**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO NORTE FLUMINENSE DARCY RIBEIRO**
**CENTRO DE CIÊNCIAS DO HOMEM**
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA POLÍTICA**

# Identidade Sexual de mulheres que se relacionam com mulheres em Ilhéus e Itabuna-BA

**Doutoranda: Lorena Rodrigues Tavares de Freitas**
**Orientador: Sérgio Azevedo**

**CAMPOS DOS GOYTACAZES**
**Dezembro de 2013**

**Lorena Rodrigues Tavares de Freitas**

# Identidade Sexual de mulheres que se relacionam com mulheres em Ilhéus e Itabuna-BA

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutora, ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política, da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro.

Orientador: Sérgio Azevedo

**CAMPOS DOS GOYTACAZES**
Dezembro de 2013

**Lorena Rodrigues Tavares de Freitas**

**Identidade Sexual de mulheres que se relacionam com mulheres em Ilhéus e Itabuna-BA**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutora, ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política, da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro.

Banca Examinadora:

_____
Prof. Dr. Sérgio Azevedo (Orientador)
Professor UENF/Universidade Estadual do Norte Fluminense

_____
Prof. Dr. Carlos Eugênio Soares de Lemos
Professor UFF/Universidade Federal Fluminense

_____
Profa. Dra. Daniela Bogado
Professora IFF/Instituto Federal Fluminense

_____
Prof. Dra. Denise Terra
Professora UENF/Universidade Estadual do Norte Fluminense

_____
Prof. Dra. Andrea Barbosa Osorio Sarandy
Professora UFF/Universidade Federal Fluminense

_____
Prof. Dra. Maria Helena Petrucci Rangel de Azevedo
Professora UENF/Universidade Estadual do Norte Fluminense

**CAMPOS DOS GOYTACAZES**
Dezembro de 2013

# Agradecimentos

Aos meus pais, irmão e irmã, pelo imenso amor, respeito e confiança com que sempre me cercaram. Não encontro as palavras para agradecer a benção que é ter nascido entre vocês e de vocês. Em especial, a minha irmã Aline, pelo amor e cuidados diários, sem os quais eu não encontraria o equilíbrio e o chão firme para continuar a caminhar e terminar este trabalho.

A todas as minhas amigas e amigos, pelo incentivo, lealdade, companheirismo e carinho. Vocês são o caminho para mim mesma. Gostaria de agradecer particularmente à Milene Peixoto Ávila, que, mesmo a quilômetros de distância, sempre esteve perto, me dando motivação, esperança e direcionamento constantes. E também à Lara Luna da Silveira, por toda a ajuda durante esses quase 5 anos de doutorado, com quem tive o privilégio de poder dividir o peso das minhas angústias, ansiedades e inseguranças.

Ao Grupo Espírita Yvonne Pereira e ao Espaço Hermógenes – Niterói, por terem me ensinado a entender e atender o Cristo que, dentro de mim, eu Sou.

À Whadyla Barreto e Jamille Miranda, pela disponibilidade e gentileza com que introduziram e mediaram a minha relação com as entrevistadas desta pesquisa. A estas últimas, sou também profundamente grata por ter tido a oportunidade de conhecer um pouquinho de suas vidas, sua força interior e sua coragem de buscarem serem elas mesmas, a despeito de todos os (enormes e variados) obstáculos.

*"O amor diz: 'Eu sou tudo'.*
*A sabedoria diz: 'Eu sou nada'.*
*Entre os dois, minha vida flui."*
*(Sri Nisargadatta)*

# Resumo

Este trabalho tem como objetivo compreender a construção da identidade sexual de doze mulheres que se relacionam com mulheres e vivem nas cidades de Ilhéus e Itabuna-BA. Tenciona-se investigar especificamente como essas mulheres esquematizam um conjunto contraditório de valores a respeito da sua identidade sexual, proveniente, por um lado, da forte influência de um discurso heteronormativo que constrói a heterossexualidade como a única forma legítima de exercício da sexualidade e, do outro, dos discursos globalizantes veiculados pelos novos movimentos sociais em defesa do direito à livre expressão das identidades sexuais e de gênero e do respeito às diferenças. Esta pesquisa foi construída basicamente a partir de entrevistas em profundidade, semiestruturadas, de caráter qualitativo, realizadas entre janeiro de 2012 e janeiro de 2013, que visavam o fornecimento de elementos para compreensão das questões em torno da construção da identidade a partir do sentido que essas mulheres dão a sua sexualidade.

**Palavras-chave**: identidade sexual; gênero; modernidade; heteronormatividade; homossexualidade.

# Abstract

This study aims to understand the construction of the sexual identity of twelve women that have relationship with other women and live in the cities of Ilhéus and Itabuna, in Bahia state, Brazil. It is intended to specifically investigate how these women build a contradictory set of values regarding their sexual identity. This set of values is built, from one hand, by the strong influence of a heteronormative discourse that constructs heterosexuality as the only legitimate form of exercise of sexuality and, in the other hand, by the globalizing discourses brought by new social movements in defense of the right of free expression of both sexual and gender identities and in defense of the respect of differences. This research was basically built from in-depth, semi- structured and qualitative interviews, performed from January, 2012 to January, 2013, aimed at providing elements to understand the issues surrounding the construction of these women sexual identity considering the meaning they give to their own sexuality.



**Keywords**: sexual identity; gender; modernity; heteronormativity, homosexuality.

# Índice de Tabelas

Tabela 1: PIB por Setores de Atividade Econômica.....134
Tabela 2: PIB Setorial (1.000,00).....138
Tabela 3: Renda Por Estrato da População.....138
Tabela 4: Acesso a Esgoto (Quantidade de Domicílios).....139

# Sumário

Introdução ..... 3
Primeira Parte: Modernidade e Identidade. Algumas Perspectivas Sobre a Época Contemporânea ..... 22
Capítulo 1 – Modernidade Tardia, Era da Informação e Modernidade Líquida ..... 23
1 - Giddens e a relação tempo/espaço na modernidade tardia ..... 23
2- A Globalização e as sociedades em rede ..... 29
3 - Modernidade líquida e Identidade Fluida ..... 36
4 – O Brasil na Era da Informação ..... 47
Capítulo 2- Sexualidade, Identidade e Diferença ..... 53
1 - Sobre Identidade e Diferença ..... 53
2- O poder de dizer quem é o Diferente ..... 55
3- "Heterossexualidade compulsória" ou heteronormatividade e construção das identidades a partir da diferença sexual ..... 57
4- A incorporação de normas morais em Michel Foucault e Axel Honneth ..... 74
Capítulo 3 – Os Novos Movimentos Sociais e a Política de Identidade ..... 90
1 - Política Emancipatória e Política-vida: o projeto reflexivo do eu chega à arena política ..... 90
2 - O poder das novas identidades nas sociedades em rede ..... 99
3- O movimento feminista e o movimento *gay*: a transformação social pela crítica ao patriarcado ..... 104
4- Uma breve história do movimento LGBT no Brasil: desafios e conquistas ..... 113
5 - Conhecendo o contexto local das entrevistadas: as cidades de Ilhéus e Itabuna-BA ... 129
Ilhéus ..... 130
Itabuna ..... 135
O Movimento LGBT em Ilhéus e Itabuna ..... 141
Segunda Parte: Construção da Identidade Sexual de Mulheres que se Relacionam com Mulheres no Sul da Bahia. Reivindicação de Legitimidade ou Consentimento com a Heteronormatividade? ..... 144
Notas Introdutórias Sobre o Trabalho de Campo ..... 146
Capítulo 1 – Respeitar a Sociedade ..... 150
Clara ..... 150

Amanda ..... 160
Carol ..... 169
Ana ..... 179
Laura ..... 189
Luciana ..... 199
Capítulo 2 – Reivindicando Legitimidade ..... 211
Isa ..... 212
Rafaela ..... 225
Alice ..... 237
Júlia ..... 249
Marina ..... 262
Eva ..... 271
Considerações Finais ..... 289
Referências Bibliográficas ..... 310
ANEXO – Roteiro da Entrevista ..... 316

# Introdução

Este trabalho surge como uma tentativa de compreender a construção da identidade sexual de mulheres que se relacionam com mulheres (MRM)[1] oriundas das cidades de Ilhéus e Itabuna, interior da Bahia. Mas especificamente, esta pesquisa busca entender como essas mulheres compreendem a sua sexualidade e, a partir dela, como constroem a si mesmas. A inspiração que impulsionou esta pesquisa veio da minha própria experiência como residente na cidade de Ilhéus - BA, iniciada no ano de 2010, quando para lá me mudei para trabalhar como professora visitante da Universidade Estadual de Santa Cruz. Ao me mudar para Ilhéus, me deparei com um contexto social e cultural bastante diferente de tudo que eu já havia experienciado anteriormente, principalmente porque, devido ao vínculo de amizade com muitos "não-heterossexuais"[2] da região e, devido ao início de meus próprios envolvimentos homossexuais, a minha experiência na cidade representou o descortinamento de uma realidade completamente nova para mim.

A experiência de vínculo e intensa convivência com diversos não-heterossexuais, homens e mulheres, me permitiu conhecer mais a fundo seus conflitos, desejos, alegrias, comportamentos e opiniões, descortinando-se todo um universo de sociabilidades diferentes do que eu conhecera até então. Algo que me chamou a atenção de imediato foi a forma como muit@s del@s[3] lidavam com a sua própria identidade sexual, entendida como a maneira como se pensa de si mesm@ em termos de por quem se é sexualmente e romanticamente atraíd@, se esta atração é por pessoas do mesmo gênero ou não[4]. Em especial, me interessou a forma como as mulheres construíam suas identidades sexuais, principalmente

[1] Utilizarei a sigla MRM para representar "mulheres que se relacionam com mulheres" e assim abreviar e facilitar a leitura.
[2] Preferi usar o termo "não-heterossexuais" neste caso porque a característica principal deste grupo de pessoas é unicamente o seu não enquadramento à heterossexualidade. Não posso me referir a essas pessoas simplesmente como "homossexuais" porque este termo não abarca a diversidade de identidades sexuais presentes neste grupo.
[3] A escolha do símbolo @ tem como objetivo fugir da imposição lingüística construída a partir das fronteiras das identidades de gênero inteligíveis construídas pelos padrões de poder androcêntricos dominantes em nossa sociedade que colocam o masculino como predominante sobre o feminino.
[4] "Sexual Identity and Gender Identity Glossary". Fonte: <http://feminism.eserver.org/sexual-gender-identity.txt>. Último acesso em: 05 de outubro de 2013.

porque foram de mulheres que eu ouvi afirmações que me intrigaram bastante e que despertaram o interesse em desenvolver esta pesquisa. Afirmações tais como as feita por uma moça de 23 anos, declaradamente lésbica, que me confidenciou que pretendia casar-se com um homem no futuro e construir uma família tradicional; de muitas outras eu ouvi a frase “eu não me rotulo”, usada para afirmar que seu desejo sexual se direcionava para “pessoas” independentemente de seus “sexos”; foi também outra mulher lésbica que me disse que não gostava de ficar com bissexuais, pois estas não sabiam o que queriam e não eram confiáveis; outra homossexual confidenciou que preferia se relacionar sexual e afetivamente apenas com mulheres heterossexuais, pois achava que nas lésbicas “faltava alguma coisa”; também ouvi de uma lésbica que estava se relacionando com um homem, mas que preferia não assumir publicamente este relacionamento, pois ele ia de encontro à identidade lésbica que havia construído para si perante amigos e familiares.

Essa mixórdia de pontos de vistas me instigou a buscar entender como algumas dessas mulheres constroem sua identidade sexual, sendo então a sexualidade o ponto a partir do qual esta investigação está centrada. A convivência de discursos mais tradicionais com discursos bastantes modernos sobre gênero e identidade, como os que defendem a fluidez e a não definição da identidade sexual, apontam para o fato de que, apesar de residirem em cidades do interior do país, essas mulheres participam e são afetadas de alguma maneira pelas representações discursivas mais recentes defendidas pelos novos movimentos sociais e suas políticas de identidade, especialmente pelo movimento LGBT (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros)[5], e veiculadas em todo mundo através dos meios de comunicação. Por este motivo, antes de analisar o que vem a ser a política de identidade sexual e como ela afeta a identidade na modernidade, se faz necessário erigir o pano de fundo sociológico a partir do qual estas questões emergem, esboçando alguns pontos primordiais que permeiam o estágio atual da modernidade.

Diferentes nomenclaturas foram formuladas para conceitualizar o período histórico em que vivemos atualmente (modernidade líquida, alta, tardia, capitalismo

[5] A sigla LGBT usada neste trabalho segue a fórmula aprovada pela I Conferência Nacional LGBT, em 2008, referindo-se a lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais e transgêneros. Foi no XII Encontro Brasileiro de Gays, Lésbicas e Transgêneros, em 2005, que se incluiu o “B” de Bissexuais e convencionou-se que o “T” referia-se a travestis, transexuais e transgêneros (SIMÕES; FACCHINI, 2009).

flexível, era da informação, pós-modernidade, etc.) e cada uma delas representa um viés, um ponto de vista específico a partir do qual se busca compreender as problemáticas obrigatórias que este momento histórico erige. Contudo, ainda que haja dissenso sobre as formas de analisar os fenômenos atuais e discordâncias quanto aos caminhos futuros que eles começam a traçar, é inquestionável que os fenômenos que tais nomenclaturas tentam delimitar extrapolam as explicações realizadas no século XIX pelos pais fundadores da sociologia. Ainda que muitos dos fatos sociais apontados por Durkheim, Marx e Weber como característicos da modernidade ocidental ainda tenham atualidade nos dias de hoje, fenômenos recentes como a globalização, a flexibilização do capital e do trabalho, o enfraquecimento do Estado de bem-estar social, o surgimento dos novos movimentos sociais e das políticas de identidade, o desenvolvimento das comunicações digitais e da informática, trouxeram questões que escapam à compreensão que o século XIX poderia propiciar àqueles autores.

Com base nisso é que se reconhece a existência de fenômenos que, ainda que não ultrapassem as características fundamentais que caracterizam a época moderna, justificando a atribuição de um outro nome que demarque uma outra era, com certeza complexificam os fenômenos que identificam e singularizam a modernidade, trazendo novos elementos que precisam ser apontados e analisados.

Vale sublinhar que esse é um dos debates mais polêmicos e mais significativos para as ciências humanas atuais e acredito que se está longe de chegar a um bom termo sobre ele. Assim, tenho a intenção de apontar certas tendências teóricas que considero relevantes para compreender alguns fenômenos do momento histórico em que vivemos, especialmente aqueles que se relacionam à questão das políticas de identidade, especificamente às relativas à sexualidade, fenômenos sem os quais se tornará impossível compreender a realidade social e as demandas identitárias das mulheres com suas entrevistas aqui registradas.

Desta maneira, o objetivo geral desta pesquisa é compreender como essas mulheres constroem sua identidade a partir do sentido que dão a sua sexualidade. E principalmente: como esquematizam um conjunto contraditório de valores a respeito da sua orientação sexual, proveniente, por um lado, da forte influência de um discurso que constrói a heterossexualidade como a única forma legítima de exercício da sexualidade e, do outro, dos discursos globalizantes veiculados pelos novos

movimentos sociais em defesa do direito à livre expressão das identidades sexuais e de gênero e do respeito às diferenças.

Para chegar a essas questões, busco investigar especificamente como estas mulheres percebem a própria identidade sexual, se a compreendem como um elemento positivo e legítimo e que, por isso, pode ser afirmada e tornada pública ou, ao contrário, se é vista como um componente negativo, fonte de conflitos de autoaceitação e que, devido a isso, é escondida nos recônditos da vida mais íntima e aberta apenas para alguns poucos pares. A partir disso, busco compreender o que cada uma destas alternativas representa para a construção da identidade dessas mulheres e qual a interconexão existente entre as influências globalizantes da modernidade tardia, a realidade local das cidades de Ilhéus e Itabuna onde vivem e a construção de sua identidade. Os 12 perfis de MRM que compõem esta pesquisa serão trabalhados a partir de dois grandes eixos temáticos: família e sociabilidade pública. No primeiro momento, busco analisar como essas mulheres constroem sua esfera íntima, como compreendem suas relações familiares e seus relacionamentos afetivos. No segundo, minha intenção é analisar como elas transitam nos espaços públicos, se buscam afirmar sua identidade sexual publicamente ou, se ao contrário, preferem torná-la invisível sempre que possível.

Para responder a essas questões, na Primeira Parte deste trabalho procuro apresentar algumas perspectivas teóricas que apontam para a emergência de transformações sociais que dão os contornos ao estágio atual da modernidade – que chamarei de tardia – e que construíram o pano de fundo a partir do qual intimidade, as demandas por identidade e o questionamento da heterossexualidade como um padrão de poder normativo puderam emergir como centrais para o entendimento da contemporaneidade. É claro que estou ciente de que estas transformações emergem nos centros urbanos dos países desenvolvidos do Ocidente que, devido à existência de uma maior diversidade econômica, social e cultural, é onde geralmente surgem os comportamentos e posicionamentos políticos e culturais de vanguarda. No entanto, é fato que países emergentes como o Brasil, apesar de suas especificidades sócio-históricas, não deixam de ser afetados por essas transformações, principalmente devido à presença já consolidada entre nós de uma economia capitalista funcionando em escala global, do capital financeiro, das novas

tecnologias de informação e comunicação que subvertem as noções tradicionais de tempo e espaço, dos novos movimentos sociais, da “realidade midiatizada” e etc.

Seguindo a argumentação desses teóricos a respeito do processo de globalização que, na modernidade tardia, derruba as fronteiras dos Estados-nações em favor do alcance mundial das redes de fluxos de capital, tecnologia, comunicação e informação, buscarei reconstruir brevemente a particularidade do processo de modernização brasileiro que, apesar de periférico, não deixa de incluir o nosso país entre os países partícipes dos fenômenos identificados como típicos da fase atual da modernidade. No Capítulo 2, veremos como a matriz cultural da heterossexualidade compulsória se constitui como o padrão de poder dominante em nossa sociedade, sendo a partir dela que identidade sexual e de gênero são construídas. O capítulo 3 explicitará como os novos movimentos sociais que se organizam a partir das políticas de identidade se apresentam como os agentes mais importantes da transformação social na modernidade tardia, sendo o movimento feminista e, principalmente o movimento *gay*, os maiores responsáveis pelo questionamento do padrão de poder da heterossexualidade compulsória. No final deste capítulo, procurarei reconstruir as linhas gerais que caracterizam o movimento LGBT no Brasil, sua gênese e trajetória de organização, mostrando como este movimento social tem difundido suas demandas e consolidado a sua base, transformando-se em um dos movimentos sociais mais atuantes, organizados e expressivos no país hoje em dia. Por fim, registrarei na Segunda Parte, uma breve apresentação das cidades de Ilhéus e Itabuna, apontando alguns dados que ofereçam um panorama sobre o desenvolvimento econômico e social da região, para que possamos conhecer um pouco os traços gerais que caracterizam esses municípios, contextualizando a realidade local das entrevistadas e as influências diretas que ela exerce sobre sua autocompreensão identitária.

As análises empíricas presentes na Segunda Parte serão divididas em 2 capítulos chamados “Respeitar a sociedade” e “Reivindicando legitimidade”, nos quais os 12 perfis de MRM entrevistadas serão agrupadas de acordo com as percepções que têm a respeito da sua identidade sexual e, consequentemente, da forma como lidam com a sua publicização, como veremos em detalhes em ocasião propícia. Por fim, nas Considerações Finais, todas as questões presentes na Primeira e na Segunda Parte deste trabalho serão articuladas de modo a esboçar

algumas linhas gerais de caráter conclusivo, assim apontando algumas constatações e questionamentos que poderão servir de base para a realização de novos trabalhos científicos sobre o tema, uma vez que são muito mais as perguntas do que as respostas que garantem o eterno interrogar e superar que dá forma à Ciência.

Sobre a forma com que o "eterno interrogar" característico do trabalho científico deve assumir, Pierre Bourdieu em "Compreender"[6], afirma que o sonho positivista de uma ciência livre de pressupostos, uma ciência neutra, esconde não a diferença entre uma ciência "pura" e outra ciência que interfere na construção de seu objeto, mas sim a diferença entre aquela que o faz sem saber e aquela que, sabendo, se esforça para conhecer e dominar o máximo possível seus atos, inevitáveis, de construção e os efeitos que eles, também inevitavelmente, acarretam. A diferença, assim, é entre o cientista que não assume seu lugar social acreditando-se "neutro" e imparcial, como se pairasse acima das relações de poder que constroem todos os indivíduos e relações, e aquele que, sabendo que essas relações de poder perpassam todo o mundo social e constroem os sujeitos e as relações, assume seu lugar de fala, buscando o máximo possível minimizar a interferência de seus juízos de valores no resultado de sua pesquisa. Como veremos no decorrer deste trabalho, a concepção de uma ciência pura e neutra é resultado das posições e dos interesses de poder do grupo que luta por defendê-la, sendo que a própria "idéia de uma ciência neutra é uma ficção interessada que permite aparentar como científica uma forma neutralizada e eufêmica (simbolicamente muito eficaz porque particularmente irreconhecível) da representação dominante do mundo social" (BOURDIEU, 1983, p. 137).

Deste modo, ao assumir o lugar de fala como mulher não-heterossexual, não estou abrindo mão de realizar com imparcialidade o trabalho científico, simplesmente porque tal coisa jamais existiu. Ao assumir o meu lugar de fala, estou afirmando que são relações de poder que estabelecem a diferença entre o conhecimento dito "parcial" e "ideológico" das minorias políticas (mulheres, não-heterossexuais, não-brancos, operários etc) e um conhecimento supostamente "imparcial" e "universal", que só é definido desta maneira por serem as condições de produção de conhecimento que representam os interesses de dominação

[6] Título de um capítulo do livro "A Miséria do Mundo", 1997.

estabelecidos, cuja legitimidade é retirada do escamoteamento das relações de poder nas quais se fundamenta. Assim, Bourdieu nos avisa que toda relação de pesquisa é uma relação social que exerce efeitos sobre os resultados obtidos. É por isso que é preciso estar ciente deste fato para que assim sejamos capazes de, a partir deste reconhecimento, tentar minimizar as distorções que estão inscritas na própria estrutura da relação de pesquisa.

Ele aponta também que a relação do pesquisador com o pesquisado é marcada por uma dissimetria, visto que é o pesquisador que inicia o jogo e estabelece as regras, é ele quem geralmente atribui, de maneira unilateral, à entrevista os objetivos e hábitos. Contudo, essa dissimetria é redobrada, muitas vezes, pela dissimetria social que ocorre sempre que o pesquisador ocupa uma posição superior ao do pesquisado na hierarquia das diferentes espécies de capital, principalmente do capital cultural. Assim, Bourdieu afirma que o pesquisador precisa realizar todo o esforço possível em prol da redução ao máximo da violência simbólica[7] exercida através dele; e uma das formas de se fazer isso é através da aplicação do que ele chama de "escuta ativa e metódica", que se distingue tanto da pura não-intervenção da entrevista não dirigida, quanto do dirigismo do questionário:

> Efetivamente, ela associa a disponibilidade total em relação à pessoa interrogada, a submissão à singularidade de sua história particular, que pode conduzir, por uma espécie de mimetismo mais ou menos controlado, a adotar sua linguagem e a entrar em seus pontos de vistas, em seus sentimentos, em seus pensamentos, com a construção metódica, forte, do conhecimento das condições objetivas, comuns a toda uma categoria. (BOURDIEU, 1997, p. 695).

Esse "exercício espiritual", como Bourdieu o chama, de se colocar no lugar do outro em pensamento, é dificílimo de alcançar, mas pode ser facilitado pelo cuidado de seguir procedimentos simples, como todos aqueles que influem sobre a própria estrutura da relação de pesquisa, objetivando reduzir ao máximo a violência simbólica exercida no momento da entrevista. Nesta pesquisa, busquei seguir os ensinamentos metodológicos de Bourdieu, procurando minimizar ao máximo a

[7] Pierre Bourdieu (2008, p. 25) define violência simbólica como "todo poder que chega a impor significações e a impô-las como legítimas, dissimulando as relações de força que estão na base de sua força". Ao fazer isso, este poder acrescenta sua própria força, isto é, propriamente simbólica, a essas relações de força que estão na sua base.

violência simbólica exercida no momento da entrevista, tentando agir com o máximo de respeito à história de cada entrevistada, ao tempo doado por ela, buscando estar atenta e sensível ao que elas dizem, de forma a exercitar a "escuta ativa e metódica", aquela aptidão de fazer nossos os problemas dos entrevistados, buscando aceitá-las e compreendê-las sem julgamentos, procurando sempre *compreender* seu ponto de vista, pois só assim o pesquisador se torna capaz de explicar alguma coisa que seja fiel à realidade do pesquisado, já que, como afirma Bourdieu, "compreender e explicar são a mesma coisa" (BOURDIEU, 1997, p. 700).

Assim, foi também com o objetivo de reduzir ao máximo a violência simbólica exercida no momento da entrevista que todas as entrevistadas foram escolhidas fora das minhas relações pessoais diretas, a partir da indicação de pessoas próximas a mim, de modo que se pudesse estabelecer uma relação de confiança entre mim e elas. Desta forma, as entrevistadas foram escolhidas de forma que não fossem próximas a mim o suficiente para que não houvesse um constrangimento mútuo que prejudicasse a relação de pesquisa: como afirma Lahire (2004), tal constrangimento se dá pelo fato de que o pesquisador não iria desaparecer do universo social da entrevistada no final da pesquisa e ambas teriam que conviver com essa experiência comum, que certamente iria alterar sua relação. Além disso, a entrevistada certamente se sentiria temerosa em "se abrir" para a pesquisadora, pensando que as informações por ela reveladas poderiam ser "utilizadas" pela pesquisadora que, por fazer parte de seu universo cotidiano, podendo modificá-lo de alguma forma (LAHIRE, 2004).

Neste sentido, é importante que os entrevistados sejam escolhidos entre pessoas conhecidas – embora fora do círculo de convívio íntimo – pois a proximidade social e a familiaridade garantem duas condições fundamentais de uma comunicação "não-violenta": 1) a proximidade do pesquisador com o pesquisado assegura, por sua permutabilidade com ele, "garantias contra a ameaça de ver suas razões subjetivas reduzidas a causas objetivas", ou seja, de ver suas escolhas subjetivas reduzidas a determinismos objetivos; 2) assegura-se também o "acordo imediato e continuamente confirmado sobre os pressupostos concernentes aos conteúdos e às formas da comunicação", ou seja, relaciona-se a sinais verbais e não

verbais compartilhados por aqueles que apenas o compartilhamento de experiências (sociais ou individuais) semelhantes podem produzir (BOURDIEU, 1997, p. 697).

Destarte, a escolha das entrevistadas se deu a partir da indicação de pessoas próximas a mim, algumas minhas conhecidas, outras amigas de minhas conhecidas. É preciso frisar que todas essas pessoas que mediaram minha relação com as entrevistadas são mulheres que também se relacionam com mulheres. E é por eu mesma compartilhar com as entrevistadas a condição de mulher não-heterossexual que conhecia a sua realidade e, principalmente, por também ser apontada por pessoas dignas de sua confiança como alguém a quem também pudessem confiar, que me foi possível ter acesso a essas mulheres, permitindo que elas “abrissem” suas histórias para mim e que dividissem comigo suas aflições e seus anseios particulares. Assim, é por compartilhar, graças à minha inserção em sua realidade, “a quase totalidade das características capazes de funcionar como fatores explicativos mais importantes de suas práticas e de suas representações” (BOURDIEU, 1997, p. 698), que minhas perguntas e minha “intromissão” em sua intimidade puderam ocorrer sem parecer tão agressivas e ameaçadoras para elas, minimizando um pouco a violência simbólica presente na relação de pesquisa. Como afirma Bourdieu, este fator favoreceu a superação parcial da

> distância social graças às relações de familiaridade que o unem *[o pesquisador]* ao pesquisado e à franqueza social, favorável ao falar francamente, que assegura a existência de diversos laços de solidariedade secundária próprios a dar garantias indiscutíveis de compreensão simpática. (BOURDIEU, 1997, p. 699).

Assim, as entrevistas tiveram para mim – e também para elas – um caráter de autoanálise, de construção e reconstrução de nossa própria identidade. A partir das falas, das dores e alegrias de cada entrevistada, a minha própria identidade, às minhas próprias contradições e questões foram revividas e repensadas antes, durante ou após cada entrevista. Foi assim que cada entrevista tornou-se “uma socioanálise a dois na qual o analista está preso, e é posto à prova, tanto quanto aquele que ele interroga” (BOURDIEU, 1997, p. 698). Porém, é também essa minha

familiaridade com o meu “objeto” de estudo que cria o risco de produzir, como diz Bourdieu, aquele acordo perfeito entre o interrogador e o interrogado, que acaba por gerar no primeiro a inclinação de deixar mover livremente a tendência do entrevistado de dizer tudo, “menos o que é óbvio, o que é natural”, ou seja, o conjunto de pressupostos que rege a comunicação. Em outras palavras, o desafio deste trabalho se relaciona também com o exercício de buscar me distanciar de uma realidade familiar, de transformar esse familiar em estranho, de forma a poder construir um olhar crítico sobre esta realidade, fazendo o esforço de tentar conhecer e controlar minhas próprias “paixões” e “juízos de valor” em prol de um conhecimento menos parcial possível.

Acredito, portanto, que o maior ensinamento que Bourdieu nos deixou como herança e que determina toda a minha atitude como pesquisadora, delineando os contornos metodológicos mais importantes desta pesquisa, resume-se na compreensão do papel do sociólogo diante da realidade estudada, reproduzida no parágrafo abaixo:

> O sociólogo se esforça, de um lado, para recobrar e compreender a consciência espontânea do fato social, consciência que, por essência, não reflete sobre si; e, de outro lado, ele se esforça para apreender o fato em sua própria natureza, graças ao privilégio que lhe confere sua situação de observador que abdica de “agir sobre o social” para pensá-lo. A partir daí, ele se obriga a reconciliar a verdade do dado objetivo, que sua análise lhe permite descobrir, e a certeza subjetiva daqueles que vivem esse dado. Quando o sociólogo descreve, por exemplo, as contradições internas do sistema de trocas matrimoniais, mesmo quando essas contradições não afloram, como tais, à consciência daqueles que são vítimas delas, ele nada mais faz que tematizar a experiência vivida desses homens que concretamente experimentam essas contradições sob a forma da impossibilidade de se casar. Se o sociólogo se proíbe de concordar com a consciência que os sujeitos constroem sobre suas situações e de tomar ao pé da letra a explicação que eles dão a elas, ele considera essa consciência com muita seriedade para tentar descobrir seu fundamento real, só se dando por satisfeito quando consegue abarcar na unidade de uma compreensão a verdade imediatamente dada à consciência vivida e a verdade laboriosamente adquirida pela reflexão científica. A sociologia talvez não merecesse uma hora de esforço se tivesse por finalidade apenas descobrir os cordões que movem os indivíduos que ela observa, se esquecesse que lida com os homens, mesmo quando estes, à maneira das marionetes, jogam um jogo cujas regras ignoram, em suma, se ela não se desse à tarefa de restituir a esses homens o sentido de suas ações. (BOURDIEU, 2006, p. 95).

Em outras palavras, este trabalho entende que explicar sociologicamente significa a compreensão genética e genérica do que o pesquisado é, estando esta explicação fundada no domínio das condições sociais das quais o pesquisado é produto, o que equivale a dizer que cabe à sociologia interpretar aquilo que fazem e dizem os agentes sociais a partir da compreensão das condições sociais de suas falas, o que muitas vezes "desemboca obrigatoriamente em um discurso diferente daquele que estes são capazes de fazer de forma espontânea" (LAHIRE, 2004, p. 25). Acredito que respeitar o ponto de vista do entrevistado não é aceitar acriticamente as explicações espontâneas que ele cria sobre a própria vida, mas buscar compreender, para além das palavras, os mecanismos sociais que dão sentido às suas palavras. Assim, entendo que o objetivo maior desta pesquisa é tentar compreender o que essas mulheres têm a dizer sobre si mesmas e em seguida procurar localizar os fios que tecem a sua realidade social e que permitem reconstruir os sentidos que elas dão às suas ações e a si próprias.

Esta pesquisa foi construída basicamente a partir de entrevistas em profundidade, semiestruturadas[8], realizadas entre janeiro de 2012 e janeiro de 2013, com 12 MRM e que, por isso, não possui a ambição de generalizar as explicações para abarcar "as MRM das cidades de Ilhéus e Itabuna". Deste modo, não estou pleiteando defender que os dados empíricos colhidos nestas 12 entrevistas possuam representatividade estatística e possam ser generalizáveis para uma realidade ampla. Cabe dizer que a intenção é apenas tentar tornar *compreensíveis*, com a ajuda de conceitos e teorias sociológicas, os tipos de dilemas e conflitos que essas mulheres enfrentam. Destarte, por se tratar de uma pesquisa qualitativa, ela não tem como objetivo testar hipóteses ou definir a amplitude ou quantidade de um fenômeno. A questão aqui tem a ver com o fornecimento de elementos para compreensão das questões em torno da construção da identidade dessas mulheres.

Sendo assim, os objetivos desta pesquisa – como em geral ocorre com todas as pesquisas qualitativas – se relacionam à identificação da riqueza e da diversidade de uma realidade, por meio da integração das informações e síntese das descobertas, muito mais do que pelo estabelecimento de conclusões precisas e

[8]Contudo, em alguns casos, as informações colhidas por meio das entrevistas foram enriquecidas com algumas observações provenientes de terceiros e também da minha própria observação e visita a alguns ambientes frequentados pelas entrevistadas.

definitivas. Deste modo, além de conhecer o que as entrevistadas têm a dizer sobre a forma como compreendem a sua identidade sexual, tenciono entender as suas motivações, os significados e os valores que sustentam suas visões de mundo: em outras palavras, o objetivo “é dar voz ao outro e compreender de que perspectiva ele fala” (FRASER; GONDIM, 2004, p. 146).

É por isso que a entrevista em profundidade se apresenta como o instrumento capaz de dar voz a essas mulheres, visto que

> A importância da entrevista em profundidade numa pesquisa sociológica decorre do facto de este tipo de recolha de dados poder ser definido por dois aspectos: a sua dimensão narrativa e a enunciação ou emergência de um eu social (Chanfrault-Duchet, 1988, 27). Trata-se de uma narrativa na medida em que o indivíduo “conta” a sua história ou melhor dizendo, conta-se num determinado momento ou situação; todavia, o investigador não pretende centrar-se no particularismo de cada narrativa, no “eu individual” que ela representa. Esta metodologia, ou etnometodologia, exige a recolha de diferentes narrativas, de diferentes actores que viveram experiências similares, mas “pode ultrapassar as singularidades de cada narrativa e construir progressivamente uma representação sociológica dos componentes sociais (colectivas) dessa situação em estudo” (Bertaux, 1997, 33). “Ao comparar casos diferentes, o sociólogo subsume, das narrativas individuais, lógicas mais amplas.” Neste sentido, “o trabalho do sociólogo consiste precisamente em criar novas formas temporais de causalidade para dar a ver novas vias de inteligibilidade das práticas sociais” (Conninck e Godard, 1990, 25). (LAVANDA, 1988, p. 876)

Deste modo, a escolha pelo estudo de caso como o tipo de pesquisa qualitativa coaduna com os objetivos desta investigação, pois, ao investigar situações particulares, o estudo de caso pode identificar aspectos gerais e relacionar com outras situações convergentes, criando assim a possibilidade de fornecer subsídios para compreensão dos dados de outro estudo, através de comparação de similaridades e diferenças (DEUS; CUNHA; MACIEL, 2013). Contudo, vale ressaltar que nos estudos de caso, “o que se procura generalizar são proposições teóricas e não proposições sobre populações” (VESTCON, 2008). Visto que não existem trabalhos anteriores nesta temática realizados com MRM provenientes das cidades de Ilhéus e Itabuna, esta pesquisa é uma tentativa de lançar alguma luz sobre uma realidade ainda obscura, por isso também possuiu um caráter exploratório, além de

descritivo e explicativo, se enquadrando consequentemente nas três categorias básicas dos estudos de caso:

> Pesquisas exploratórias visam compreender um fenômeno ainda pouco estudado ou aspectos específicos de uma teoria ampla. Pesquisas explicativas, identificar os fatores que determinam ou contribuem para a ocorrência dos fenômenos, explicando suas causas. E, finalmente, a descritiva, descrever determinada população ou fenômeno. (BRANSKI; FRANCO; LIMA, 2013).

Acredito que a maior riqueza que este trabalho pode trazer é oferecer ao leitor a experiência viva dos dilemas que essas mulheres experimentam, dilemas desencadeados pelo rompimento da relação de “naturalidade” com a própria identidade sexual, rompimento comum à maior parte das pessoas que se percebe atraídas sexual e romanticamente por alguém do mesmo sexo e que por isso faz da própria sexualidade, nas palavras de Foucault, o “centro de uma formidável petição de saber” (FOUCAULT, 1993). É por vivermos em sociedades ainda fortemente estruturadas por mecanismos de poder baseados na heterossexualidade como norma, ou seja, como a única forma de exercício da sexualidade considerada “natural” e legítima, que o interesse sexual/romântico por alguém do mesmo sexo ainda costuma ser motivo de grandes crises de autoaceitação e sofrimentos profundos em muitos daqueles que identificam em si tais interesses. Contudo, é também devido ao progressivo questionamento desse padrão de poder por parte de movimentos sociais que a cada dia mais a identidade sexual passa a ser encarada por muitos como apenas mais um aspecto do eu, que podem vivê-la sem que ela gere grandes dramas e questionamentos.

As entrevistas foram organizadas em perfis individuais que relatam a forma como cada uma das entrevistadas constrói a própria identidade sexual. Cada perfil será identificado por um nome próprio (fictício) de cada entrevistada, reunidos em dois capítulos chamados “Respeitar a sociedade” e “Reivindicando legitimidade”, como veremos na Segunda Parte. A escolha de organizar as entrevistas em perfis individuais intitulados por nomes próprios, assim como a narrativa em um estilo mais literário, visam fazer o leitor conhecer um pouco a realidade de cada uma dessas mulheres, de forma a poder compreender o sentido de suas opiniões e pontos de vistas. Entretanto, com isso não tenciono corroborar com o erro de perceber a

trajetória de vida dessas mulheres, assim como a construção de suas identidades, como um “relato coerente de uma sequência de acontecimentos com significado e direção” (BOURDIEU, 2006, p. 185). Ao contrário, como veremos no decorrer deste trabalho, parto do pressuposto, defendido por diversos pesquisadores que investigam a questão da identidade, de que esta última é fracionada, sujeita a constantes transformações, em devir contínuo, muitas vezes marcada por enormes contradições.

Desta maneira, o grupo de entrevistadas que conheceremos neste trabalho se compõem de MRM de diversas idades, credos, cores e profissões que cursam ou já cursaram a universidade. A justificativa do critério de acesso ao nível superior como filtro para seleção das entrevistadas se dá pelo fato de que o acesso ao capital cultural que a Universidade propicia pode proporcionar a esse grupo a possibilidade de se apresentar como potencialmente mais crítico e questionador do que qualquer outro na região, sendo capaz de acolher uma maior diversidade de pontos de vistas e visões de mundo, além de uma possibilidade de apresentar valores e comportamentos que expressam um questionamento possivelmente maior às visões de mundo mais tradicionais, o que poderá possibilitar encontrar maior riqueza no campo. Assim, das 12 entrevistadas, 2 já haviam terminado o ensino superior, uma cursou até a metade e abandonou e as outras 9 se encontravam cursando a universidade (3 delas no último período), sendo 2 delas através de cursos universitários à distância.

Esse trabalho retira parte de sua justificativa pela atualidade da questão que aborda. A questão LGBT está na ordem do dia. A reivindicação política em favor da efetivação dos direitos civis dos homossexuais tem avançado em vários países e mesmo no Brasil o reconhecimento pelo Supremo Tribunal Federal (STF) da união entre pessoas do mesmo sexo como entidade familiar[9] e a recente decisão do dia 14 de maio de 2013 do Conselho Nacional de Justiça (CNJ), aprovando a resolução 175 que obriga os cartórios de todo o país a celebrar o casamento civil e converter a união estável homoafetiva em casamento, representa uma postura mais aberta com relação à causa LGBT. Os debates em torno da liberação do chamado *Kit* “Escola Sem Homofobia” nas escolas públicas, elaborado pelo Ministério da Educação, e da aprovação do Projeto de lei da Câmara dos Deputados n° 122 de 2006 que

[9] ADI 4277/DF e ADPF 132/RJ em 04 de maio de 2011.

criminaliza a homofobia[10], além da circulação de posicionamentos, contrários e a favor de políticos e figuras públicas pelos meios de comunicação, canais abertos de TV e, principalmente, pelas redes sociais têm movimentado a opinião pública, demonstrado de um lado, uma articulação, principalmente de grupos religiosos, em grande parte evangélicos, contra as reivindicações políticas do movimento LGBT, ao mesmo tempo em que indica a expressão política deste movimento que tem, a cada dia mais, conseguido por no centro do debate e da pauta política suas reivindicações por direitos civis igualitários e pelo reconhecimento social de suas identidades.

Como afirma Axel Honneth (2003), o conceito de luta social sugere que os motivos de resistência social de um grupo emergem a partir de experiências morais provenientes da transgressão de expectativas de reconhecimento por parte deste grupo profundamente arraigadas. Como essas expectativas se ligam às condições de formação da identidade pessoal e retêm os padrões de reconhecimento sob os quais um sujeito pode saber-se respeitado em sua comunidade, quando elas são desrespeitadas pela sociedade em geral, tem-se o tipo de experiência moral expressa no sentimento de desrespeito. Não obstante, esses sentimentos só se tornam a base motivacional de resistência coletiva quando o sujeito pode articulá-los como típicos de um grupo inteiro, ou seja, como algo que afeta não apenas a ele individualmente, mas também a um conjunto de indivíduos. Na experiência do desrespeito, ou seja, do reconhecimento negado, “as pessoas são feridas numa compreensão positiva de si mesmas, que elas adquiriram de maneira intersubjetiva” (HONNETH, 2003, p.213).

> Visto que a auto-imagem normativa de cada ser humano (...) depende da possibilidade de um resseguro constante no outro, vai de par com a experiência de desrespeito o perigo de uma lesão, capaz de desmoronar a identidade da pessoa inteira (HONNETH, 2003, p.213-214).

[10] Sobre a conceitualização de “homofobia”, Oliveira (p. 2, 2013) afirma que: “Borrillo (2001) apresenta um panorama de como a discriminação contra os LGBT é exercida na sociedade, ressaltando as formas como ela é praticada. Ele conceituou a homofobia em: homofobia irracional e cognitiva – a primeira encontra suas origens em conflitos individuais (crenças, valores, etc) e a outra, na medida em que perpetua a diferença homo/hétero – até a homofobia geral e específica – nas quais a hostilidade não se restringe só a homossexuais, mas contra todo o conjunto de indivíduos considerados como não conformes à considerada norma sexual pautada nos valores heteronormativos.”

Assim, o amadurecimento da pessoa depende do desenvolvimento imperturbado da autoconfiança, autorespeito e autoestima propiciados pelo reconhecimento intersubjetivo dos três padrões de reconhecimento social, decorrentes, respectivamente, do reconhecimento pelo amor, pelo direito e pela estima social. Qualquer desvio nesse processo que cause um desenvolvimento incompleto ou deficiente desses padrões, que impeça ao sujeito o seu reconhecimento como ser autônomo e digno de respeito e valor, gera nele uma deformação em sua capacidade de autorrealização. Segundo Honneth, a exposição ao conteúdo que envolve esses três padrões assegura as condições de liberdade interna e externa para que os indivíduos realizem suas metas individuais e representa as condições intersubjetivas que eles precisam atravessar para que se possa chegar a estruturas universais de vida plena.

> O nexo existente entre a experiência de reconhecimento e a relação consigo próprio resulta da estrutura intersubjetiva da identidade pessoal: os indivíduos se constituem como pessoas unicamente porque, na perspectiva dos outros que assentem ou encorajam, aprendem a se referir a si mesmos como seres a que cabem determinadas propriedades e capacidades. A extensão dessas propriedades e, por conseguinte, o grau de auto-realização positiva cresce com cada nova forma de reconhecimento, a qual o indivíduo pode referir a si mesmo como sujeito: deste modo, está inscrita na experiência do amor a possibilidade da autoconfiança, na experiência do reconhecimento jurídico, a do auto-respeito e, por fim, na experiência da solidariedade, a da auto-estima (HONNETH, 2003, p. 272).

Sendo a autorrealização um “processo de realização espontânea de metas de vida autonomamente eleitas” (HONNETH, 2003, p. 273), ela se baseia em fundamentos que são independentes das vontades individuais, pois é só por meio do parceiro de interação que se pode adquiri-la. Deste modo, muitas vezes, quando o reconhecimento do outro lhe é negado, o indivíduo é ferido na formação da própria identidade pessoal, uma vez que a forma como ele se representa está estreitamente relacionada à forma com a qual seu parceiro de interação o identifica. O conflito tem como pressuposto a “reivindicação de ser-se conhecido sempre em novas dimensões em que esse reconhecimento não era evidente” (SOUZA, 2000, p. 115),

o que gera no sujeito uma aquisição intersubjetiva de autoconsciência progressiva, propiciando um aprendizado moral que abrange toda a sociedade.

Deste modo, as questões em torno da cidadania e do reconhecimento dos direito dos LGBT se apresentam como uma problemática inescapável para qualquer análise que busque compreender as configurações das disputas pelo poder e as lutas dos diferentes grupos sociais pelo reconhecimento social de sua identidade e forma de vida como dignas e legítimas, sendo o reconhecimento paulatino de novos estilos de vida um caminhar contínuo em prol de uma sociedade cada vez mais igualitária e de maior respeito à diferença. Diante desse fato incontestável, os estudos que visam identificar e compreender as percepções, valores, práticas e comportamentos de lésbicas, gays, transexuais, travestis e transgêneros são importantes, pois dão visibilidade a novas relações sociais, novas maneiras de se lidar com a sexualidade, novas construções da identidade de gênero[11] e novos significados e direcionamentos dos desejos sexuais e da afetividade. Além disso, se, como afirma Antony Giddens, a reflexão trazida pelas ciências sociais é essencial à reflexividade institucional característica da modernidade, na medida em que os discursos, conceitos, teorias e descobertas das ciências sociais continuamente "circulam dentro e fora" daquilo de que tratam, reestruturando reflexivamente seu objeto, estudos como este exercem um papel político significativo, pois podem favorecer à ressignificação de práticas e pontos de vistas preconceituosos a respeito dos LGBT, fundados no desconhecimento e na não-familiaridade com suas visões de mundo e formas de vida, favorecendo assim a conquista do respeito atitudinal, do reconhecimento social e dos direitos à cidadania por essa categoria política.

É nessa direção que se encaminha e se justifica este trabalho. Além da tentativa de esclarecimento de questões que acabam por envolver uma compreensão do movimento LGBT como um todo, a escolha por analisar de forma científica – e por isso mais vigilante à influência de preconceitos sociais

[11] Identidade de gênero refere-se à forma como cada indivíduo pensa o próprio gênero: se pensa a si mesmo como um homem (masculino) ou como uma mulher (feminino). A sociedade prescreve regras arbitrárias ou papéis de gênero (como se deve e não deve se vestir, agir, pensar, sentir, relacionar com os outros, pensar em si mesmo, etc) com base em um dos sexos (se tem uma vagina ou um pênis.) Estes papéis de gênero são chamados de feminino e masculino. "Sexual Identity and Gender Identity Glossary". Fonte: <http://feminism.eserver.org/sexual-gender-identity.txt>. Último acesso em: 05 de outubro de 2013.

determinados por discursos mantenedores de relações de dominação social centrados na construção da heterossexualidade como norma – a construção da identidade de MRM tem o intuito de contribuir para um enriquecimento dos estudos sobre esse grupo, na medida em que o conhecimento científico que se tem sobre essas mulheres ainda é pouco representativo, se comparado aos avanços que os estudos de gêneros já realizaram no que tange as investigações em torno dos homossexuais masculinos, por exemplo. As mulheres lésbicas (e ainda mais as bissexuais) ainda são sub-representadas tanto politicamente, no seio do próprio movimento LGBT[12], quanto nos estudos feministas brasileiros, que ainda se focam no estudo de mulheres brancas e heterossexuais (BILA, 2009). No caso da região sul baiana, especificamente nas cidades de Ilhéus e Itabuna onde esta pesquisa foi realizada, região marcada por uma história e por uma cultura extremamente ricas, que atraiu e ainda atrai o olhar e o interesse de turistas e pesquisadores de todo o tipo e todo o lugar, não fui capaz de encontrar nenhuma pesquisa científica que investigasse qualquer aspecto relacionado à homossexualidade e/ou bissexualidade feminina, de forma que este trabalho desempenha um papel importante no que tange a dar visibilidade e voz a estas mulheres que vivem e se relacionam nesta região, adicionando aos estudos de gênero o conhecimento de sua realidade social e de seus pontos de vista.

[12] A alteração do termo GLBT para LGBT foi aprovada na I Conferência Nacional GLBT realizada em Brasília, em 2008, a fim de dar maior visibilidade para as lésbicas por entender que elas são sub-representadas politicamente dentro do próprio movimento e também de aproximar o termo brasileiro do termo predominante em vários outros países.

*“À medida que a anatomia deixa de ser o destino, a identidade sexual cada vez mais se torna uma questão de estilo de vida.” (GIDDENS, 1993, p. 217).*

# *Primeira Parte: Modernidade e Identidade. Algumas Perspectivas Sobre a Época Contemporânea*

# Capítulo 1 – Modernidade Tardia, Era da Informação e Modernidade Líquida

## 1 - Giddens e a relação tempo/espaço na modernidade tardia

Giddens, em As Consequências da Modernidade (1991), promove uma análise institucional da modernidade com ênfase cultural e epistemológica, com intuitos de comprovar o argumento de que, longe de estarmos passando pelo limiar de uma nova era, em que o que se conhece como modernidade se encerra e tem-se o início ao que vários autores denominam de “pós-modernidade”, estamos, na realidade, alcançando um período em que as consequências da modernidade estão se tornando mais radicalizadas e universalizadas do que jamais foram anteriormente. Este momento histórico de radicalização da modernidade, Giddens denomina de alta modernidade ou modernidade tardia. Suas concepções acerca da modernidade têm seu ponto de partida no que ele denomina uma interpretação “descontinuísta” do desenvolvimento social moderno. Com isso, ele pretende afirmar que as instituições sociais modernas são únicas, diferentes de todos os tipos de ordem tradicional. Assim, captar a natureza dessa descontinuidade é primordial para uma análise do que a modernidade realmente é, assim como para diagnosticar suas consequências para o tempo presente.

Giddens identifica três descontinuidades que separam as instituições sociais modernas de toda e qualquer ordem social tradicional que tenha existido anteriormente. São elas: 1) ritmo da mudança: a rapidez da mudança em condições de modernidade é extrema; 2) escopo da mudança: as transformações sociais da modernidade penetram através de toda a superfície da terra; 3) natureza intrínseca das instituições modernas: algumas formas sociais modernas simplesmente não se encontram em períodos históricos precedentes (Exemplos: os sistemas políticos do Estado-Nação e a transformação completa em mercadoria de produtos e trabalho assalariado). O extremo dinamismo e o escopo globalizante das instituições modernas, assim como a natureza de suas descontinuidades em relação às culturas tradicionais derivam de três conjuntos de fatores: a “separação entre tempo e espaço”; o “desencaixe dos sistemas sociais” e a “apropriação reflexiva do conhecimento” (GIDDENS, 1991, p. 25).

A “separação entre tempo e espaço” é a condição do distanciamento tempo-espaço de escopo indefinido, que fornece uma base para sua recombinação em relação à atividade social, criando estruturas histórico-mundiais genuínas de ação e experiência; é a condição do processo de desencaixe. Para melhor compreendermos como esta recombinação ocorre na modernidade tardia, voltemos brevemente ao mundo pré-moderno. Todas as culturas pré-modernas possuíam formas de calcular o tempo e todas elas o faziam a partir da vinculação do tempo com o lugar: o “quando” era quase universalmente vinculado ao “onde”, ou identificado através de ocorrências naturais regulares. Foi a invenção do relógio mecânico e sua difusão generalizada a partir do final do século XVIII o ponto chave para a separação tempo-espaço: “O relógio expressava uma dimensão uniforme do tempo ‘vazio’ quantificado de maneira que permitisse a designação precisa de ‘zonas’ do dia (a ‘jornada de trabalho’, por exemplo)” (GIDDENS, 1991, p. 26). Assim, o tempo se manteve conectado com o espaço (e o lugar) até quando a uniformidade de mensuração do tempo via relógio mecânico correspondeu à uniformidade na organização social do tempo. Giddens afirma que esta transformação coincide com a expansão da modernidade e só foi completa no século XX, sendo a padronização dos calendários em escala mundial um dos aspectos mais importantes deste fenômeno.

> O advento da modernidade arranca crescentemente o espaço do tempo fomentando relações entre outros “ausentes”, localmente distantes de qualquer situação dada ou interação face a face. Em condições de modernidade, o lugar se torna cada vez mais *fantasmagórico*: isto é, os locais são completamente penetrados e moldados em termos de influências sociais bem distantes deles. O que estrutura o local não é simplesmente o que está presente na cena; a “forma visível” do local oculta as relações distanciadas que determinam sua natureza. (GIDDENS, 1991, p. 27).

Deste modo, o rompimento entre tempo e espaço é fundamental para o dinamismo da modernidade, pois é a condição principal para o processo de desencaixe, quer dizer, do “‘deslocamento’ das relações sociais de contextos locais de interação e sua reestruturação através de extensões indefinidas de tempo-espaço” (GIDDENS, 1991, p. 29). Há dois tipos de mecanismos de desencaixe intrinsecamente envolvidos no processo de desenvolvimento das instituições

modernas: a criação das “fichas simbólicas” (meios de intercâmbio que podem circular independentemente de qualquer característica dos indivíduos que lidam com eles ou dos lugares pelos quais circula) e o estabelecimento de “sistemas peritos” (“sistemas de excelência técnica ou competência profissional que organizam grandes áreas dos ambientes material e social em que vivemos hoje” (GIDDENS, 1991, p. 35)), tomados em conjunto, são chamados de “sistemas abstratos”. Um tipo de ficha simbólica essencial para o desencaixe da atividade econômica moderna é o dinheiro, sendo ele compreendido independentemente da forma pelo qual é representado, podendo assumir a forma de papel ou pura informação armazenada em um computador. O dinheiro possibilita a realização de transações entre agentes amplamente separados no tempo e no espaço, como é o que ocorre a todo o momento nas transações dos mercados financeiros globais, como veremos posteriormente com Castells, ao se referir ao modo de desenvolvimento informacional em exercício atualmente.

Já os sistemas peritos são mecanismos de desencaixe porque, assim como as fichas simbólicas, removem as relações sociais das imediações do contexto local. Referem-se a sistemas de excelência técnica ou competência profissional que organizam grandes áreas dos ambientes materiais e sociais em que vivemos hoje. Deste modo, ambos os tipos de mecanismos de desencaixe pressupõem, embora também promovam a separação entre tempo e espaço como condição de distanciamento que eles realizam. Algo que Giddens frisa é que ambos implicam uma atitude de confiança. Esta pode ser definida como a crença na credibilidade de uma pessoa ou sistema, tendo em vista um dado conjunto de resultados ou eventos, em que uma crença expressa uma fé na probidade ou amor de um outro, ou na correção de princípios abstratos (conhecimento técnico, por exemplo). Na modernidade, a confiança existe em um contexto de crença de que a atividade humana é criada socialmente, e não pela natureza das coisas e por influência divina, de forma que há uma alteração da percepção da determinação da contingência que faz com que os imperativos morais humanos, as causas naturais e o acaso reinem em lugar das cosmologias religiosas de outrora.

Por fim, temos a última fonte dominante de dinamismo da modernidade: a “apropriação reflexiva do conhecimento”. Giddens afirma que uma característica fundamental da modernidade não é apetite pelo novo por si só, mas a suposição da

reflexividade indiscriminada, que inclui a reflexão sobre a natureza da própria reflexão. A reflexividade na modernidade subverte a razão, pelo menos onde a razão é vista como ganho de conhecimento certo. A reflexão trazida pelas ciências sociais é fundamental à reflexividade da modernidade como um todo, pois a revisão crônica das práticas sociais à luz do conhecimento sobre essas práticas é parte do próprio tecido das instituições modernas. Dentro das ciências sociais, a sociologia ocupa o papel principal na reflexividade da modernidade, uma vez que sua reflexão sobre a vida social moderna é a mais generalizada entre todas as demais: “A modernidade é ela mesma profunda e intrinsecamente sociológica” (GIDDENS, 1991, p. 49).

Os discursos, conceitos, teorias e descobertas das ciências sociais continuamente “circulam dentro e fora” daquilo de que tratam; eles reestruturam reflexivamente seu objeto, ele próprio tendo aprendido a pensar sociologicamente[13]. O autor afirma que, a partir disso, podemos identificar como falsa a tese de que mais conhecimento sobre a vida social é igual a um maior controle sobre o nosso destino, isso porque 4 conjuntos de fatores filtram o conhecimento reflexivamente aplicado à atividade social: a) poder diferencial: indivíduos ou grupos se apropriam mais do conhecimento especializado do que outros; b) papel dos valores: valores e conhecimentos se vinculam e se influenciam mutuamente, de forma que as mudanças valorativas são dependentes das inovações na orientação cognitiva criadas por pontos de vistas cambiantes sobre o mundo social; c) o impacto das consequências não-pretendidas: o conhecimento sobre a vida social transcende as intenções daqueles que o aplicam para fins transformativos; d) a circulação do conhecimento social na hermenêutica dupla: o conhecimento reflexivamente aplicado às condições de reprodução do sistema altera intrinsecamente as circunstancias às quais ele originalmente se referia. Deste modo, o conhecimento reivindicado por observadores peritos reúne-se ao seu objeto, alterando-o.

Enfim, depois de ter reconstruído brevemente as principais linhas argumentativas de Giddens a respeito do que ele considera as características centrais da modernidade atual, ou seja, da modernidade tardia, é interessante apontar aqui as críticas que ele formula aos defensores da chamada pós-

[13] Daí a importância não apenas acadêmica, mas também política, de estudos que discutam e problematizem as concepções de mundo, comportamento e dilemas sociais daqueles indivíduos cujas identidades são ainda estigmatizadas, como é o caso das minorias raciais, indígenas, sexuais, entre outras.

modernidade, na medida em que o direcionamento de suas críticas fortalece o seu próprio ponto de vista: o de que ainda não ultrapassamos a época moderna, mas estamos vivendo a radicalização de suas características.

> Ao que se refere comumente a pós-modernidade? Afora o sentido geral de se estar vivendo em período de nítida disparidade do passado, o termo com frequência tem um ou mais dos seguintes significados: descobrimos que nada pode ser conhecido com alguma certeza, desde que todos os “fundamentos” preexistentes da epistemologia se revelaram sem credibilidade; que a “história” é destituída de teleologia e consequentemente nenhuma versão de “progresso” pode ser plausivelmente defendida; e que uma nova agenda social e política surgiu com a crescente proeminência de preocupações ecológicas e talvez de novos movimentos sociais em geral. (GIDDENS, 1991, p. 52).

O primeiro argumento a ser criticado é o de que nenhum conhecimento sistemático a respeito das ações ou inclinações humanas ou do desenvolvimento social é possível. A ruptura com a aceitação de fundamentos que se origina no pensamento filosófico a partir de meados do século XIX pode ser melhor compreendido como a “modernidade vindo a entender-se a si mesma” (GIDDENS, 1991, p. 54), ao invés da sua superação como tal. A cultura ocidental em geral surgiu em um contexto religioso que enfatizava a teologia e a obtenção da graça de Deus. Dessa forma, não é surpreendente que a defesa da razão desagrilhoada em vez de remover, remodele as ideia do providencial. Um tipo de certeza foi substituído por outra e a providência divina deu lugar ao progresso providencial. Em vez desses desenvolvimentos nos levarem para “além da modernidade”, eles nos proporcionaram uma compreensão mais plena da reflexividade inerente à própria modernidade.

No que se refere à característica referente ao “fim da história”, Giddens explica que a história não tem uma forma intrínseca e nem uma teleologia total; uma pluralidade de histórias pode ser escrita e estas não podem ser ancoradas com referência a um ponto arquemediano (como a direção evolucionária). Giddens defende que todas essas características da pretensa pós-modernidade são tão diferentes das perspectivas centrais do Iluminismo que chegam a justificar a concepção de que ocorreram transições de longo alcance. Contudo, as disjunções que tomaram lugar devem, ao contrário, serem vistas como resultantes da auto-

elucidação do pensamento moderno, conforme os remanescentes da tradição e das perspectivas providenciais são descartados. O suposto declínio gradual da hegemonia global ocidental, para este autor, é uma das principais influências do pensamento pós-moderno. O “declínio do Ocidente” refere-se a uma concepção cíclica da mudança histórica, na qual a civilização moderna é vista simplesmente como uma civilização regionalmente localizada entre outras que a precederam em outras épocas e áreas do mundo, cujos poderes sobre as demais regiões do mundo tem se enfraquecido.

Contudo, Giddens é enfático ao afirmar que a civilização moderna não é apenas mais uma civilização entre outras. O controle declinante do ocidente sobre o resto do mundo não é resultado de uma diminuição do impacto das instituições modernas, mas, ao contrário, é o resultado de sua disseminação global. Em outras palavras, é o resultado da globalização, que não distingue mais os países ocidentais dos outros em outras partes, como também argumenta Castells, como analisaremos em seguida. É por isso que Giddens esclarece que a radicalização da modernidade é tão perturbadora e tão significativa: seus traços mais iminentes – a dissolução do evolucionismo, o desaparecimento da teleologia histórica, o reconhecimento da reflexividade meticulosa, constitutiva, junto com a evaporação da posição privilegiada do Ocidente nos levaram a um novo e inquietante universo social de experiência que, embora não seja pós-moderno, nos permite ver “mais do que uns poucos relances da emergência de modos de vida e formas de organização social que divergem daquelas criadas pelas instituições modernas” (GIDDENS, 1991, p. 58).

A respeito do último tópico defendido pelos favoráveis ao conceito de pós-modernidade, a ascensão de novos movimentos sociais e a criação de novas agendas políticas, Giddens concorda que eles sejam de fato importantes. Contudo, como esse assunto exige a compreensão das questões em torno do surgimento da intimidade e da autoidentidade, deixarei essas questões para serem trabalhadas no Capítulo 3 desta Primeira Parte, onde reconstruirei o ponto de vista de Giddens a respeito dos novos movimentos sociais e de suas políticas reivindicatórias.

Assim como para Giddens, a transformação da relação com o tempo também é, para Castells, um dos elementos fundamentais para a compreensão da modernidade tardia. Ressaltam-se as proposições de Giddens, em que ele afirma

que o tempo, como repetição da rotina diária, está no cerne do capitalismo industrial e do estatismo (modo de produção cujo controle do excedente fica nas mãos dos detentores do poder estatal). No capitalismo industrial e no estatismo, o tempo é linear, irreversível, mensurável e previsível. Contudo, nas sociedades atuais, as sociedades que Castells afirma estar na era da informação, há uma transformação fundamental entre a relação tempo/espaço. Vejamos agora como a era da informação assim como a separação tempo-espacial é analisada por Castells para, deste modo, entender melhor a grande transformação social e econômica que caracteriza a época atual.

## 2- A Globalização e as sociedades em rede

Castells define os últimos 25 anos do século XX como marcados por intensas transformações tecnológicas e produtivas que deram origem a uma nova forma de sociedade, denominada por ele de “sociedades em rede”:

> A revolução da tecnologia da informação e a reestruturação do capitalismo introduziram uma nova forma de sociedade, a sociedade em rede. Essa sociedade é caracterizada pela globalização das atividades econômicas decisivas do ponto de vista estratégico; por sua forma de organização em redes; pela flexibilidade e instabilidade do emprego e a individualização da mão de obra. Por uma cultura de virtualidade real construída a partir de um sistema de mídia onipresente, interligado e altamente diversificado. E pela transformação das bases materiais da vida – o tempo e o espaço – mediante a criação de um espaço de fluxos e de um tempo intemporal como expressões das atividades e elites dominantes. Essa nova forma de organização social, dentro de sua globalidade que penetra em todos os níveis da sociedade, está sendo difundida em todo o mundo, do mesmo modo que o capitalismo industrial e seu inimigo univitelino, o estatismo industrial, foram disseminados no século XX, abalando instituições, transformando culturas, criando riqueza e induzindo a pobreza, incitando a ganância, a inovação e a esperança, e ao mesmo tempo impondo o rigor e instalando o desespero. Admirável ou não, trata-se na verdade de um mundo novo (CASTELLS, 2010, p. 17).

Iniciarei esta parte do trabalho apresentando a revolução da tecnologia da informação que Castells define como o ponto de partida para que possamos compreender a complexidade das transformações em curso nas sociedades em

rede e a criação desta nova organização social que está sendo difundida em todo o globo terrestre e gerando transformações inéditas. Para começar, é necessário salientar que Castells, apesar de ser considerado herdeiro da tradição marxista, adverte não acreditar em uma relação determinista entre transformações tecnológicas e processos sociais, afirmando, ao contrário, que a tecnologia não determina a sociedade, "a tecnologia *é* a sociedade, e a sociedade não pode ser entendida ou representada sem suas ferramentas tecnológicas" (CASTELLS, 1999, p. 25). Essa revolução da tecnologia da informação que marca as profundas transformações econômicas e sociais analisadas por Castells teve início em um período histórico de reestruturação global do capitalismo, a partir da década de 1980, para o qual foi uma ferramenta básica. Para compreender esta revolução, antes é preciso distinguir analiticamente e apontar a inter-relação empírica entre os conceitos de modos de produção e modos de desenvolvimento.

O primeiro é caracterizado pelo princípio estrutural de apropriação e controle do excedente produtivo que, no caso do capitalismo, é determinado pela separação entre produtores e seus meios de produção, pela transformação do trabalho em mercadoria e pela posse privada dos meios de produção com base no controle do capital, que é o excedente transformado em *commodity*. O modo de produção capitalista busca a maximização do excedente apropriado pelo capital a partir do controle privado sobre os meios de produção e circulação. Já os modos de desenvolvimento "são os procedimentos mediante os quais os trabalhadores atuam sobre a matéria para gerar o produto" (CASTELLS, 1999, p. 34), determinando a quantidade e a qualidade do excedente produzido.

No caso do industrialismo, que é o modo de desenvolvimento do capitalismo industrial, a fonte principal de produtividade está na introdução de novas fontes de energia, assim como na capacidade de descentralização de seu uso no decorrer dos processos de produção e circulação. Para Castells, no modo de desenvolvimento mais recente, o informacional, "a fonte de produtividade acha-se na tecnologia de geração de conhecimentos, de processamento da informação e de comunicação de símbolos" (CASTELLS, 1999, p. 35). Entretanto, conhecimento e informação são elementos primordiais em qualquer modo de desenvolvimento, uma vez que todo processo produtivo sempre se baseia em alguma forma de conhecimento. Sendo assim, o que caracteriza a especificidade do modo informacional de

desenvolvimento é “a ação de conhecimentos sobre os próprios conhecimentos como principal fonte de produtividade”, ou seja, há uma realimentação cíclica entre as “fontes de conhecimentos tecnológicos e a aplicação da tecnologia para melhorar a geração de conhecimentos e o processamento da informação” (CASTELLS, 1999, p. 35).

Em outras palavras, enquanto o industrialismo objetiva a maximização da produção, o informacionalismo é voltado para o desenvolvimento tecnológico que, embora possa resultar em maior produtividade por unidade de insumos, tem como função principal a busca por conhecimentos e informação. Deste modo, embora seja distinta da economia industrial, a economia informacional não se opõe a ela, mas, ao contrário, a aprofunda tecnologicamente, mediante a incorporação de conhecimentos e informação em todos os processos de produção material e distribuição, a partir de um avanço intenso em alcance e escopo da esfera da circulação.

Castells explica que a tecnologia produtiva não se restringe às esferas dominantes da sociedade onde foram organizadas, mas se expandem por todas as estruturas e relações sociais, de forma que o informacionalismo modela toda a esfera de comportamento social, inclusive, a comunicação simbólica, gerando novas formas históricas de interação, controle e transformação social. Assim, o importante neste processo é compreender como ocorre a interação real entre modo de produção capitalista e o modo informacional de desenvolvimento, gerando, a partir da década de 1980, esse novo sistema econômico e tecnológico chamado por Castells de capitalismo informacional.

É a crise do modelo keynesiano de crescimento capitalista no início da década de 1970 que levou as empresas e governos a se engajarem em um processo de reestruturação que objetiva aumentar a lucratividade e a produtividade, a partir da busca de novos mercados e internalização da produção, mediante a utilização de novas tecnologias da informação e da comunicação. Essa movimentação tornou-se possível por meio de políticas governamentais deliberadas. Na visão deste autor, a economia global não foi criada por uma ação espontânea dos mercados, mas a partir da interação entre governos, mercados e instituições financeiras, todos agindo em nome dos mercados – ou do que eles acreditavam que eles fossem. É assim que a partir da década de 1980 há uma expansão do comércio internacional, quando

empresas norte-americanas, européias e japonesas pressionam pela abertura dos mercados mundiais, ao mesmo tempo em que protegem os seus.

Mas a globalização econômica completa pôde acontecer graças às novas tecnologias da comunicação e da informática:

> A informática foi essencial para o funcionamento de uma teia mundial de transporte rápido e de alta capacidade de bens e pessoas, estabelecidas por transportes aéreos, linhas de navegação trans-oceância, estradas de ferro e auto-estradas. (...) E, em fins da década de 1990, a Internet tornou-se a espinha dorsal tecnológica de novo tipo de empresa global, a empresa em rede. (CASTELLS, 1999, p. 178).

Vale lembrar que empresa em rede é definida por “aquela forma específica de empresa cujo sistema de meios é constituído pela intersecção de segmentos de sistemas autônomos de objetivos” (CASTELLS, 1999, p. 232). O desempenho de uma rede depende da conectividade, que é a capacidade estrutural de facilitar a comunicação sem ruídos entre os seus componentes, e da coerência, que é o compartilhamento de interesses entre os objetivos da rede e seus componentes. Deste modo, a rede passa a ser a forma organizacional por excelência da nova economia global. E isso ocorre porque “a empresa em rede concretiza a cultura da economia informacional/global: transforma sinais em commodities, processando conhecimentos”. (CASTELLS, 1999, p. 233).

Entretanto, tecnologia e administração não foram capazes de desenvolver, sozinhas, a economia global. Os governos, principalmente dos países mais ricos, e suas instituições internacionais auxiliares, como o Fundo Monetário Internacional, o Banco Mundial e a Organização Mundial do Comércio foram os agentes decisivos da geração da economia informacional. O alicerce da globalização foi construído por 3 políticas inter-relacionadas: 1) desregulamentação das atividades econômicas domésticas; 2) liberalização do comércio e dos investimentos internacionais e 3) privatização das empresas públicas. Estas políticas foram implementadas nos EUA na década de 1970, na Inglaterra no início da década de 1980 e se tornaram o padrão normal do sistema econômico internacional na década de 1990. Assim,

> Depois de constituída tal rede, qualquer nó que se desconecte é simplesmente ignorado, e os recursos (capital, informações, tecnologia, bens, serviços, mão-de-obra qualificada) continuam a

> fluir no resto da rede. Qualquer indivíduo que se afaste da economia global acarreta custos elevadíssimos: a devastação da economia em curto prazo e o bloqueio do acesso às fontes de desenvolvimento. (CASTELLS, 1999, p. 188-189).

Ao contrário de Giddens e da maior parte das teorias sociais que afirmam o domínio do espaço pelo tempo, Castells defende a hipótese de que é o espaço que organiza o tempo na sociedade em rede. O espaço não é o reflexo da sociedade, ele é a própria sociedade: o “espaço é o suporte material de práticas sociais de tempo compartilhado (CASTELLS, 1999, p. 500). Uma vez que, na sociedade em rede, os fluxos (de capital, da informação, de tecnologia, de interação organizacional, de imagens, sons e símbolos) dominam a vida econômica, política e simbólica, Castells defende que neste tipo de sociedade há uma nova forma espacial que caracteriza as práticas sociais: o espaço de fluxos. “O espaço de fluxos é a organização material das práticas sociais de tempo compartilhado que funcionam por meio de fluxos”, e os fluxos são “as sequências intencionais, repetitivas e programáveis de intercâmbio e interação entre posições fisicamente desarticuladas, mantidas por atores sociais nas estruturas econômicas, política e simbólica da sociedade” (CASTELLS, 1999, p. 501).

O espaço de fluxos é a forma material de suporte de processos e funções dominantes na sociedade informacional, ou seja, por ser dominante significa que “são procedimentos de organizações e instituições cuja lógica interna desempenha um papel estratégico na formulação das práticas sociais e da consciência social para a sociedade em geral” (CASTELLS, 1999, p. 501). Vale ressaltar que o espaço de fluxos não é a única lógica espacial das nossas sociedades. Mas é a lógica espacial dominante, pois é a lógica espacial dos interesses e das funções dominantes. Não é apenas estrutural, mas também é concebida e implementada por atores sociais:

> A articulação das elites e a segmentação e desorganização da massa parecem ser os mecanismos gêmeos de dominação social em nossas sociedades. O espaço desempenha papel fundamental nesse mecanismo. Em resumo: as elites são cosmopolitas, as pessoas são locais. O espaço de poder e riqueza é projetado pelo mundo, enquanto a vida e a experiência das pessoas ficam enraizadas em lugares, em sua cultura, em sua história. Portanto, quanto mais uma organização social baseia-se em fluxos aistóricos, substituindo a lógica de qualquer lugar especifico, mais a lógica do poder global escapa ao controle sociopolítico das sociedades

> locais/nacionais historicamente específicas. (CASTELLS, 1999, p. 505).

O que Castells está afirmando é que os espaços de fluxos dominantes no mundo globalizado alteram as noções tradicionais de tempo. Assim, mesmo o tempo inaugurado pelo industrialismo, o tempo linear, irreversível e previsível está sendo cada vez mais fragmentado atualmente. Mas com isso ele não pretende dizer que estamos apenas vivendo uma relativização do tempo de acordo com os contextos sociais; é algo mais profundo do que isso: o que o capitalismo informacional tem feito é uma mistura de tempos que cria um universo eterno, não cíclico, não linear, mas aleatório: um tempo intemporal. Contudo, antes de adentrarmos na questão do que significa o tempo intemporal e como ele se desenvolve, é importante frisar que, para Castells, a transformação do tempo não influi em todos os processos, agrupamentos sociais e territórios de nossas sociedades, apesar de afetar todo o globo. O tempo intemporal é a forma dominante que emerge do tempo social na sociedade em rede, uma vez que o espaço de fluxos não anula a existência de lugares. Como visto acima, isso ocorre porque a dominação social se exerce por meio da inclusão seletiva e da exclusão de funções e pessoas em estruturas temporais e espaciais diferentes.

Mas o que seria o tempo intemporal, essa forma de temporalidade dominante nas sociedades em rede? Discorre Castells, o tempo intemporal “ocorre quando as características de um dado contexto, ou seja, o paradigma informacional e a sociedade em rede causam confusão sistêmica na ordem sequencial dos fenômenos sucedidos naquele contexto”. (CASTELLS, 1999, p. 556). Essa confusão se constitui pela compressão da ocorrência dos fenômenos, visando à instantaneidade, ou pela introdução de descontinuidade aleatória na sequência, que produz um tempo não diferenciado, equivalente à eternidade. Exemplos de fenômenos característicos da sociedade em rede que causam a confusão sistêmica na ordem temporal são as transações de capital realizadas em fração de segundos, a flexibilização da jornada de trabalho, tempo de serviço variável, indeterminação do ciclo de vida (relacionado à eliminação definitiva dos limites do fundamento biológico contido neste conceito graças ao desenvolvimento de diversas tecnologias, como a contraceptiva. Está relacionada ao que Giddens chama de sexualidade plástica, a ser trabalhada mais à frente) e a cultura do tempo virtual.

Deste modo, o tempo intemporal pertence ao espaço de fluxos; é o espaço que modela o tempo em nossas sociedades, invertendo uma tendência histórica dos dois últimos séculos, quando o domínio do tempo e o controle do ritmo colonizaram o espaço no movimento de industrialização realizados pelo industrialismo e estatismo. Agora, os fluxos induzem tempo intemporal. Mas os lugares ainda estão presos ao tempo. O espaço de fluxos estrutura a temporalidade em lógicas diferentes e até mesmo contraditórias, dependendo da dinâmica temporal. Desordena a sequência de eventos e os torna simultâneos, levando a sociedade a uma efemeridade eterna.

> O espaço de lugares múltiplos, espalhados, fragmentados e desconectados exibe temporalidades diversas, desde o domínio mais primitivo dos ritmos naturais até a estrita tirania do tempo cronológico. Funções e indivíduos selecionados transcendem o tempo, ao passo que atividades depreciadas e pessoas subordinadas suportam a vida enquanto o tempo passa. Embora a lógica emergente da nova estrutural social vise a contínua suplantação do tempo como uma sequência ordenada de eventos, a maioria da sociedade em um sistema global interdependente permanece à margem do novo universo. A intemporalidade navega em um oceano cercado por praias ligadas ao tempo, de onde ainda se podem ouvir os lamentos de criaturas a ele acorrentadas (CASTELLS, 1999, p. 559).

Com efeito, vemos então, que espaço e tempo estão sendo transformados pelos espaços de fluxo e pelo tempo intemporal na era da informação. As funções dominantes são organizadas em redes próprias do espaço de fluxos que as ligam no mundo inteiro, mas também fragmentam pessoas e funções subordinadas no espaço de lugares múltiplos, feitos de lugares crescentemente segregados e desconectados um dos outros. Castells afirma que a “construção social das novas formas dominantes de espaço e tempo desenvolve uma meta-rede que ignora as funções não essenciais, os grupos sociais subordinados e os territórios desvalorizados”. (CASTELLS, 1999, p. 573). Forma-se, assim, um distanciamento significativo entre esta metarrede e a maior parte das pessoas, lugares e atividades do mundo, que não compreendem a sua lógica. Elas não deixam de existir, mas simplesmente ficam de fora da produção do valor, dos códigos culturais e das decisões do poder.

Por fim, estamos falando de uma transformação qualitativa grandiosa da experiência humana. Castells afirma que a Era Moderna, associada à Revolução

Industrial e ao triunfo da razão, presenciou o domínio da Natureza pela Cultura, distinguindo-se do tempo em que os códigos de organização social expressavam a luta pela sobrevivência perante as intempéries da Natureza. Atualmente, a Humanidade adentra em um novo estágio em que a Cultura refere-se à Cultura, tendo suplantado a natureza a ponto de ela ser renovada artificialmente como mais uma forma cultural (que é o objetivo do movimento ambiental: reconstruir a natureza como uma forma cultural ideal). Vivemos em um modelo verdadeiramente cultural de interação e organização social e por isso é que a informação é o principal elemento da nossa organização social, e os fluxos de mensagens e imagens entre as redes constituem o ordenamento básico da nova estrutura social. Em vez de termos chegado ao fim da história, Castells explicita que chegamos ao começo dela: isso se a entendermos como o momento em que, após milênios de batalha com a Natureza, alcançamos pela primeira vez, um nível de conhecimento e organização social que nos permitirá viver em um mundo predominantemente social. Contudo, para ele, esse não é um momento necessariamente animador, porque “finalmente sozinhos em nosso mundo de humanos, teremos de nos olhar no espelho da realidade histórica. E talvez não gostemos da imagem refletida” (CASTELLS, 1999, p. 574).

## 3 - Modernidade líquida e Identidade Fluida

Bauman também empreende uma análise das transformações sociais, políticas e culturais que marcam o estágio atual da modernidade, chamada por ele de modernidade líquida, transformações que afetam profundamente a identidade dos sujeitos que navegam nessa época líquido-moderna. Para ele, a forma como estes sujeitos vivenciam a própria identidade é afetada pela fragmentação do Estado-Nação, decorrente do processo de globalização, imprimindo uma grande transitoriedade e fluidez na percepção que eles têm de si mesmos, o que marca uma importante diferença da formação da identidade no capitalismo industrial, delimitando características históricas importantes para a compreensão da contemporaneidade.

De acordo com ele, a identidade é a tarefa de alcançar o impossível; isso significa que esta tarefa não pode ser alcançada em tempo real, quer dizer, é uma tarefa para ser realizada na plenitude do tempo, na infinidade. Na modernidade

líquida, o pertencimento a uma identidade não tem a garantia da solidez de uma rocha, mas é algo negociável e revogável, ao contrário do tipo de pertencimento que têm aqueles sujeitos que vivem nas “comunidades de vida e de destino”, que são aqueles tipos de comunidades cujos membros “vivem juntos numa ligação absoluta”, onde o pertencimento a ela é uma condição sem alternativa. Ao contrário, a questão da identidade só surge quando os indivíduos são expostos àquelas “comunidades” “fundidas unicamente por idéias ou por uma variedade de princípios”, e estas só existem devido à existência uma grande variedade de ideias e princípios em torno dos quais se desenvolvem uma infinidade de diferentes “comunidades”, e a existência dessa enorme variedade de ideias e princípios é que torna necessário ao sujeito fazer comparações, escolhas, reconsiderar as escolhas já feitas, tentar conciliar demandas contraditórias e muitas vezes incompatíveis (BAUMAN, 2005, p. 17).

Em uma época como a que vivemos hoje, a qual Bauman chama de “líquido-moderna”, poucos de nós são expostos a apenas uma “comunidade de idéias e princípios” de cada vez, de forma que a maioria de nós precisa lidar com a questão da coerência entre as suas múltiplas facetas identitárias e sua consistência com o passar do tempo. Assim, a fragilidade e a provisoriedade eterna da identidade são fatos recentes e incontestáveis, fatos estes que precisam ser problematizados e considerados por qualquer um que decida debruçar-se sobre este território movediço.

> a “identidade” só nos é revelada como algo a ser inventado, e não descoberto; como algo de um esforço, “um objetivo”; como uma coisa que ainda se precisa construir a partir do zero ou escolher entre alternativas e então lutar por ela e protegê-la lutando ainda mais – mesmo que, para que esta luta seja vitoriosa, a verdade sobre a condição precária e eternamente inconclusa da identidade deva ser, e tenda a ser, suprimida e laboriosamente oculta. (BAUMAN, 2005, p. 21).

Nascida como ficção, a identidade precisou de muita coerção e convencimento para se tornar uma realidade. Seu nascimento coincide com a criação do Estado moderno; o intuito era legitimar a exigência de subordinação incondicional dos indivíduos perante este último. Bauman mostra a relação de mútua dependência entre Estado e nação: o primeiro buscava a obediência de seus indivíduos

representando-se como a concretização do futuro da nação, ao mesmo tempo em que esta última precisava de uma autoridade que garantisse sua unidade e um destino compartilhado, selecionando as tradições, dialetos, modos de vida e leis em torno de algo que desse coerência a uma comunidade nacional; “a ‘naturalidade’ do pressuposto de que ‘pertencer-por-nascimento’ significava, automática e inequivocamente, pertencer a uma *nação* foi uma convenção arduamente construída – a aparência de ‘naturalidade’ era tudo menos ‘natural’ (BAUMAN, 2005, p. 29). As leis do Estado passavam então por cima de todas as identidades comunitárias que viessem a ameaçar a identidade nacional em nome da unidade do Estado-nação.

Bauman adverte que a modernidade substituiu os estados pré-modernos (cujas identidades eram determinadas pelo nascimento, proporcionando pouco espaço para que surgisse para as pessoas o questionamento do “quem sou?”) pelas classes, fazendo com que as identidades tornassem tarefas que os indivíduos tivessem que desempenhar por meio de suas biografias. Havia uma trajetória bem demarcada para cada classe social e poucas dúvidas quanto à forma de vida que devia se viver para se enquadrar em sua classe, como também não havia o medo de que os sinalizadores para cada classe fossem alterados. O caminho era longo, claro e estável. Fazer da identidade uma tarefa de uma vida inteira e não uma atribuição de ascendência de sangue dada de uma vez por todas como na era pré-moderna foi, para Bauman, um ato de libertação da inércia dos costumes tradicionais, das autoridades imutáveis, das rotinas preestabelecidas e das verdades inquestionáveis. E essa liberdade nova foi seguida por uma confiança nova e sem precedentes em si mesmo e nos outros, assim como nos méritos das outras pessoas, que recebeu o nome de “sociedade”: “em sua sabedoria coletiva, na confiabilidade de suas instruções, na durabilidade de suas instituições” (BAUMAN, 2005, p. 56). Para ter a coragem de assumir riscos e ter a coragem de fazer escolhas, essa tripla confiança é necessária: confiança em si mesmo, nos outros e na sociedade. É preciso acreditar que é seguro confiar nas escolhas feitas socialmente, assim como é preciso acreditar na estabilidade do futuro. Mas na modernidade líquida, a sociedade deixa de ser um árbitro confiável para se tornar outro jogador, cheio de artimanhas surpreendentes.

Assim, chegamos aos problemas atuais de identidade. Eles surgem do abandono/pouco empenho da aplicação das ancoras sociais da identidade nacional,

ou da ineficácia de seu fomento em que isto é tentado. Ao perder as ancoras sociais que os faziam parecer natural e inegociável, os indivíduos passam a buscar desesperadamente outras fontes de identificação a que possam se sentir pertencentes: “No admirável mundo novo das oportunidades fugazes e das seguranças frágeis, as identidades ao estilo antigo, rígidas e inegociáveis, simplesmente não funcionam.” (BAUMAN, 2005, p. 33). Mas o que são essas âncoras sociais às quais se refere Bauman e que uma vez abandonadas justificam a fragmentação e a pulverização da identidade nacional em uma infinidade de novas identidades? E quais as razões que determinam seu abandono?

A globalização e a crise do Estado de bem-estar social são, de acordo com ele, os responsáveis pelo que ele chama de colapso da hierarquia (genuína ou postulada) das identidades. Esta hierarquia é composta pelos elementos atribuídos tradicionalmente aos indivíduos como definição de identidade: raça, gênero, país ou local de nascimento, família e classe social. A globalização significa a perda do interesse do Estado em manter uma união sólida e inabalável com a nação. Não mais monitoradas, protegidas e revigoradas pelas instituições ligadas ao Estado-nação, antes o responsável por manterem as hierarquias ou graus de identidades com o mesmo formato ao longo do tempo, elas ganharam livre curso, cabendo a cada indivíduo a responsabilidade por sua manutenção e continuidade, sendo por isso muito mais difícil mantê-las sólidas e duráveis. O processo de desmonte do modelo fordista de acumulação e produção em massa, rígido e centralizado, e a consequente flexibilização do capital e do trabalho que transferiu a maior parte de sua mão de obra e capital aos mercados globais, fez com que o Estado tivesse menos necessidade de garantir a manutenção da identidade nacional estritamente definida, contínua e desprovida de ambiguidade.

> O Estado-nação, como já mencionamos, não é mais o depositório natural da confiança pública. A confiança foi exilada do lar em que viveu durante a maior parte da história moderna. Agora está flutuando à deriva em busca de abrigos alternativos – mas nenhuma das alternativas oferecidas conseguiu até agora equiparar-se, como porto de escala, à solidez e aparente “naturalidade” do Estado-nação. (BAUMAN, 2005, p. 51).

A globalização retira das mãos do estado o controle sobre a economia nacional, influenciada pelas correntes financeiras globais, e os direitos políticos que ele pode

garantir são limitados e circunscritos pelas demandas do livre mercado neoliberal desregulado, enquanto que os direitos sociais garantidos pelo falido Estado de bem-estar social são substituídos pela atribuição individual do dever de cuidar de si mesmo. Assim, nos termos de Bauman, os infelizes marinheiros da modernidade líquida não encontram mais abertos os grandes portos onde costumavam atracar para se sentirem seguros, tendo agora que construir e cercar os pequenos refúgios onde podem ancorar suas frágeis identidades. As identidades ganharam livre curso para serem montadas e remontadas a partir de seus próprios recursos e ferramentas individuais, não mais sofrendo as interferências do Estado-nação.

Assim, a debilidade do conjunto de crenças que mantém unidos os membros de uma sociedade politicamente organizada abre espaço para a riqueza e a diversidade dos novos signos identitários que emergem na era líquido-moderna: étnicos, históricos, religiosos, sexuais, linguísticos, estéticos etc. Esse processo de "liquefação" das estruturas e instituições sociais que garantiam a constituição do Estado-nação é o que Bauman denomina de transição de uma fase "sólida" da modernidade para uma fase "fluida" ou líquida. E ele chama de fase fluida porque é características dos "fluidos" não manterem a forma por muito tempo e, a menos que se derramem em um recipiente apertado, continuam mudando de forma sob a influencia até mesmo das menores forças.

Na modernidade fluida, é tarefa de cada um moldar a sua própria identidade, mas nesse caso, a tarefa de um construtor de identidade não é se chegar a uma imagem final já dada de antemão, mas sim ir experimentando com os recursos que já possui, avaliando quais pontos se pode alcançar com estes recursos e se esses pontos merecem os esforços para serem alcançados: "A tarefa de um construtor de identidade é, como diria Lévi-Strauss, a de um *bricoleur*, que constrói todo tipo de coisas com o material que tem à mão..." (BAUMAN, 2005, p. 55). Para a maioria dos habitantes do líquido mundo moderno, se apegar a uma identidade coesa, solidamente construída e firmemente fixada se tornou um fardo, uma limitação da liberdade de escolha condenada pelos meios de comunicação, pelos especialistas em problemas humanos, pelos líderes políticos, ou seja, por quase todas as autoridades do momento. Para elas, flutuar nas oportunidades mutáveis e de curta duração é a atitude mais correta e promissora, considerando fracasso ou inferioridade social não nadar nesta onda.

No entanto, é preciso atentar para os dramas sociais que a modernidade líquida tende a gerar em seus navegadores:

> Em um mundo em que o desprendimento é praticado como uma estratégia comum da luta pelo poder e da auto-afirmação, há poucos pontos firmes da vida, se é que há algum, cuja permanência se possa prever com segurança. (...) O pensamento e, mais ainda, os compromissos e as obrigações de longo prazo parecem, de fato, “sem sentido”. Pior ainda, parecem contraproducentes, realmente perigosos, um caminho tolo a seguir, um lastro que precisa ser atirado ao mar e que teria sido melhor, afinal de contas, nem ter sido trazido a bordo. (BAUMAN, 2005, p. 74);

Neste momento histórico em que vivemos, Bauman afirma que lutamos veemente para termos a segurança que só os laços e os vínculos com compromisso podem nos oferecer, mas rejeitamos esses vínculos, chamando-os de antiquados, repressores e engessados; tememos esses compromissos não menos do que a insegurança que sua falta gera: precisamos de “relacionamentos aos quais possamos referir-nos no intuito de definirmos a nós mesmos”, nos avisa Bauman, precisamos desses relacionamentos “pelo benefício da coesão e da lógica de nosso próprio ser”. (BAUMAN, 2005, p. 75).

O seu diagnóstico a respeito da era líquido-moderna é o mesmo feito por Richard Sennett em A Corrosão do Caráter (2000). Para este autor, a atual organização flexível do trabalho e do tempo exige dos indivíduos certas características de caráter necessárias para que eles tenham êxito no novo regime flexível, sendo a primeira delas a ausência de apego temporal, de longo prazo, que possibilite ao indivíduo destruir tudo o que ele já fez em favor das demandas imediatas. A segunda dessas características é a confiança de permanecer em meio à fragmentação, visto que o crescimento econômico hoje não se dá de forma ordenada, burocraticamente planejada.

Outra característica que Sennett destaca é que o risco se transforma, neste regime, em um teste de caráter: o que importa é fazer o esforço, arriscar a sorte, pois ficar parado é sinal de fracasso, ficar firme é ser deixado de fora. Essa ideologia incentiva os indivíduos a correrem risco, mesmo que racionalmente isso tenda a levar ao fracasso. O risco passa a ser algo estritamente relacionado à juventude, por isso altamente valorizado: “flexibilidade equivale a juventude; rigidez, a idade”

(SENNETT, 2000, p. 110). A nova mentalidade flexível atribui às idades avançadas esquemas mentais inflexíveis e pouca energia física para acompanhar as demandas do novo regime de trabalho flexível. Na nova ordem, as aptidões acumuladas pelo tempo são relacionadas à paralisia dos velhos sistemas burocráticos e, por isso, desvalorizadas. O resultado é a ansiedade pessoal com o tempo, uma característica fundamental do novo capitalismo. A apreensão com o tempo é criada em um clima que enfatiza o risco constante; ela fica ainda maior quando as experiências passadas parecem não servir mais como guia para o presente. Afirma Sennett, o pior é que essa apreensão com o tempo não é apenas um preconceito institucional, mas está gravada mais fundo em nós: “A passagem dos anos parece esvaziar-nos. Nossa experiência parece uma citação vergonhosa. Essas convicções põem em risco nosso senso de valor pessoal, mais pela inexorável passagem do tempo do que pela decisão de jogar” (SENNETT, 2000, p. 115).

Para Sennett, essas novas demandas por um caráter flexível são determinadas por um novo regime de poder que se assenta em 3 bases: 1) reinvenção descontínua de instituições, 2) especialização flexível de produção e 3) concentração sem centralização. A primeira consiste em uma “reengenharia” constante das instituições em favor do desmembramento das hierarquias piramidais da era fordista, um rompimento decisivo com este passado com intuito de provar ao mercado que a empresa pode mudar rapidamente sua estrutura para se adequar às rápidas e voláteis demandas que ele exige. Sennett mostra que a “reengenharia” é muito mais uma ideologia do que uma operação lucrativa: a curto prazo os retornos lucrativos recebidos pelos acionistas são um grande incentivo para a reestruturação produtiva, mas a longo prazo o que mais se vê é fracasso nos lucros.

A 2) especialização flexível de produção tem como ingrediente principal deixar que as mudanças demandadas pelo mundo externo determinem a estrutura interna das instituições, de modo que estas buscam se adaptar às mudanças incessantes, em vez de esforçar-se por controlá-las. A especialização flexível é a antítese da velha linha de produção do sistema fordista, que passa a ser substituída por ilhas de produção especializada, cujo funcionamento é viável devido à alta tecnologia que permite a rapidez nas comunicações e tomadas de decisão. Contudo, Sennett alerta que o regime flexível é tão político quanto econômico, citando como exemplo desta afirmação as diferenças entre as políticas econômicas dos países avançados,

agrupadas em dois modelos, o modelo do Reno (Holanda, Alemanha, França) e o modelo Anglo-americano (Grã-Bretanha e EUA), cujas diferenças são centradas na relação entre mercado e Estado. O primeiro pode ser tão flexível quanto o segundo, a diferença são as escolhas políticas feitas: nos regimes do Reno, sindicatos de trabalhadores dividem o poder com a administração, enquanto o governo proporciona assistência social. Este modelo tende a por fim nas mudanças econômicas quando estas prejudicam os mais pobres. No Anglo-americano, dá-se mais espaço ao capitalismo de livre mercado e tende-se a seguir as mudanças na organização do trabalho, mesmo quando os trabalhadores pagam o preço. No primeiro caso, a consequência é mais desemprego, embora haja pouco aumento da distância salarial. No segundo caso, o resultado da política econômica é baixo desemprego, mas enorme desigualdade salarial. Assim, Sennett conclui que “a operação da produção flexível depende de como uma sociedade define o bem comum”, quer dizer, os males enfrentados dependem daquilo que se busca como bem (SENNETT, 2000, p. 63).

O terceiro pilar do regime flexível, a 3) concentração sem centralização tem em seu favor a afirmação de que descentraliza o poder, dando às pessoas nas categorias inferiores mais controle sobre suas atividades. Sennett assegura que esta afirmativa é falsa, pois o que ocorre é que a operação de comando é transmitida em uma estrutura que não possui mais a clareza de uma pirâmide, de forma que a apenas uma mudança na forma como é exercido o controle. Este é exercido agora contestação da velha ordem burocrática não significa menos estrutura institucional, através da sobrecarga de uma variedade de pequenos grupos de trabalhos descentralizados, onde cada unidade tem a liberdade de cumprir da maneira que prefere as metas de produção delegadas a cada uma delas. Ocorre que dificilmente as organizações flexíveis estabelecem metas de fácil cumprimento, de maneira que, em geral, “as unidades são forçadas a produzir ou ganhar muito mais do que está em suas capacidades imediatas” (SENNETT, 2000, p. 65) e o esforço é no sentido de forçá-las cada vez mais, exercendo sobre elas uma pressão que vem da alta administração da instituição. Isso significa uma dominação ao mesmo tempo forte e informe.

Assim, estas 3 bases do regime flexível encontram na estrutura da organização do tempo no local de trabalho a sua fusão**.** As organizações flexíveis estão fazendo

experiências com o chamado **“**flexitempo”, em que o dia de trabalho é um mosaico de pessoas trabalhando em diferentes horários e até mesmo em locais diferentes. Apesar de prometer maior liberdade do que a organização do trabalho fordista, Sennett revela que o flexitempo está, na realidade, imbuído de uma nova forma de controle. Ele significa o domínio íntimo da instituição. O trabalhador do flexitempo controla onde vai realizar o trabalho, mas não tem mais controle sobre o processo de trabalho em si. Sennett certifica, por meio de inúmeros estudos por ele citados, que a supervisão do trabalho muitas vezes é maior e mais minuciosa para os trabalhadores ausentes do local de trabalho do que para aqueles que se encontram no escritório.

Assim, é uma substituição de uma forma de submissão ao poder, a presencial, por outra, a eletrônica. O trabalho é fisicamente descentralizado, mas o poder sobre o trabalhador é mais direto. O tempo para esses indivíduos não se libertou da jaula de ferro, mas ficou sujeito a novos controles: o tempo da flexibilidade é o tempo de um novo poder. Como vimos mais acima, essa nova relação com o tempo gera uma apreensão e uma ansiedade que fica gravado fundo naqueles que são submetidos a essa lógica, corroendo o seu “caráter”, gerando insegurança e dificuldades de estabelecer compromissos, laços afetivos estáveis, relações de confiança, mimando a capacidade de traçar metas e planos a longo prazo, pondo em risco o senso de valor pessoal dos trabalhadores do regime flexível.

Vemos assim, que a análise institucional do novo regime flexível realizada por Sennett casa-se perfeitamente com os diagnósticos de Bauman a respeito da identidade dos indivíduos pertencentes à fase fluida do capitalismo moderno: a “liquefação” ou flexibilização das estruturas e instituições sociais do antigo modelo econômico e do Estado de bem-estar social criou um ambiente social “desregulamentado, fragmentado, indefinido, indeterminado, imprevisível, desconjuntado e amplamente incontrolável” (BAUMAN, 2005, p. 93). Podemos perceber também que este diagnóstico feito por Sennett sobre o processo de reestruração produtiva do capital é o mesmo fenômeno que Castells está chamado de surgimento do modo de desenvolvimento informacional, que traz consigo os espaços de fluxos e o tempo intemporal, como vimos acima. Ou seja, todos os quatro autores, incluindo Giddens, estão apontando a existência de transformações fundamentais na organização temporal na contemporaneidade, com enormes

consequências na construção das identidades dos indivíduos. Portanto, as experiências com o flexitempo descritas por Sennett e a consequente “corrosão do caráter” que estes processos geram são os resultados do estabelecimento do capitalismo informacional.

Para Bauman, o resultado destes processos é a fluidez da identidade na modernidade líquida: “Estar em movimento, antes um privilégio e uma conquista, não é mais, portanto, uma questão de escolha: agora se tornou um ‘*must*’. Manter-se em alta velocidade, antes uma divertida aventura, transforma-se em uma tarefa exaustiva”. (BAUMAN, 2005, p. 38). Neste processo, a construção da identidade assume a forma de uma experimentação infindável, em que o indivíduo assume uma identidade em um momento, mas depara-se com muitas outras ainda não testadas o aguardando na esquina, esperando por sua escolha: “As identidades são para usar e exibir, não para armazenar e manter” (BAUMAN, 2005 p. 96). Eles “portam” identidades prontas para serem despidas e substituídas a qualquer momento. É por esse motivo que a era líquido-moderna é geradora de grande ansiedade:

> Embora possa parecer estimulante no curto prazo, cheio de promessas e premonições vagas de uma experiência ainda não vivenciada, flutuar sem apoio num espaço pouco definido, num lugar teimosamente, perturbadoramente, “nem-um-nem-outro”, torna-se a longo prazo uma condição enervante e produtora de ansiedade. Por outro lado, uma posição fixa dentro de uma infinidade de possibilidades também não é uma perspectiva atraente. (BAUMAN, 2005, p. 35).

A ansiedade perturbadora que a experiência líquido-moderna gera nos indivíduos muitas vezes, deságua em conflitos violentos que têm como impulso a luta contra a dissolução e a fragmentação da identidade individual que, com a decadência da identidade nacional, como vimos, tornou-se uma tarefa individual. Bauman denuncia que as batalhas de identidade não podem concretizar sua tarefa de identificação sem destruir e segregar, mais do que unir. A chamada “ressurgência do nacionalismo” nada mais é, de acordo com ele, do que efeito do processo de erosão da soberania nacional que gera uma crise social causada pela perda dos meios convencionais de proteção coletiva, resultando em uma insegurança generalizada, em que pessoas desorientadas, confusas e assustadas pela instabilidade e transitoriedade do mundo que habitam buscam na “comunidade” um

refúgio em meio ao caos. A criação de bodes expiatórios, dos inimigos da comunidade, é parte fundamental deste processo, pois a criação do “outro” serve para fortalecer a unidade interna da “comunidade de amigos”. A violência é importante também porque torna o outro inequivocamente diferente de mim, “então, ao destruí-la, podia-se ter a esperança de estar eliminando o agente poluidor que havia ofuscado as distinções e, assim, recriar um mundo ordenado em que todos sabem quem são e as identidades deixaram de ser frágeis, vagas e instáveis” (BAUMAN, 2005, p. 65).

Podemos dizer que, atualmente, o ressurgimento do fundamentalismo (incluindo o religioso) é a extensão deste mesmo processo. Ao invalidar antecipadamente todas as proposições concorrentes e recusar o diálogo com dissidentes, ele instaura um sentimento de certeza e elimina todas as dúvidas do código de comportamento simples e de fácil absorção que funciona como antídoto contra a insegurança e a proteção dentro dos muros impenetráveis que os isola do caos que reina para além deles. Bauman afirma que o fundamentalismo religioso atinge particularmente a parcela miserável da população, destituída da dignidade humana, a “subclasse” que está fora do espaço social onde as identidades são buscadas, construídas, escolhidas ou refutadas. Essa população tem sua individualidade negada, não reconhecida, não tem o direito de manifestar suas preferências, sendo oprimida por identidades impostas “por outros – identidades que eles próprios se ressentem, mas não têm permissão de abandonar nem das quais conseguem se livrar. Identidades que estereotipam, humilham, estigmatizam...” (BAUMAN, 2005, p.44).

Assim, em um pólo da hierarquia global emergente esta a subclasse, cujo acesso à escolha da identidade é negada e, no outro pólo, está a elite global que pode escolher e se destituir de suas identidades mais ou menos à vontade. A “maioria de nós”, afirma Bauman, “paira desconfortavelmente entre esses dois pólos, sem jamais ter certeza do tempo de duração de nossa liberdade de escolher o que desejamos e rejeitar o que nos desagrada” (BAUMAN, 2005, p. 44), assombrados pelo medo de que nossos esforços fracassem por escassez de recursos ou por falta de determinação e nos seja atribuída por outros uma identidade intrusa e indesejada. Assim, podemos dizer que, também para Bauman, assim como para Castells, a liberdade de viver de forma fluida a identidade é privilégio de alguns

poucos escolhidos que, por pertencerem a sua situação econômica bastante privilegiada, podem, assim como afirma Sennett sobre “os governantes do reino flexível” reunidos em Davos para o Fórum Econômico Mundial que, por sua situação econômica privilegiada, podem habitar “confortavelmente a desordem econômica” do capitalismo flexível (SENNETT, 2000, p. 176)) habitar confortavelmente o mundo líquido das identidades instáveis e inconstantes. Sua concepção a respeito da “subclasse” tem afinidade com a forma como Jessé Souza (2003) percebe a subcidadania em modernidades periféricas como a brasileira, pois este também aponta para o fato da “ralé estrutural” estar fora do espaço social onde as lutas por identidade e reconhecimento social são travadas, restando a cada indivíduo desta classe a batalha individual (e quase sempre fracassada) para resistir à atribuição a uma identidade estigmatizada.

## 4 – O Brasil na Era da Informação

Tendo compreendido os componentes fundamentais que caracterizam, no ponto de vista de Giddens, Castells e Bauman, as transformações econômicas, sociais, culturais e políticas do desenvolvimento atual da modernidade, imprimindo novas formas de organização social que tendem a se espalhar em escala global, atingindo mesmo países emergentes como o Brasil, agora se faz necessário compreender de que maneira a sociedade brasileira se situa neste novo cenário mundial. Em outras palavras, tentarei construir agora, em linhas gerais, a forma como a modernização econômica e o processo de globalização são esquematizados pelas particularidades históricas e culturais brasileiras, imprimindo em nosso país um padrão efetivo de modernização, embora periférico.

Como vimos, a inovação tecnológica e a transformação organizacional com enfoque na flexibilidade foram elementos garantidores da eficiência e rapidez da reestruturação[14] econômica do capitalismo a partir da década de 1970 em favor do informacionalismo. Esta atingiu diferentemente as diversas regiões do globo de acordo com suas especificidades históricas, culturais e institucionais, mas apesar das especificidades locais, o fato é que todas elas são afetadas pelo capitalismo

[14] A reestruturação a qual fala Castells é o mesmo processo identificado por Sennett como regime flexível.

informacional. Castells é claro ao afirmar que uma teoria da sociedade informacional deve estar atenta à particularidade histórica/cultural de cada nação, assim como deve estar atenta às semelhanças estruturais referentes a um paradigma econômico e tecnológico compartilhado por todas elas. Falando sobre as especificidades no processo de desenvolvimento informacionalista, Castells menciona o Brasil, dizendo que ele passa, ainda no final da década de 1990, por um desenvolvimento em alta velocidade em direção ao capitalismo informacional. Hoje em dia, não resta dúvida da consolidação deste modo de desenvolvimento entre nós:

> Mas o Japão, tanto quanto a Espanha, a China, o Brasil e os EUA são e serão, ainda mais no futuro, sociedades informacionais, pois os principais processos de geração de conhecimentos, produtividade econômica, poder político/militar e a comunicação via mídia já estão profundamente transformados pelo paradigma informacional e conectados às redes globais de riqueza, poder e símbolos que funcionam sob essa lógica (CASTELLS, 1999, p. 38).

Assim, este processo de reestruturação pelo qual passa o capitalismo em todo o mundo gera uma interdependência global das economias, apresentando uma forma nova de relação entre economia, Estado e sociedade, tendo o Estado um papel fundamental na medida em que expressa e organiza as forças sociais dominantes em um espaço geográfico e em uma época determinados, seja interrompendo, seja promovendo, seja liderando a inovação tecnológica. No caso do Brasil, desde Vargas até a atual gestão do Partido dos Trabalhadores, o Estado se apresenta como o principal agente promotor da modernização, estimulando e liderando a iniciativa privada em direção ao industrialismo e, posteriormente, em favor do florescimento do capitalismo informacional em território nacional.

Dessa forma, o Brasil também passa pelo processo de inovação tecnológica e transformação organizacional com enfoque na flexibilidade que caracteriza a reestruturação econômica do capitalismo em direção à era informacional. A generalização e o alcance dos espaços de fluxos, o desenvolvimento tecnológico trazido pelo informacionalismo, a consolidação da empresa em rede e das tecnologias digitais entre nós (mesmo entre a população mais pobre[15]), tais como o

[15] Pesquisa recente divulgada pelo IBGE referente ao ano de 2011 aponta que brasileiros com renda mensal de até um salário mínimo são 38% dos internautas do país. As informações constam na Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (Pnad) referentes ao ano de 2011. Neste mesmo ano,

uso de diversos equipamentos eletrônicos que permitem o acesso à Internet e, consequentemente, a obtenção imediata e simultânea a todo tipo de informação, alterando a relação tempo/espaço, como vimos acima, é apenas um exemplo claro deste fato. Por outro lado, no que tange à especificidade histórica e cultural da sociedade brasileira, acredito que os estudos realizados por Souza (2003) nos ajudam a elencar alguns elementos importantes para a compreensão de nossa particularidade, de modo a nos permitir entender de que forma esta especificidade se articula aos mecanismos organizacionais característicos do capitalismo informacional, fazendo do Brasil uma das mais importantes economias do mundo, mas onde o crescimento econômico convive com talvez a maior desigualdade social do planeta.

Souza, a partir de uma leitura da obra de Florestan Fernandes (1978) e de Carvalho Franco (1997), descreve os efeitos e consequências socioeconômicas provenientes da implantação e consolidação do capitalismo periférico no Brasil. Florestan Fernandes, por abordar a situação de abandono e marginalização econômica e social dos ex-escravos na cidade de São Paulo, evidencia o despreparo de grande parte dessa camada da população aos novos princípios morais da ordem capitalista. Carvalho Franco, por outro lado, nos dá todo um arcabouço para incluir 2/3 da população nacional do século XIX, o “povo-massa” ou a “plebe rural”, como diria Oliveira Vianna, nesta grande massa de homens e mulheres livres mas excluídos da ordem competitiva do século XX. Essa massa de despossuídos, não cabendo nas estreitas ambições econômicas e políticas dos grupos e classes que serão suportes da modernização molecular e encapuzada, segue despreparada para as novas condições socioeconômicas, inútil para ocupar qualquer papel significativo na nova ordem capitalista. Em 1930, após um lento processo da conscientização da necessidade de um projeto consciente e refletido de modernização autônoma e nacional, a revolução encapuzada sede lugar a um gigantesco esforço de modernização que eleva extraordinariamente o patamar de reprodução de Mercado e Estado no Brasil.

---

a internet chegou a 46,5% (77,7 milhões de pessoas) dos brasileiros maiores de 10 anos (a pesquisa não incluiu o acesso à internet por telefones *smartphones* e nem *tablets*, o que nos leva a concluir que se esses aparelhos fossem contados, o acesso seria ainda maior). A mesma pesquisa indica que em 2011, cerca de 69% do total da população brasileira possui aparelhos celulares. Fonte: <http://g1.globo.com/tecnologia/noticia/2013/05/38-dos-internautas-ganham-ate-um-salario-minimo-no-brasil-diz-ibge.html>. Último acesso em: 16 de maio de 2013.

O Estado reformador de 1930 que lança as bases da extraordinária elevação dos alicerces de produção, agora chefiados pela industrialização, correspondeu à inclusão de amplos setores antes excluídos, como foi o caso dos setores médios e trabalhadores urbanos. Ao mesmo tempo, para o destino da grande massa de inadaptados ao mercado competitivo, chamada provocativamente por Souza de “ralé estrutural”, abandonada à própria sorte, este processo significou um novo padrão de institucionalização, especificamente periférico, de produção de cidadania e subcidadania. Tem-se então a redefinição do destino daquela população de dependentes, antes agregados e escravos, hoje todos formalmente livres e igualmente condenados pelas pré-condições sociais à condição de miséria e dependência extremas: a naturalização da desigualdade em condições impessoais de dominação própria às modernidades periféricas.

Cabe esclarecer, portanto, de que maneira a consolidação do capitalismo instaura um novo padrão de institucionalização que traz em sua lógica a redefinição das possibilidades de qualificação e desqualificação social. O novo padrão de dominação que se instaura através das instituições modernas aqui presentes hierarquizará as relações pessoais segundo princípios impessoais e intransparentes. A concepção de que exista nestas instituições uma hierarquia valorativa que classifica os homens em “dignos” e “não-dignos”, superiores e inferiores socialmente nos leva a perceber que a “neutralidade” dessas instituições é ilusória e ideológica. A base desta hierarquia é a produtividade e a utilidade do indivíduo na sociedade. Deste modo, é considerado “digno” aquele que possui as disposições que caracterizam o “*habitus* primário” do sujeito produtivo: disciplina, flexibilidade, concentração, autocontrole, responsabilidade por si, cálculo prospectivo, um conjunto de capacidades que propiciam a incorporação de conhecimentos que possibilitem a inserção nos diversos setores da hierarquia produtiva do capitalismo (SOUZA, 2003). Com isso, Souza quer designar um *habitus* que detenha um conjunto de precondições psicossociais que reflita na esfera da personalidade a vigência da economia emocional e das precondições cognitivas para um desempenho requerido pelas demandas do papel de produtor e assim refletindo diretamente no papel de cidadão, em um contexto de capitalismo moderno (SOUZA, 2003, p. 170).

Já no caso de um *habitus* que, de alguma forma, prescinda das características do *habitus* primário, teremos o caso de um *habitus* marcado pela precariedade. É desta noção que Souza designa por "*habitus* precário", o *habitus* da "ralé estrutural", que se define por aqueles setores que não foram capazes de uma objetiva adaptação às novas demandas produtivas e sociais da modernidade. Grande parte da peculiaridade da ralé estrutural em distinção à burguesia está no fato de possuir menor grau de conhecimento introjetado ao corpo. Devido ao fato da ralé estrutural ser caracterizada pelo uso exclusivo do corpo que preconceitos são difundidos por toda sociedade acerca de certas ocupações, quando não marginais, com menor grau de técnica e investimento cultural embutido (FREITAS; LUNA, 2006, p. 332).

A generalização das precondições sociais e políticas do que se reconhecerá intersubjetivamente como um indivíduo útil e produtivo e, por isso, "digno" é o que envolve a noção de um "*habitus* primário". No "*habitus* primário" o que está em jogo é a incorporação pelos indivíduos das disposições fundamentais para a sua inserção no mercado de trabalho qualificado que faz com que ele se torne um indivíduo produtivo e um cidadão "digno". O sentido de "dignidade" compartilhado pelas classes que lograram homogeneizar a economia emocional de seus membros é o fundamento do reconhecimento social infra e ultrajurídico na modernidade. A dimensão da dignidade alcança um patamar visivelmente importante na medida em que permite a eficácia social da regra jurídica da igualdade e com isto a noção moderna de cidadania (SOUZA, 2003, p.166).

Assim, esta enorme classe social, a ralé estrutural, imprime sua marca em toda a estrutura social brasileira, influenciando o funcionamento de todas as instituições, sejam elas de caráter político, econômico ou social. Ela ocupa massivamente as instituições públicas (ensino básico, jurídicas, saúde, etc) afetando drasticamente seu funcionamento, imprimindo uma funcionalidade a estas instituições que fogem aos papéis declarados oficialmente como seu dever ou responsabilidade. Contudo, é a invisibilidade social desta classe que garante sua perpetuação histórica e imprime os contornos seletivos de nossa modernização: para Souza, é a não percepção analítica e, consequentemente, política, desta classe que imprime nossa marca histórica e que faz com que os nossos conflitos e mazelas sociais sejam percebidos como fruto de um "Estado corrupto" ou de "uma elite má" que ninguém consegue definir coerentemente. Assim, "A modernidade de países como o Brasil é 'deficiente',

seletiva e periférica porque jamais foi realizado aqui um esforço social e político dirigido e refletido de efetiva equalização de condições sociais das classes inferiores” (SOUZA, 2009, p. 401).

Dessa forma, a existência massiva desta classe é fundamental para a análise da particularidade histórica e cultural de nossa realidade social. Ela é determinante também para a compreensão da construção da identidade sexual, visto que a posição de classe de cada indivíduo influi (mediante ao acesso diferencial que cada classe possui ao capital econômico e, principalmente, ao capital cultural) diretamente nas possibilidades de acesso à pluralidade de representações discursivas existentes na sociedade, uma vez que pode propiciar maior conhecimento da diversidade cultural pela circulação em diversos campos sociais e acesso a novos saberes e concepções de mundo, aumentando o leque de possibilidades identitárias e a complexidade da construção da identidade. A questão da influência da posição de classe (e do acesso ao capital cultural) sobre a construção da identidade sexual será retomando nas Considerações Finais deste trabalho, na medida em que se apresente necessário para a análise das identidades sexuais das entrevistadas.

# Capítulo 2- Sexualidade, Identidade e Diferença

## 1 - Sobre Identidade e Diferença

A identidade está no centro do debate e do interesse da vida pública na atualidade. A centralidade deste conceito advém da sua importância no contexto atual dos novos movimentos sociais centrados na “política da identidade”, como é o caso dos movimentos de defesa dos direitos das minorias étnicas e raciais, religiosas, do meio ambiente e das identidades sexuais e de gênero, estas últimas, foco do interesse deste trabalho. A problemática primordial que instiga as discussões sobre o conceito de identidade, presente tanto no interior dos movimentos sociais quanto no meio acadêmico, gira em torno das definições essencialistas ou não-essencialistas deste conceito, pendendo o debate, atualmente, ao menos no meio acadêmico, em favor das concepções identitárias não-essencialistas, como é o caso das análises de Castells, Giddens e Bauman, já apresentadas no capítulo anterior quando foram desenvolvidos alguns pontos de suas perspectivas teóricas sobre modernidade e identidade, mas que serão aprofundados no Capítulo 3. Estas concepções não-essencialistas a respeito da identidade advogam em favor não apenas da construção social e cultural das identidades, quer dizer, da negação de qualquer atribuição de essência para as mesmas, como também em favor da instabilidade e mutabilidade das identidades:

> Essa concepção aceita que as identidades não são nunca unificadas; que elas são, na modernidade tardia, cada vez mais fragmentadas e fraturadas; que elas não são, nunca, singulares, mas multiplamente construídas ao longo de discursos, práticas, posições que podem se cruzar ou ser antagônicos. As identidades estão sujeitas a uma historicização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação. (HALL, 2012, p. 108).

Stuart Hall, um dos mais importantes teóricos da identidade, enfatiza a fluidez da identidade e, baseando-se no conceito de *différance* de Jacques Derrida, afirma que ela se constrói a partir da diferença e que seu significado nunca é fixo (HALL, 2012, p. 108). Identidade e diferença são interdependentes e partilham uma característica importante: são o resultado de atos de criação linguísticas, ou seja,

não são essenciais, não são elementos que existem por aí e que estão à espera de serem revelados. Ao contrário, são criaturas do mundo social e cultural produzidas por todos nós no contexto das relações sociais e culturais. É apenas pelos atos linguísticos que identidade e diferença são criadas. De acordo com Saussure, os elementos (ou signos) que constituem a língua não têm sentido se considerados isoladamente, sendo inteligíveis apenas em relação a outros elementos ou signos. É o caso do aspecto gráfico ou fonético do signo “vaca”, por exemplo. Este signo, “vaca”, só adquire sentido numa cadeia de outras marcas gráficas ou fonéticas que são diferentes dele, não havendo nada de intrínseco a este signo gráfico ou fonético que remeta àquela coisa que reconhecemos como sendo uma vaca. A palavra “vaca” é então apenas uma maneira conveniente e abreviada de dizer “isto não é um cavalo”, “não é um lago”, “isto não é uma bola” e assim sucessivamente. “Em outras palavras, a língua não passa de um sistema de diferenças” (SILVA, 2012, p. 78).

Deste modo, a identidade e a diferença não podem ser compreendidas fora do sistema de significação em que adquirem sentido. Contudo, é preciso reforçar novamente a ideia de que a linguagem não é nunca fixa e estável, mas sim uma estrutura cambiante. Isso ocorre porque o signo é sempre uma marca, um traço que está no lugar de outra coisa, que pode ser um objeto concreto, um conceito ligado a um objeto conceito ou um conceito abstrato. O signo, então, não coincide com a coisa ou o conceito; estes últimos não estão presentes no signo; o signo não é uma presença. Derrida afirma, entretanto, que o signo carrega sempre não apenas o traço daquilo que ele substitui, mas também o traço daquilo que ele não é, quer dizer, o traço da diferença. Com isso ele quer dizer que nenhum signo pode ser reduzido a si mesmo, ou seja, à identidade, mas que esta sempre traz em si o traço da diferença. Para exemplificar isto, vejamos a seguinte declaração de identidade “sou brasileiro”. Esta identidade contém em si o traço do outro, da diferença, pois traz em si o “não sou espanhol”, “não sou português” e assim por diante.

Sendo assim, faz parte da característica da linguagem conter em si a ilusão de ver no signo a presença do referente, da coisa a que se refere:

> Essa ‘ilusão’ é necessária para que o signo funcione como tal: afinal, o signo está no lugar de alguma outra coisa. Embora nunca plenamente realizada, a promessa da presença é parte integrante da idéia do signo. Em outras palavras, podemos dizer, com Derrida, que a plena presença (da ‘coisa’, do conceito) no signo é

> indefinidamente adiada. É também a impossibilidade dessa presença que obriga o signo a depender de um processo de diferenciação, de diferença, como vimos anteriormente (SILVA, 2012, p. 79).

Em suma, o signo é caracterizado pelo adiamento e pela diferença, sendo o processo de significação, consequentemente, sempre indeterminado, incerto e vacilante. Da mesma maneira, a identidade e a diferença cultural também assim o são, visto serem definidas em parte por meio da linguagem. No exemplo já citado da afirmação da identidade “sou brasileiro”, vimos que esta identidade não pode ser compreendida fora do processo de produção simbólica e discursiva, já que “ser brasileiro” não possui referente fixo, não é um substancia absoluta que exista antes da linguagem. Ela só tem sentido quando compreendida em relação a uma cadeia de significação constituída por outras identidades nacionais que também não são fixas ou naturais. Logo, tanto quanto a linguagem a qual dependem, diferença e identidade são instáveis e indeterminadas (SILVA, 2012).

## 2- O poder de dizer quem é o Diferente

Como vimos acima, identidade e diferença são o resultado de um processo de produção simbólica e discursiva caracterizado pela instabilidade e pelo adiamento eterno do significado. Contudo, algo que precisa ser enfatizado é que este processo de adiamento e diferenciação linguísticos está completamente imbuído de relações de poder, ou seja, está muito longe de uma pura relação simétrica. Muito mais do que simplesmente definidas, a identidade e a diferença são impostas e disputadas. E o que se disputa é o poder de definir a identidade e de marcar a diferença: em outras palavras, a disputa é pela prerrogativa de dizer qual é (ou quais são) a (s) identidade (s) legítima (s) e quem é que dela (s) difere (m), ou seja, quem não se enquadra a essa (s) identidade (s). Nessa disputa pela identidade está envolvida também uma disputa mais ampla pelos bens materiais e simbólicos da sociedade, pois a afirmação da identidade e a enunciação da diferença traduzem os desejos dos diferentes grupos de garantir o acesso privilegiado aos recursos sociais: “Afirmar a identidade significa demarcar fronteiras, significa fazer distinções entre o que fica dentro e o que fica fora” (SILVA, 2012, p. 82). Quem detém o poder de afirmação da

identidade e enunciação da diferença, possui o poder de organizar todo o mundo social a partir de seus interesses de dominação:

> Fixar uma determinada identidade como a norma é uma das formas privilegiadas de hierarquização das identidades e das diferenças. A normalização é um dos processos mais sutis pelos quais o poder se manifesta no campo da identidade e da diferença. Normalizar significa eleger – arbitrariamente – uma identidade específica como o parâmetro em relação ao qual as outras identidades são avaliadas e hierarquizadas. Normalizar significa atribuir a essa identidade todas as características positivas possíveis, em relação às quais as outras identidades só podem ser avaliadas de forma negativa. A identidade normal é 'natural', desejável, única. A força da identidade normal é tal que ela nem sequer é vista como *uma* identidade, mas simplesmente como *a* identidade. (SILVA, 2012, p. 83).

É o que ocorre com a identidade sexual heterossexual nas sociedades ocidentais, percebida como normal e natural, em detrimento da identidade sexual homossexual, esta sim vista como "sexualizada", como diferente. Quanto mais forte é a norma, menos visível ela é, quer dizer, maior o processo de naturalização e menor é a percepção social das bases sociais de seu poder. Contudo, da mesma forma que a definição da identidade depende da diferença, a definição daquilo que é normal é completamente dependente da definição do anormal. O que é considerável natural e desejável depende daquilo que é considerado abjeto e antinatural. Um não faz sentido sem o outro.

Ocorre então que a definição da identidade depende de sistemas de significação, que são culturais e sociais, que lhe atribuam sentido. Nos termos da teoria social, a identidade e a diferença estão estreitamente relacionadas a sistemas de representação ou práticas discursivas, e é porque elas são produzidas dentro e não fora do discurso que é "preciso compreendê-las como produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas"**.** (HALL, 2012, p. 109). Vale ressaltar que as análises atuais sobre a identidade e a diferença se baseiam nas interpretações pós-estruturalistas que negam a noção clássica de representação e suas conotações mentalistas associadas a uma suposta interioridade psicológica, como se a representação fosse uma capacidade psicológica inata ao ser humano. Ao contrário, para as abordagens pós-estruturalistas, a representação é percebida

apenas em sua dimensão significante; como qualquer sistema de significação, a representação é uma forma de atribuição de sentido linguístico e cultural e por isso arbitrário e vinculado a relações de poder (SILVA, 2012). Representar significa definir e atribuir identidade e quem tem o poder de representar tem o poder de definir a identidade.

Como veremos mais adiante, teóricos e teóricas feministas e pós-estruturalistas como Michel Foucault, Judith Butler e Beatriz Preciado irão nos mostrar como as identidades sexuais e de gênero são construídas e fixadas por padrões de poder que se fundamentam na definição da heterossexualidade como norma. Tais autores e autoras promovem uma crítica ao suposto caráter “natural”, fixo e imutável das identidades sexuais e de gênero, buscando analisar de que forma elas são fixadas pelos mecanismos de poder.

## 3- “Heterossexualidade compulsória” ou heteronormatividade e construção das identidades a partir da diferença sexual

Durante anos, os estudos feministas se centraram na tentativa de compreender o significado de “ser” do gênero feminino, buscando analisar o lugar de subordinação das mulheres em relação aos homens nas relações sociais entre os gêneros, além de reconstruir a história das instituições produtoras e reprodutoras das relações de dominação heterossexuais e androcêntricas, apontando os efeitos econômicos, políticos e sociais que estas relações produzem e reproduzem.

Atualmente, os estudos de gênero se encontram em outra dimensão do debate. Longe de se desconsiderar ou abandonar as questões que fundaram os estudos feministas, as novas teorias feministas buscam ir mais a fundo, tentado dar conta da complexidade e da pluralidade das identidades e das relações de gênero nas sociedades da modernidade tardia. A questão fundamental dessas novas teorias feministas vai mais além da investigação do que *é* o gênero feminino, ou do lugar que esse gênero ocupa nas relações de poder, ou ainda, dos efeitos da dominação masculina e heterossexual sobre os pólos dominados dessa relação, as mulheres e os não-heterossexuais. Teóricos e teóricas de algumas correntes recentes dos

estudos de gênero denominados *Queer*, buscam compreender o gênero como uma construção que não tem status ontológico separado dos vários atos que constituem sua realidade. Para eles e elas, o gênero não expressa nenhuma essência ou um ideal objetivo ao qual se aspire, visto que ele não é um dado da realidade, algo fixo, estável ou dado previamente.

O termo Teoria *Queer* foi utilizada pela primeira vez em 1990 como autodenominação feita por um grupo de pesquisadores que, a partir do encontro entre uma corrente dos Estudos Culturais norte-americanos com o pós-estruturalismo francês, buscavam problematizar concepções clássicas de sujeito, identidade, agência e identificação. Uma das questões centrais entre os estudiosos e as estudiosas da Teoria *Queer* é o rompimento com a concepção cartesiana do sujeito como base de uma ontologia e de uma epistemologia, quer dizer, com a ideia de um ser ontológico que preexistiria às várias funções e papéis que ele assume socialmente, em outras palavras, um rompimento com a ideia de que existe uma substância portadora de uma capacidade universal de razão, moral ou linguagem antes de sua inserção social. Para a teoria *Queer*, não há fazedor antes do fazer, o fazer é tudo: o sujeito é encarado como provisório, circunstancial e cindido.

Umas das mais importantes teóricas da teoria *Queer*, Judith Butler (2010), alerta para os perigos da não-problematização de afirmações sobre o "ser" mulher, de apontamentos sobre o que o gênero *é*. Para ela, o grande perigo que ronda essas análises é o de subordinar a noção de gênero à de identidade, uma vez que, como dito acima, não há "ser" por traz do fazer, do realizar e do tornar-se, não há identidade de gênero por trás das expressões de gênero. Adverte Butler, essa identidade é *performativamente* constituída pelas próprias expressões tidas como seus resultados.

Assim, se o gênero é performativamente construído, pode ser também desconstruído. É nessa direção que apontam os estudos de Butler, assim como os de Michel Foucault (1993), como veremos mais adiante. Ela acredita que uma vez que a sexualidade é construída culturalmente dentro das relações de poder existentes, apenas dentro dessas relações elas podem ser reconstruídas. É nesse ponto que entram as culturas sexuais *gays* e lésbicas. Estas representariam, segundo ela, uma replicação de construtos heterossexuais em estruturas não-

heterossexuais, o que salientaria o *status* construído do assim chamado heterossexual original. Assim, os *gay*s representariam para os heterossexuais não o que uma cópia é para o original, mas sim o que uma cópia é para uma cópia. “A repetição imitativa do ‘original’ (...) revela que o original nada mais é do que uma paródia da *ideia* do natural e do original” (BUTLER, 2010, p. 57).

Deste modo, o gênero passa a ser compreendido por Butler como uma “estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo para produzir a aparência de uma substância, de uma classe natural de ser.” (BUTLER, 2010, p. 59). Butler continua e aprofunda a frase célebre de Simone de Beauvoir (BEAUVOIR, 1967) de que ninguém nasce mulher, mas torna-se mulher: ninguém nasce de um gênero, mas nos tornamos gêneros feminino ou masculino graças a um processo de construção performativa baseada em um padrão cultural ideal do que seria o gênero feminino e masculino[16].

Butler defende que a existência e a visibilidade cada vez maiores de relações e práticas homoafetivas possui efeitos destituidores de poder e desnaturalizantes dos construtos heterossexuais. A presença de um discurso contrário ao padrão normativo heterossexual pode representar uma quebra do poder deste padrão, uma vez que cria a possibilidade de, por meio da repetição parodística das relações heterossexuais pelos homossexuais (como é o caso das relações entre a lésbica feminina e a lésbica masculinizada, a chamada “caminhoneira”, ou entre os *gay*s efeminados, chamados de “bichas” e os *gay*s que adotam uma postura mais masculina, os “bofes”), desconstruir a suposta naturalidade e originalidade do padrão heterossexual, evidenciando sua contingência.

[16]É importante ressaltar que, segundo Miskolci (2007, p. 259), “Em *Bodies that matter*, Butler retomou de maneira esclarecedora o conceito de performatividade e o desassociou da idéia voluntarista de representar um ‘papel de gênero’, construindo para si um corpo que expresse e marque uma condição de escolha do sujeito que adota uma identidade. Ao contrário, ela demonstrou que a performatividade se baseia na reiteração de normas que são anteriores ao agente e que, sendo permanentemente reiteradas, materializam aquilo que nomeiam. Assim, as normas reguladoras do sexo são performativas no sentido de reiterarem práticas já reguladas, materializando-se nos corpos, marcando o sexo, exigindo práticas mediante as quais se produz uma ‘generificação’. Não se trata, portanto, de uma escolha, mas de uma coibição, ainda que esta não se faça sentir como tal. Daí seu efeito a-histórico, que faz desse conjunto de imposições algo aparentemente ‘natural’”.

Vemos então, que a identidade de cada sujeito é construída por padrões de poder que Butler denomina de “heterossexualidade compulsória”. O conceito de heterossexualidade compulsória relaciona a ordem social com uma ordem sexual, tal como nos mostra Foucault a partir do conceito de dispositivo da sexualidade. A heterossexualidade compulsória é um padrão normativo que, ancorado e reproduzido por instituições, expressa expectativas e demandas sociais fundadas nas relações heterossexuais enquanto as únicas reconhecidas como “naturais” e legítimas[17]. Butler relaciona o padrão normativo da heterossexualidade compulsória a uma matriz de inteligibilidade cultural que define identidades de gênero inteligíveis. Gêneros inteligíveis seriam aqueles que “instituem e mantêm relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo” (BUTLER, 2010, p. 38). Ou seja, a matriz cultural da heterossexualidade compulsória propicia a existência de certos tipos de identidades de gênero, consideradas inteligíveis por organizarem de maneira contínua e coerente as relações entre sexo, gênero, pratica sexual e desejo, ao mesmo tempo em que exige a não existência de outras que escapam a essa “coerência”, aquelas em que “o gênero não decorre do sexo e aquelas em que as práticas do desejo não ‘decorrem’ nem do ‘sexo’ nem do ‘gênero’” (BUTLER, 2010, p. 39). As “identidades de gênero” não inteligíveis são consideradas meras

[17]Em 1991, Michael Warner cria o conceito de Heteronormatividade para designar uma alteração que, de acordo com Miskolci no artigo A Teoria Queer e a Questão das Diferenças: Por Uma Analítica da Normalização, pode ser explicada da seguinte maneira: “Historicamente, a prescrição da heterossexualidade como modelo social pode ser dividida em dois períodos: um em que vigora a heterossexualidade compulsória pura e simples e outro em que adentramos no domínio da heteronormatividade. Entre o terço final do século XIX e meados do século seguinte, a homossexualidade foi inventada como patologia e crime e os saberes e práticas sociais normalizadores apelavam para medidas de internação, prisão e tratamento psiquiátrico dos homo-orientados. A partir da segunda metade do século XX, com a despatologização (1974) e descriminalização da homossexualidade, é visível o predomínio da heteronormatividade como marco de controle e normalização da vida de *gay*s e lésbicas, não mais para que se “tornem heterossexuais”, mas com o objetivo de que vivam como eles.” Na heteronormatividade, todos os indivíduos e relações, inclusive as não-heterossexuais, devem seguir o modelo da heterossexualidade, considerado “natural” e legítimo. Isso significa que os não heterossexuais são considerados coerentes desde que se identifiquem com a heterossexualidade como modelo, em outras palavras, que mantenham a relação causal entre “sexo” (genitália) e gênero: os homens devem se comportar de forma viril, máscula e as mulheres devem ser “femininas”. Segundo Miskolci, este modelo pressupõe a invisibilização da erotização não-heterossexual. Assim, compreendo que a heteronormatividade é um conceito que identifica um deslocamento no mecanismo de poder no sentido de não ser mais legítimo criminalizar e nem “tratar” o homossexual por meio da força e da violência física. Há, então, uma sofisticação da dominação, que abandona o uso da violência física, mas não perde me nada seu poder enquanto dominação simbólica e enquanto produção compulsória da norma heterossexual. Neste capítulo, continuarei a utilizar o termo “heterossexualidade compulsória” por ser o utilizado por Butler. Contudo, deste capítulo em diante, adotarei “heteronormatividade” por acreditar que este seja mais adequado por identificar este deslocamento no mecanismo de poder analisado por Butler.

falhas do desenvolvimento ou impossibilidades lógicas, justamente por não se conformarem com os padrões de inteligibilidade cultural. Entretanto, como já disse anteriormente, para Butler é a persistência e a proliferação dessas identidades de gênero não inteligíveis segundo este padrão que criam oportunidades de questioná-lo e de disseminar matrizes rivais e subversivas de desordem de gênero. (BUTLER, 2010, p. 39).

Confirma Butler, a distinção entre sexo e gênero foi construída pelos estudos feministas para questionar a formulação de que a biologia é o destino, a causa das diferenças entre homens e mulheres. A ideia por trás desta distinção é a que, por mais que o sexo seja reduzido ao biológico, o gênero seria culturalmente construído, ou seja, não seria o resultado causal do sexo[18]. (BUTLER, 2010, p. 24). Nesta concepção, o gênero seria então "os significados culturais assumidos pelo corpo sexuado" (BUTLER, 2010, p. 24), o que levaria a uma descontinuidade absoluta entre corpos sexuados e gêneros culturalmente construídos, um rompimento absoluto entre ambos os termos. Este rompimento, contudo, cria a necessidade de definir o que se entende por "sexo": ele é anatômico, hormonal, cromossômico, social? Como defini-lo?

Michel Foucault na História da Sexualidade 1: a vontade de saber (1993) constrói a genealogia do que nós ocidentais compreendemos como "sexo", mostrando como ele é construído discursivamente por diversos discursos científicos a serviço de uma tecnologia de poder com objetivos de produção e controle da sexualidade, para fins intencionais mas não individuais de manutenção de relações de dominação social. Vale ressaltar que o poder é entendido por Foucault como uma multiplicidade de correlações de forças que se apoiam umas nas outras,

[18] Scott (1992) afirma que a preocupação teórica em definir o gênero como uma categoria analítica só emerge na década de 1980. Até esse momento, as teorias existentes "construíram sua lógica a partir das analogias com a oposição entre masculino/feminino, outras reconheceram uma 'questão feminina', outras ainda se preocuparam com a formulação da identidade sexual subjetiva, mas o gênero como uma forma de falar sobre sistemas de relações sociais ou sexuais não tinha aparecido" até então (SCOTT, 1992, p. 85). A partir daí o termo "gênero" transforma-se em "uma forma de indicar 'construções culturais' – a criação inteiramente social de idéias sobre papéis adequados aos homens e às mulheres. (...) Gênero é, segundo esta definição, uma categoria social imposta sobre um corpo sexuado." (SCOTT, 1992, p. 75). A sua própria definição de gênero se dá pela conexão integral de duas proposições: a) "o gênero é um elemento constituído de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos" e b) "o gênero é uma forma primária de dar significado às relações de poder" (SCOTT, 1992, p.86), ou seja, "os conceitos de gênero estruturam a percepção e a organização concreta e simbólica de toda a vida social" (SCOTT, 1992, p.88).

formando cadeias ou sistemas. Ele é efeito de conjunto de diversos pontos pulverizados que se agregam por estratégias comuns que se formam e atuam nos aparelhos de produção, nas famílias, nas instituições administrativas, cientificas e etc. O poder não é algo que se adquira ou se compartilhe, não é propriedade de uma classe que o imporia sobre outra, não se restringe ao Estado, não se encontra em posição de exterioridade com relação a outros tipos de relações – econômicas, epistemológico, sexuais – mas lhes é constitutiva e imanente. Não é fruto da escolha individual de um sujeito ou de um grupo; é intencional e não subjetivo. Sua racionalidade é a das táticas em grande parte explícitas no nível local a que se inscrevem, e que encadeadas entre si, encontrando em outras partes apoio e condição, esboçam finalmente dispositivos de conjunto. (FOUCAULT, 1993, p. 89-92). Também não existe em relação ao poder *um* lugar de resistência, visto está ele permeando as relações da sociedade como um todo, de cima a baixo e de baixo a cima, entre os que lucram mais e os que mais perdem com suas estratégias. Esclarece Foucault, existem resistências no plural, não sendo elas necessariamente solidárias e planejadas. Ele afirma que é a codificação estratégica dos pontos de resistência pulverizados que torna possível uma revolução, um contrapoder capaz de opor resistência ao dispositivo da sexualidade, criando “um ponto à maneira do Estado que repousa sobre a integração institucional das relações de poder.” (FOUCAULT, 1993, p. 92). Esta definição de poder é compartilhada por Butler e é importante para se compreender a construção do padrão de dominação da heterossexualidade compulsória, assim como as estratégias de resistência a este padrão postas em prática pelos homossexuais, como veremos mais adiante.

Tem-se então que a compreensão que as sociedades ocidentais têm do “sexo” se apresenta não como uma categoria natural fundada em uma verdade dada e imutável, mas tem uma genealogia que nos remete a diversos discursos científicos a serviços de estratégias de poder do dispositivo da sexualidade que se desenvolve nas sociedades ocidentais modernas desde o século XVIII e que se funda na inserção do “sexo” em sistemas de utilidade político-produtiva e de regulação social postas em práticas por diversas instituições, como escolas, fábricas, instituições carcerárias, científicas, hospitalares e administrativas de todo o tipo. Foucault mostra que essa noção de “sexo” agrupa em uma unidade artificial, elementos anatômicos, funções biológicas, condutas, prazeres e sensações. Essa unidade fictícia passou a

funcionar como significante único e significado universal, permitiu “inverter a representação das relações entre o poder e a sexualidade, fazendo-a parecer não na sua relação essencial e positiva com o poder, porém como ancorada em uma instância específica e irredutível que o poder tenta da melhor maneira sujeitar” (FOUCAULT, 1993, p. 144).

O poder constrói a noção de sexo para depois utilizá-la como justificativa de sua existência. Traduzindo para o que nos interessa diretamente neste trabalho: o sexo nunca existiu como natureza, como determinante da construção das diferenças entre homens e mulheres. A distinção entre sexo e gênero é absolutamente nenhuma, o gênero não está para a cultura como o sexo para a natureza. Afirma Butler, ele, o sexo, “é o meio discursivo/cultural pelo qual a ‘natureza sexuada’ ou ‘um sexo natural’ é produzido e estabelecido como ‘pré-discursivo’, anterior à cultura, uma superfície politicamente neutra *sobre a qual* age a cultura.” (BUTLER, 2010, p. 25). O que Butler vai defender é que essa construção do sexo como um pré-discurso deve ser compreendida como efeito do aparato cultural que ela chamará, agora sim, de gênero.

O conceito de gênero desenvolvido por Butler tem o intuito de promover uma crítica contemporânea ao discurso filosófico que, a partir de uma expressão associada a Nietzsche, ela chama de “metafísica da substância”. À crítica à metafísica da substância implica uma crítica à “noção de pessoa como uma agência que reivindica prioridade ontológica aos vários papéis e funções pelos quais assume viabilidade e significado sociais” (BUTLER, 2010, p. 36). Ela questiona a noção de pessoa psicológica como coisa substantiva e a concepção recorrente na filosofia de que a discussão sobre a “identidade” deveria ser anterior à discussão sobre a identidade de gênero. O discurso da metafísica da substância conclui que “uma pessoa *é* um gênero e o *é* em virtude do seu sexo, de seu sentimento psíquico do eu, e das diferentes expressões desse eu psíquico, a mais notável dela sendo a do desejo sexual.” (BUTLER, 2010, p. 44).

É justamente contra esta concepção que se constrói todo o arcabouço teórico tanto de Foucault como de Butler, como vimos até o momento. Isso porque esse discurso filosófico da metafísica da substância é uma formulação fictícia construída de acordo com uma ordenação compulsória de atributos em sequências de gêneros

coerentes e inteligíveis (BUTLER, 2010, p. 47): como dito anteriormente, de acordo com Butler, a coerência e a unidade internas de quaisquer dos gêneros, homem ou mulher, são produzidas e exigidas por uma heterossexualidade compulsória que pressupõe uma relação causal entre sexo, gênero e desejo (o sexo exige um gênero – sendo o gênero uma designação psíquica e/ou cultural do eu – e um desejo – sendo o desejo heterossexual). (BUTLER, 2010, p. 45).

Contudo, esse efeito substantivo do gênero é, na realidade, de acordo com Butler, *performativamente* produzido e imposto pelas práticas reguladoras da inteligibilidade de gênero relativas ao padrão normativo da heterossexualidade compulsória, como discutido anteriormente. O conceito de gênero desenvolvido por Butler é *performativo*. De acordo com suas próprias palavras,

> o gênero mostra ser *performativo* no interior do discurso herdado da metafísica da substância – isto é, constituinte da identidade que supostamente é. Nesse sentido, o gênero é sempre um feito, ainda que não seja obra de um sujeito tido como preexiste à obra. No desafio de repensar as categorias do gênero fora da metafísica da substância, é mister considerar a relevância da afirmação de Nietzsche, em *A genealogia da Moral*, de que 'não há 'ser' por trás do fazer, do realizar-se e do tornar-se; o 'fazedor' é uma mera ficção acrescentada à obra – a obra é tudo'. Numa aplicação que o próprio Nietzsche não teria antecipado ou aprovado, nós afirmamos como corolário: não há identidade de gênero por trás das expressões de gênero; essa identidade é *performativamente* construída, pelas próprias 'expressões' tidas como seus resultados. (BUTLER, 2010, p. 48);

Assim sendo, a heterossexualidade compulsória constrói o discurso da diferença entre os "sexos" para justificar uma diferença construída performativamente no tempo, através de atos de estilização do corpo, dos movimentos, dos comportamentos repetidos durante toda a vida que criam a diferença entre homens e mulheres, e depois utilizam a diferença que eles mesmos criaram para legitimar sua existência, naturalizando-a.

> Essa repetição é a um só tempo reencenação e nova experiência de um conjunto de significados já estabelecidos socialmente; e também

> é a forma mundana e ritualizada de sua legitimação. Embora existam corpos individuais que encenam essas significações estilizando-se em formas do gênero, essa 'ação' é uma ação pública. (...) na verdade, a *performace* é realizada com (...) um objetivo que não pode ser atribuído a um sujeito, devendo, ao invés disso, ser compreendido como fundador e consolidador do sujeito." (BUTLER, 2010, p. 200).

Butler defende que sendo os atributos e atos de gênero, as diversas formas como o corpo mostra ou produz sua significação cultural, são construídas performativamente, ou seja, "são fabricações manufaturadas e sustentadas por signos corpóreos e outros meios discursivos", (BUTLER, 2010, p. 194) então não existem feminilidades ou masculinidades verdadeiras, mas são elas noções construídas, não havendo identidades de gêneros preexistentes segundo a qual podemos comparar ou medir as identidades. Essa percepção da identidade de gênero como construída por um padrão cultural, permite ações políticas impensáveis quando se concebe a identidade como algo fixo e substantivo. Isso porque o fato de ser a identidade um efeito significa que ela não é inevitavelmente determinada e que pode ser questionada em favor de uma configuração de poder mais abertas à diversidade sexual.

Neste sentido, Butler argumenta que quando se diz que um sujeito é construído, isso significa dizer que ele é uma consequência de certos discursos regidos por regras que governam a inteligibilidade das identidades. Contudo, é preciso frisar que a significação cultural das identidades não é um ato fundador, mas um processo regulado de repetição, e que por isso o sujeito não é absolutamente *determinado*, sendo, deste modo, possível a subversão da identidade no interior das práticas repetidas de significação. Na realidade, é apenas aí que ela é possível. A construção de gêneros inteligíveis pela heterossexualidade compulsória não é um processo infalível, produz também "fracassos" necessários, uma multiplicidade de configurações incoerentes para o padrão da inteligibilidade cultural que acabam por excedê-la e a desafiá-la. (BUTLER, 2010, p. 209).

O que Butler está defendendo é que a possibilidade de contestação da heterossexualidade compulsória só pode ocorrer dentro dela própria: o poder não pode ser recusado, apenas deslocado. Visto que a "sexualidade é construída

culturalmente no interior das relações de poder existentes, então a postulação de uma sexualidade normativa que esteja ‘antes’, ‘fora’ ou ‘além’ do poder constitui uma impossibilidade cultural e um sonho politicamente impraticável” (BUTLER, 2010, p. 55). A presença estruturadora de construtos heterossexuais no interior da sexualidade *gay* e lésbica, como é o caso, por exemplo, da identificação com o masculino que se manifesta nas lésbicas “masculinas”, “caminhoneiras” ou “butch”, não é vista por Butler como uma simples reprodução do padrão heterossexual, mas sim uma ressignificação e re-contextualização da heterossexualidade, que a evocam ao mesmo tempo em que a deslocam. Butler argumenta que a identidade das lésbicas “butch” (“caminhoneiras”), assim como das lésbicas femininas, as “femmes”, coloca em questão as noções de uma identidade natural e original.

Butler propõe ao movimento feminista deixar de encarar as identidades como fixas, pois se a política deixar de ser compreendida como um conjunto de práticas advindas de interesses de sujeitos supostamente prontos, uma nova configuração política surgiria das ruínas da antiga. E para Butler, a política feminista atual está mesmo em ruínas, visto que não é capaz de agregar a diversidade identitária existente dentro da categoria “mulheres”. Sua concepção foucaultiana de poder permite que encare as diferentes sexualidades e identidades lésbicas como resistências pontuais ao poder dominante que, articuladas estrategicamente, podem desagregá-lo e substituí-lo por outra tecnologia de poder mais aberta à diversidade sexual.

Radicalizando ainda mais o argumento que desconstrói o sexo como lugar biológico preciso ou construção natural, e, indo ainda mais longe na defesa do gênero e da sexualidade como construções políticas do corpo, Beatriz Preciado em seu livro Manifesto Contrasexual (2002) denuncia as tecnologias sexuais e sociais responsáveis por criar a diferenciação sexual entre os sujeitos ou, em suas palavras, entre os corpos falantes, propondo uma nova tecnologia de poder, a contrassexualidade, que não se fundaria sobre a criação de uma nova natureza, mas sobre o fim da natureza como ordem que legitima a sujeição de uns corpos sobre outros. Em suas próprias palavras,

> La contrasexualidad es tambiém uma teoría del cuerpo que se sitúa fuera de las oposiciones hombre/mujer, masculino/femenino, heterosexualidad/homosexualidad. Define la sexualidad como tecnología, y considera que los diferentes elementos del sistema sexo/gênero denominados 'hombre', 'mujer', 'homosexual', 'heterosexual', 'trasexual', así como sus práticas e identidades sexuales, no son sino máquinas, productos, instrumentos, aparatos, trucos, prótesis, redes, aplicaciones, programas, conexiones, flujos de energia y de información, interrupciones e interruptores, llaves, leyes de circulación, fronteras,, constreñimientos, diseños, lógicas, equipos, formatos, accidentes, detritos, mecanismos, usos, desvios..." (PRECIADO, 2002, p.14).

Preciado propõe "sacudir" a tecnologia social heteronormativa, por ela entendida como um conjunto de instituições tanto linguísticas como médicas e domésticas que produzem repetidamente corpos-homens e corpos-mulheres. Assim como Butler, ela define essa tecnologia como uma máquina de produção ontológica que funciona mediante a invocação performativa do sujeito como corpo sexuado (PRECIADO, 2002, p. 20). Contudo, Preciado reclama a materialidade do gênero, algo que Butler teria, segundo ela, ignorado. Suas noções de "performance de gênero" e "identidade performativa" teriam deixado de lado prematuramente o corpo e a sexualidade, tornando impossível uma análise crítica dos processos tecnológicos de inscrição que fazem com que a performance "passe" como natural ou não. Em outras palavras, Preciado acusa Butler de reduzir a identidade a um efeito do discurso: "no son tanto performances teatrales o de escenario a través de los géneros (*cross-gender)* como transformaciones físicas, sexuales, sociales y políticas de los cuerpos fuera de la escena, dicho de outro modo, tecnologias precisas de transincorporación" (PRECIADO, 2002, p. 82).

Ambas as autoras compreendem que os indivíduos são produzidos pelo poder através da materialização da norma nos próprios corpos que ele produz. Nas palavras de Butler, "'tornar-se' um gênero é um laborioso processo de tornar-se *naturalizado*, processo que requer uma diferenciação de prazeres e de partes corporais, com base em significados com características de gênero" (BUTLER, 2010, p. 107). Assim, toda força regulatória manifesta-se como uma espécie de poder produtivo de demarcar e diferenciar os corpos que controla. Para ambas, bem como para Foucault, as identidades sexuais são construídas nos corpos dos sujeitos por mecanismos de poder que cria a diferença sexual em que diz se fundamentar.

Apesar de partir de pontos de partidas teóricos diferentes, Pierre Bourdieu em A Dominação Masculina (2007), obra que já se tornou leitura obrigatória para todos aqueles que pretendem adentrar na literatura dos estudos de gênero, também promove uma investigação dos mecanismos históricos responsáveis pela des-historicização e pela eternização das estruturas da divisão sexual e dos princípios de divisão correspondentes (BOURDIEU, 2007, p. 05). Contudo, ainda preso ao ponto de vista estruturalista, Bourdieu empreende uma análise etnográfica da sociedade cabila partindo do pressuposto de que poderia encontrar nesta sociedade uma representação em pequena escala das relações de dominação masculinas resultantes de estruturas mentais inconscientes que seriam compartilhadas também pelas avançadas sociedades ocidentais. Em outras palavras, a sociedade da Cabília seria como uma espécie de “conservatório” do nosso “inconsciente cultural” (CORRÊA, 1999). As estruturas mentais compartilhadas tanto por nós ocidentais quanto pelos berberes da Cabília seriam aquelas que determinariam uma representação do mundo social a partir da estruturação de uma série de relações binárias que organizam todo o mundo social e que são fundados na oposição primordial entre o masculino e feminino.

Ainda que o pressuposto da teoria bourdieusiana, assim como a justificativa de sua análise etnográfica, se fundamentem em uma base já bastante questionável cientificamente (o inconsciente coletivo compartilhado), ele não deixa de empreender uma análise bastante profícua da forma como os sujeitos e as instituições sociais trabalham para garantir a manutenção e a reprodução da dominação masculina. A construção e reprodução do habitus sexuado pelas instituições como a Família, a Igreja, a Escola e o Estado lançam importante luz sobre a incorporação da dominação, principalmente pelas suas principais vítimas. Assim, alguns pontos teóricos da teoria bourdieusiana sobre a dominação masculina se configuram como bastante relevantes para a compreensão da nossa sociedade, desde que feita a contextualização histórica de seus argumentos, portanto, como as devidas ressalvas teóricas, como feitas acima, sobre o pressuposto estruturalista de sua análise etnográfica, frisando e compreendendo que se reproduzimos as relações de dominação androcêntricas tais como os berberes da Cabília, isso se deve à influências histórico-sociais e não devido a um compartilhamento de estruturas inconscientes de pensamento.

Dessa forma, sobre o processo de naturalização da dominação masculina, Bourdieu afirma que

> O mundo social constrói o corpo como realidade sexuada e como depositário de princípios de visão e de divisão sexualizantes. Esse programa social de percepção incorporada aplica-se a todas as coisas do mundo e, antes de tudo, ao *próprio corpo*, em sua realidade biológica: é ele que constrói a diferença entre os sexos biológicos, conformando-a aos princípios de uma visão mítica do mundo, enraizada na relação arbitrária de dominação dos homens sobre as mulheres, ela mesma inscrita, com a divisão do trabalho, na realidade da ordem social. A diferença *biológica* entre os *sexos*, isto é, entre o corpo masculino e o corpo feminino, e, especificamente, a diferença *anatômica* entre os órgãos sexuais, pode assim ser vista como justificativa natural da diferença socialmente construída entre os *gêneros* e, principalmente, da divisão social do trabalho. (BOURDIEU, 2007, p. 20).

O que Bourdieu está argumentando é que, ao invés de serem as necessidades da reprodução biológica as responsáveis por determinar a organização simbólica da divisão social do trabalho e, progressivamente de toda a ordem social é, ao contrário, uma *construção arbitrária do biológico* e, especificamente do corpo – masculino e feminino, de seus usos e funções, principalmente na reprodução biológica – que atribui um fundamento aparentemente natural à visão androcêntrica da divisão sexual do trabalho e, a partir dela, de todo o cosmo. (BOURDIEU, 2007, p. 33). Ou seja, são as relações de poder estabelecidas na sociedade que determinam a forma como olharemos a diferença sexual[19]. Essa visão androcêntrica

[19] Thomas Laqueur demonstra em seu livro Inventando o Sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud que "O fato de quem em certa época o discurso dominante interpretava os corpos masculino e feminino como versões hierárquica e verticalmente ordenadas de um sexo, e em outra época como opostos horizontalmente ordenados e incomensuráveis, deve depender de outra coisa que não das grandes constelações de descobertas reais ou supostas" (LAQUEUR, 2001, p. 21). O que Laqueur está afirmando com bases em evidências históricas é que quase tudo que se queira dizer sobre sexo, ou seja, seja lá qual a forma que se compreenda o sexo, esta compreensão já contém em si uma reivindicação sobre o gênero. Ele passa a comprovar a hipótese de que o modelo de sexo único, que compreendia o corpo da mulher como uma versão menos importante do corpo do homem, não desapareceu com a evidência, durante o Iluminismo, do modelo de dois sexos, que entendia o corpo feminino como oposto incomensurável do corpo do homem. Assim, o que ocorreu, foi que as novas descobertas científicas trazidas com o Iluminismo não destruíram o modelo do sexo único para adorar o novo modelo: a alternativa encontrada foi a biologia de incomensurabilidade na qual a relação homem e mulher não era mais uma de igualdade ou desigualdade, mas de diferença. Laqueur aponta para o fato de que só quando as diferenças anatômicas e fisiológicas entre homens e mulheres se tornaram politicamente importantes houve interesse em buscar evidências concretas de dois sexos distintos. O que o leva a afirmar que "os dois sexos (...) foram inventados como um novo

se baseia na inferiorização e exclusão das mulheres como um princípio de divisão de todo o universo e que, na verdade, nada mais é do que a dissimetria fundamental entre sujeito e objeto, agente e instrumento, instaurada entre homens e mulheres no terreno das trocas simbólicas, das relações de produção e reprodução do capital simbólico. O mercado matrimonial é o dispositivo central deste processo e está na base de toda a ordem social: nele as mulheres funcionam como objetos, ou símbolos, cuja função é contribuir para a perpetuação ou o aumento da capital simbólico em poder dos homens. (BOURDIEU, 2007, p. 55).

Essas relações sociais de dominação e exploração que são instituídas pela ordem social androcêntrica entre os gêneros se inscrevem, argumenta Bourdieu, em duas classes de *habitus* diferentes, “sob a forma de *hexis* corporais opostos e complementares e de princípios de visão e divisão, que levam a classificar todas as coisas do mundo e todas as práticas segundo distinções redutíveis à oposição entre o masculino e o feminino.” (BOURDIEU, 2007, p. 41). Assim, a divisão sexual está inscrita, de um lado, na divisão das atividades produtivas que atribui aos homens o monopólio de todas as atividades públicas, oficiais e de representação, do outro lado, nas disposições dos participantes da economia dos bens simbólicos: as mulheres que participam como objetos de troca dos homens e, estes últimos, como os jogadores por excelência desse mercado, cujo senso de honra e de virilidade devem adquirir para levar a sério os jogos dos dominantes. (BOURDIEU, 2007, p. 60). Assim, a visão e divisão androcêntrica do mundo não pode se exercer sem a colaboração de todos, principalmente dos que lhes são subordinados e que só se subordinam porque o constroem como poder. Ela se inscreve duradouramente no corpo dos dominados sob a forma de esquemas de percepção e de disposições (*habitus*) que reconhecem como legítimas as estruturas de dominação e o reconhecem por terem incorporado essas estruturas mediante um longo e duradouro processo de socialização que tem em instâncias como a Escola, o Estado, a Religião e a Família seus disseminadores fundamentais.

A dominação masculina está diretamente ligada à prática sexual, considerada legítima aquela em que o princípio masculino (ativo, penetrante) domina o princípio

---

fundamento para o gênero” (LAQUEUR, 2001, p.190), ou seja, “Dois sexos incomensuráveis era e são, tanto os produtos da cultura como era e é o modelo de sexo único” (LAQUEUR, 2001, p.193).

feminino (passivo, penetrado). A prática sexual assim constituída e legitimada pela ordem androcêntrica está intrinsecamente vinculada ao tabu da feminilização ou sacrilégio do princípio masculino dominante, que está inscrito na relação homossexual entre homens. Embora sejam, junto com as mulheres, as principais vítimas da dominação masculina, os *gay*s comprovam a universalidade do reconhecimento concedido a esta visão e divisão do mundo quando aplicam a si mesmos os princípios dominantes. Afirma Bourdieu,

> tal como as lésbicas, eles não raro reproduzem, nos casais que formam, uma divisão dos papéis masculino e feminino (...) e levam por vezes a extremos a afirmação da virilidade em sua forma mais comum, sem dúvida em reação contra o estilo 'efeminado' antes dominante. (BOURDIEU, 2007, 144).

A dominação androcêntrica se consolida e reproduz, para Bourdieu, graças aos atos de conhecimento e reconhecimento práticos da fronteira simbólica que separa dominantes e dominados e que é desencadeada pelo próprio poder simbólico, pelos quais os dominados contribuem, muitas vezes contra sua vontade, para sua própria dominação, aceitando os limites, as regras, desejando, reconhecendo e legitimando a dominação. Desta maneira, Bourdieu aponta as próprias mulheres e os homossexuais, vítimas primeiras deste princípio de poder, como seus principais veículos reprodutores – ainda que na maioria das vezes não se deem conta disso. Assim, nos próprios relacionamentos homossexuais, é muito comum a reprodução das relações de divisão sexual do trabalho heterossexuais, em que um dos parceiros desempenha o papel de dominante e o outro de dominado. É o que ocorre quando, nos relacionamentos lésbicos, por exemplo, uma das parceiras desempenha o papel tradicionalmente reservado aos homens nas relações heterossexuais, assumindo a identidade masculina, muitas vezes também no modo de se vestir e se portar, mas principalmente arcando com a maior parte das despesas domésticas e assumindo o monopólio das atividades oficiais, públicas e de representação, o que também lhes dá o direito de exercer o poder de sujeitos sobre as parceiras que, a despeito de se tratar de um relacionamento homossexual, acabam por exercer o papel de objeto, tal como na maioria dos relacionamentos heterossexuais.

Bourdieu enxerga nessas relações muito mais a reprodução da ordem androcêntrica do que um questionamento a ela, ao contrário de Butler que, como vimos anteriormente, considera essas relações como um deslocamento parodístico e subversivo do poder. Este é um embate bastante polêmico e um impasse que apesar de bastante relevante e importante para os estudos de gênero, foge aos objetivos deste trabalho. De qualquer forma, a análises apresentadas nesta parte do trabalho são as bases centrais para a construção da dominação androcêntrica e da heterossexualidade compulsória conceitos primordiais para a compreensão da construção das identidades e das relações de poder intrinsecamente ligadas a eles nas sociedades modernas tardias.

Veremos a partir de agora como as lutas por identidade se configuram como lutas por poder dos novos movimentos sociais que emergem na arena política da modernidade tardia. Antes de continuar, é importante frisar que, na visão de Miskolci (2009), as análises teóricas *Queer* a respeito dos movimentos sociais identitários apontam para o fato de que estes movimentos operam a partir das representações sociais vigentes e expressam a demanda de sujeitos por reconhecimento. De acordo com ele, isto é contrastante com a proposta teórica *Queer*, interessada em apontar as fraturas nos sujeitos, seu caráter efêmero e contextual. Contudo, Miskolci afirma que o papel da Teoria Q*ueer* não é desqualificar os movimentos identitários, mas sim apontar as arapucas do modelo hegemônico em que se inserem e "permitir alianças estratégicas entre os movimentos que apontem como objetivo comum à crítica e à contestação dos regimes normalizadores que criam tanto as identidades quanto sua posição subordinada no social" (MISKOLCI, 2009, p. 152).

Vê-se, portanto, que para este mesmo autor, a Teoria *Queer* e os estudos Pós-Coloniais (ou multiculturais, também chamados de novos movimentos sociais, que é a terminologia utilizada neste trabalho) são originados, de uma forma ou de outra, dos Estudos Culturais e fazem parte de um conjunto que o autor chama de teorias subalternas, que se caracterizam por fazer uma crítica aos discursos hegemônicos na cultura ocidental. Os Estudos Culturais se originaram de uma oposição crítica às versões economicistas do marxismo no contexto acadêmico britânico, vigentes entre o final da década de 1950 e 1960. O marxismo, ao mesmo tempo em que se tornava hegemônico naquele contexto, deixava de responder às demandas de grupos

sociais de sua época, inicialmente operários, aos quais se somaram os imigrantes, negros, feministas e outros.

Os Estudos Culturais foram tão bem-sucedidos que acabaram por gerar a subdivisão entre os Estudos Pós-Coloniais, cujo marco é a publicação, em 1978, de Orientaliamo de Edward W. Said, e a Teoria *Queer*, que recebe seu impulso criador com *Between Men* de Eve K. Sedgwick, em 1985. Tendo se desenvolvido separadamente, as duas subdivisões das teorias subalternas apenas recentemente têm esboçado uma intersecção a partir da aliança entre as categorias sexualidade e raça. Essa aliança advém da constatação, feita por Joan Scott, de que a diferença é resultado da segregação de categorias de pessoas a partir de norma (s) presumida (s), embora na maioria das vezes não explicitada (s). Se a diferença é criada a partir das normas, então surge a necessidade investigações que explorem a forma de construção histórica de processos normalizadores:

> Aí é que se encontra o componente que permitiu a aliança entre os saberes subalternos. A constituição de raças, por exemplo, não se deu a partir de entidades naturais pré-existentes, mas foi o resultado de acesso desigual ao poder que criou relações discriminatórias por parte do grupo hegemônico. A designação do outro como diferente (e inferior) utilizou vários marcadores ao mesmo tempo, assim, por exemplo, às “raças” inferiorizadas atribuiu-se uma proximidade do gênero socialmente menos valorizado, o feminino. De forma simplificada, e puramente explicativa, os processos normalizadores operaram sempre interseccionalmente. As duas categorias que mais contribuíram para a formação conjunta de identidades hegemônicas e marginais foram raça e sexualidade, daí a relação intrínseca entre elas que justifica a análise da racialização do sexo e da sexualização da raça como um processo normalizador duplamente naturalizante e subordinador que deixam explícito que negros e outros grupos são alocados fora dele. Percebe-se que identidades sociais são criadas por processos normalizadores e mantidas por meio de mecanismos regulatórios que se assentam em delimitações de fronteiras pautadas por categorias raciais, de gênero, sexualidade, pertencimento de classe, religião, etc. (MISKOLCI, 2013, p. 11).

Assim, por muitos anos, uma aliança entre teóricos *queer* e pós-coloniais pareceu impossível, mas, recentemente, tentativas têm sido feitas no sentido de conectá-los a partir da percepção de que a diferença não apenas é plural, mas é conceituável de diversas formas. Os saberes subalternos convergem para o desenvolvimento de uma teoria social que compreenda as diferenças como

interrelacionadas, exigindo, deste modo, que a aliança entre os saberes subalternos constitua uma base para o desenvolvimento de ferramentas teórico-metodológicas que permitam o estudo mais acurado das diferenças, não apenas no que se refere à sua criação histórica, mas também no que tange a sua dinâmica nas relações sociais do presente. Configura-se assim, um objetivo científico com grandes implicações políticas, implicações “que interessam aos movimentos sociais, pois anuncia o conhecimento necessário para fazer frente aos processos normalizadores que justificam o uso das diferenças como marcadores de hierarquia e opressão” (MISKOLCI, 2013, p. 16).

Tendo esboçado rapidamente a aliança recentemente formada entre os estudos *queer* e as políticas de identidade, passemos agora ao esclarecimento da maneira como a heterossexualidade passa a se constituir como a norma a regular todas as relações sexuais em nossa sociedade. O esclarecimento desta questão passa pela compreensão do processo de internalização de valores morais e normas de conduta pelos sujeitos no mundo moderno. Neste intuito, parte-se dos estudos de Michel Foucault sobre as instituições disciplinares como instâncias de formação de uma nova tecnologia de poder que produz sujeitos úteis e produtivos a seus propósitos de dominação. Estas instituições passam a agir sobre o corpo dos sujeitos, docilizando-os, tornando-os úteis sem, contudo, ser necessário agir de forma explicitamente violenta e repressora. Esse processo de docilização dos sujeitos implica a interiorização de normas morais. Deste modo, tenciona-se demonstrar de que modo Foucault percebe este processo de internalização de normas de conduta para, em seguida, promover uma crítica às ideias foucaultinas a partir da perspectiva de Axel Honneth. Para tanto, é importante promover uma breve introdução aos argumentos de Foucault e, posteriormente, reconstruir as ideias centrais de Honneth e os déficits que este identifica na questão da interiorização normativa em Foucault.

## 4- A incorporação de normas morais em Michel Foucault e Axel Honneth

Afirma Foucault, a nova tecnologia política do poder que nasce nos fins do século XVIII desloca sua atuação do corpo visível como lócus específico de sua

ação política e a transfere para uma realidade que, por ser incorpórea e invisível, é ainda mais eficaz: a alma. Não mais o corpo supliciado como marca do poder soberano, mas algo mais “elevado” passa a ser objeto do novo poder nascente: a alma, a vontade, as disposições, o coração dos sujeitos. Esta nova tecnologia política descobre na alma uma forma muito menos custosa de dominação, forma menos violenta e indecorosa, uma tecnologia mais refinada que passa pela alma para chegar ao corpo e que, ao mesmo tempo, faz da própria alma uma peça no domínio exercido pelo poder sobre o corpo. A alma é para Foucault, diferentemente da representação cristã, realidade histórica produzida na superfície, no entorno e no interior dos corpos por um poder que funciona e se exerce sobre os que são punidos, corrigidos, vigiados, treinados; um poder que se exerce sobre todos aqueles que são fixados durante toda a existência a um aparelho político de produção e controle. A alma passa a ser efeito e instrumento de uma nova tecnologia política do corpo: o poder disciplinar, posto em prática pelo dispositivo da sexualidade. O sexo é a matriz do poder disciplinar, é o acesso por excelência desse poder, acesso, ao mesmo tempo, à vida do corpo, por meio do poder disciplinar, e à vida da espécie, pelo biopoder. “Servimo-nos dele como matriz das disciplinas e como princípio das regulações”. (FOUCAULT, 1993, p. 137). Ele vira, de acordo com Foucault, o foco de disputa política, pois se torna a chave da individualidade, o que permite analisá-la e o que torna possível constituí-la (FOUCAULT, 1993, p. 137):

> É que ele se encontra na articulação entre os dois eixos ao longo dos quais se desenvolveu toda a tecnologia política da vida. De um lado, faz parte das disciplinas do corpo: adestramento, intensificação e distribuição das forças, ajustamento e economia das energias. Do outro, o sexo pertence à regulação das populações, por todos os efeitos globais que induz. (FOUCAULT, 1993, p. 136)

Esta tecnologia política do corpo ainda que não recorra a castigos violentos como no tempo dos suplícios, é sempre direcionada ao corpo e suas forças, à sua utilidade e docilidade, à sua repartição e submissão. As relações de poder têm alcance direto sobre o corpo e estão sempre ligadas à sua utilização econômica, mas sua constituição como força de trabalho útil só ocorre quando este corpo se torna ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso. E essa submissão não precisa ser necessariamente ideológica ou violenta. Ela pode ser direta e física, sem

ser violenta. Pode ser calculada e organizada, sutil, não fazer uso de armas e ainda assim ser física. Em outras palavras, a tecnologia política do corpo é um “saber” do corpo que não é exatamente a ciência de seu funcionamento, e um controle das suas forças que é muito mais que a simples capacidade de vencê-las. Segundo Foucault, não podemos localizar essa tecnologia em nenhuma instituição definida e muito menos em um aparelho do Estado. Mas ele recorre a elas, ele a utiliza; ela é difusa, não é formulada em discursos sistemáticos e contínuos. É uma microfísica do poder “posta em jogo pelos aparelhos e instituições, mas cujo campo de validade se coloca de algum modo entre esses grandes funcionamentos e os próprios corpos com sua materialidade e suas forças” (FOUCAULT, 1987, p. 26).

O que é essencial nessa análise do poder é que ele não é simplesmente aplicado como uma obrigação ou como uma proibição àqueles que não o possuem: ele investe também esses aos quais se aplica, passa por eles e através deles; principalmente: apoia neles da mesma maneira que eles também se apoiam nos pontos em que esse poder os alcança. Por fim, este poder produz saber e ambos estão profundamente relacionados, de modo que não há relação de poder sem que se constitua ao mesmo tempo um campo de saber. E também não há saber sem que se constituam correlatamente relações de poder. Foucault constrói uma genealogia do poder disciplinar que se desenvolve na Europa durante os séculos XVII e XVIII e se consolida no século XIX. A mecânica do poder disciplinar age dissociando poder e corpo, uma vez que aumenta as forças deste último no sentido econômico de utilidade, ao mesmo tempo em que diminui essas mesmas forças em termos políticos. Em outras palavras, a coerção disciplinar estabelece uma relação que consegue, no mesmo mecanismo, tornar o corpo humano tanto mais obediente quanto é mais útil, e vice-versa. Um corpo dócil é aquele corpo que pode ser submetido, utilizado, transformado e aperfeiçoado. A disciplina fabrica indivíduos; ela não se apropria ou retira, ela adestra. É uma técnica específica de um poder que utiliza os indivíduos igualmente como instrumentos e objetos de seu poder. Em termos bem gerais, trata-se de um modelo de poder impessoal e individualizante

Essa sociedade disciplinar se expande rapidamente através dos séculos XVIII e XIX, libertando-se de sua posição marginal, destacando-se das formas de exclusão, encarceramento, dos muros religiosos e alcançando os setores mais importantes, centrais e produtivos da sociedade: logo ela se implanta na produção manufatureira,

no aparelho de guerra, na transmissão do conhecimento. Isso justifica a forte tendência que se desenvolve no século XVIII de multiplicar as instituições disciplinares e de disciplinar os aparelhos existentes. Vê-se, deste modo, como o poder disciplinar se expande e se especializa em sua função de fabricação de indivíduos úteis. Foucault pretendia deixar muito claro que essa “disciplina” não se identifica com nenhum aparelho ou instituição; “ela é um tipo de poder, uma modalidade para exercê-lo, que comporta todo um conjunto de instrumentos, de técnicas, de procedimentos, de níveis de aplicação, de alvos;” (FOUCAULT, 1987, p. 176).

A principal característica do poder disciplinar é a inculcação da norma no “sujeito” enquanto um imperativo prático de conduta, sendo “norma” definida por Foucault como o conjunto de definições produzidas no âmbito dos mais diversos saberes-poder sobre o que é o comportamento humano adequado. No que tange à sexualidade, tem-se um movimento centrífugo com relação à monogamia heterossexual: essa continua sendo a norma, a forma legítima e saudável de exercício da sexualidade, mas passa a se torna cada vez mais discreta; fala-se dela com crescente sobriedade:

> O casal legítimo, com sua sexualidade regular, tem direito à maior discrição, tente a funcionar como uma norma mais rigorosa talvez, porém mais silenciosa. Em compensação o que se interroga é a sexualidade das crianças, a dos loucos e dos criminosos; é o prazer dos que não amam o outro sexo; os devaneios, as obsessões, as pequenas manias ou as grandes raivas. Todas essas figuras, outrora apenas entrevistas, têm agora de avançar para tomar a palavra e fazer a difícil confissão daquilo que são. Sem dúvida não são menos condenadas. Mas são escutadas; e se novamente for interrogada, a sexualidade regular o será a partir dessas sexualidades periféricas, através de um movimento de refluxo. (FOUCAULT, 1993, p. 39).

Como mostra Foucault, uma vez que os atos e os comportamentos dos sujeitos trazem em si uma vinculação profunda àqueles que os realizam, eles não definem simples comportamentos desvinculados do que os indivíduos são efetivamente. Mas, o que está em jogo é uma definição e uma separação dos próprios indivíduos, de sua natureza, de seu nível ou valor, e aqueles que não agem de acordo com as normas são vistos como “anormais”, inferiores, loucos. É a partir do final do século XVII e início do século XIX que se afigura o mundo das perversões, onde as

sexualidades periféricas passam a ser o foco de maior interesse do dispositivo da sexualidade. Foucault mostra que a sodomia, por exemplo, deixa de ser um ato interdito (como nos antigos direitos civis ou canônicos) e o seu autor deixar de ser um sujeito jurídico, para se tornar, no século XIX, um personagem:

> um passado, uma história, uma infância, um caráter, uma forma de vida; também é morfologia, como uma anatomia indiscreta e, talvez, uma fisiologia misteriosa. Nada daquilo que é, no final das contas, escapa à sua sexualidade. Ela está presente nele todo; subjacente a todas as suas condutas, já que ela é o princípio insidioso e infinitamente ativo das mesmas; inscrita sem pudor na sua face e no se corpo já que é um segredo que ele atrai sempre. É-lhe consubstancial, não tanto como pecado habitua**l,** porém como natureza singular. (FOUCAULT, 1993, p. 43).

Assim, os dispositivos disciplinares produziram o que Foucault denomina “penalidade da norma”, um conjunto de graus de normalidade que possuem em si mesmo um papel de classificação, hierarquização e distribuição de lugares. Esse conjunto de graus de normalidade aparece como sendo sinais de filiação a um corpo social homogêneo, mas ele possui em si mesmo a função de classificar, de hierarquizar e de distribuir lugares, de acordo com o grau de adequação a essas normas. Se por um lado esse poder de regulamentação leva à homogeneidade, por outro ele individualiza determinando os níveis e medindo os desvios, introduzindo na homogeneidade da regra toda uma gradação de diferenças individuais.

No dizer de Emerson Rocha (2008), há uma duplicidade empreendida por Foucault na análise crítica das instituições disciplinares em *Vigiar e Punir* (1987) que não foi plenamente articulada pelo autor. A duplicidade da tese sobre as instituições modernas em *Vigiar e Punir*, se refere a uma diferença crucial entre as dinâmicas das instituições que atuam exercendo de forma eficaz a função de disciplinamento – como escola e fábrica –, e as instituições que atuam por meio do *não* disciplinamento dos sujeitos – tais como presídios e manicômios –, servindo apenas para fixar nestes últimos o estigma da anormalidade. Essa diferença que enfatiza Rocha, apesar de não ser topicamente desenvolvida por Foucault, pode ser discernível em seu argumento. Toda a atenção de Foucault se concentra nas instituições que operam pelo não disciplinamento dos sujeitos, principalmente as

instituições carcerárias que, segundo ele, se caracterizariam exatamente pelo seu fracasso histórico em cumprir sua meta de disciplinamento e ressocialização.

As instituições do primeiro tipo, ou seja, aquelas que atuam pelo disciplinamento dos sujeitos, como as escolas e as fábricas, ao docilizarem os indivíduos, isto é, a os equiparem com as disposições do produtor útil, os inserem na ordem social como produtores dignos e valorizados. Já as instituições carcerárias procedem por meio da mobilização de saberes e técnicas de poder que fixam o estigma de "anormais" na mesma medida em que falham em produzir disciplinamento. De acordo com Rocha (2008, p. 04-05),

> Uma vez que as técnicas de poder aplicadas seguem esse procedimento individualizado, a sua aplicação se fixa sobre e interroga a respeito do que define o ser humano como uma unidade singular de significado, de modo que a falha que se reproduz caso a caso graças às características intrínsecas da instituição surgem como falhas singulares, falhas individuais cujas razão são imputáveis às características dos indivíduos e não da instituição. Posto de outro modo, o tratamento individualizado individualiza a falha que é, objetivamente, a falha crônica de toda a instituição a qual é incapaz de exercer a prática reabilitadora sobre a qual se legitima. [...] Em suma, essas instituições operam pela falibilidade da sua "função manifesta" (a de reabilitar) de modo a individualizar apenas os insucessos no processo de individuação dos seres humanos que caem sob seus cuidados.

Ao se concentrar nas práticas institucionais que são mal sucedidas no disciplinamento dos sujeitos e, em vez disso, acabam por encerrar padrões de violência física e simbólica através dos saberes técnicas de poder que individualizam apenas os insucessos, Foucault acaba por não considerar os processos de internalização afetiva da norma. As normas são internalizadas não pela aplicação direta de técnicas e mecanismos de poder tais como Foucault as define, mas pela mediação de vínculos afetivos que fazem com que o sujeito se interesse em se adequar à norma. A não percepção dessa instância de internalização afetiva da norma leva Foucault a ser incapaz de compreender adequadamente processos de efetiva individualização. No entanto, Rocha defende ser a ausência desta internalização afetiva não apenas uma falha na teoria de Foucault, mas ela corresponderia a uma característica real das instituições reabilitadoras, como os presídios, por exemplo, cujo padrão de violência física e simbólica Foucault aponta

com riqueza de detalhes. A incapacidade dessas instituições em gerar relações de vínculo afetivo que levem à internalização da norma leva Foucault a concluir que as técnicas dedicadas à reabilitação nunca foram eficazes como técnicas reabilitadoras.

Pondera Rocha (2008, p. 06), a despeito da não percepção de Foucault, o que está no princípio de sua excelente análise sobre o panóptico,

> não é propriamente a internalização na norma, mas a percepção subjetiva do risco de ser punido pela não obediência a uma norma objetivamente conhecida e coercitivamente imposta, mas não internalizada. O panóptico vigia o indivíduo que não é indivíduo e o pune por não sê-lo.

Deste modo, a teoria foucaultiana é eficaz na análise das práticas institucionais que exercem um padrão de violência física e simbólica através da aplicação de técnicas de poder que individualizam os indivíduos submetidos à sua ação, mas não os tornam produtivos e disciplinados. Mas não é capaz de explicar como as normas são efetivamente internalizadas pelos sujeitos. Para tanto, é preciso a reconstrução teórica dos vínculos afetivos que conduzem à sua internalização, como buscaremos fazer a seguir por meio da teoria do reconhecimento de Axel Honneth.

Axel Honneth em seu livro Luta por Reconhecimento (2003) se dispõe a efetuar uma empreitada teórica que visa desenvolver uma nova visão crítica da modernidade a partir da teoria do reconhecimento social. Para tanto, recupera os estudos do jovem Hegel e desenvolve, a partir dele, uma nova teoria crítica do reconhecimento, imprimindo, por meio do enfoque da psicologia social de George Herbert Mead, um caráter empírico a ela. Sob a luz da teoria de Mead, ele resgata as três etapas do reconhecimento idealizadas por Hegel (amor, direito e solidariedade), e constrói uma tipologia das três formas de desrespeito social correspondentes às etapas do reconhecimento. Seu objetivo é explicar de que maneira as lutas coletivas por reconhecimento como força moral se configuram como motor de mudanças sociais que caminham para um processo histórico de progresso moral. É no reconhecimento negado que se obtém o impulso que pode levar a mudanças sociais. Para Honneth, a experiência das formas de desrespeito social *pode* impulsionar o desenvolvimento de conflitos sociais na configuração de lutas moralmente motivadas de grupos sociais que tentam estabelecer, cultural e institucionalmente, formas recíprocas de reconhecimento. Por meio da análise das

três formas de desrespeito social, Honneth pôde pensar nos efeitos motivacionais que o não-reconhecimento é capaz de gerar nos indivíduos, levando-os a resistência política.

Afirma este autor, as três etapas do reconhecimento são condições fundamentais sem as quais se torna impossível para os sujeitos chegarem a novas formas de autorrelação positiva. A cada nova etapa do reconhecimento ultrapassada pelos indivíduos cresce o coeficiente de auto-realização adquirido por eles, e só em uma socialização em que se adquira certa medida de autoconfiança, autonomia jurídica e autoestima, decorrentes, respectivamente, do reconhecimento pelo amor, pelo direito e pela estima social, se desenvolvem as condições necessárias para um potencial de desenvolvimento moral e de formas distintas de autorrelação individual.

Honneth mostra que o processo de internalização das normas não ocorre apenas por meio de aplicação de técnicas e mecanismos de poder sobre o corpo dos sujeitos, como define Foucault, mas é também necessária a intermediação de relações afetivas que permitam aos indivíduos se interessarem em se adequar às normas. Quando os indivíduos são socializados em relações afetivas pautadas por princípios normativos, eles vão gradativamente internalizando os componentes normativos presentes na relação, uma vez que estes se apresentam como um dos fatores condicionantes do próprio recebimento do reconhecimento. Como demonstra Honneth, a construção da identidade e da autonomia individual pressupõe o reconhecimento intersubjetivo, uma vez que a forma como nos representamos está estreitamente relacionada à forma com a qual nossos parceiros de interação nos reconhecem. O valor e o reconhecimento que recebemos dos outros se fundam sempre em princípios que são importantes para eles e que eles podem identificar em nós. É o que ocorre, por exemplo, quando presenteamos e incentivamos nossos filhos por agirem de alguma forma que consideramos boa e valorável. Quando consideramos um valor ou um comportamento fundamental, fazemos o possível para criar condições propícias para que eles possam incorporá-los, seja através do ensinamento oral, seja por meio da construção do ambiente adequado para a sua realização. Todo esse esforço e dedicação possibilitam a internalização gradativa pela criança daquela norma que consideramos importante e

que, graças aos esforços desprendidos, gradativamente, passará a fazer parte de sua própria forma de se comportar e apreciar o mundo.

Assim, apesar do incrível trabalho realizado por Foucault na descrição e análise das instituições disciplinares na produção de um novo tipo de concepção do que é um sujeito “normal”, Foucault falha em explicar o processo de interiorização destas normas, na medida em que não percebe o papel fundamental que o afeto exerce neste processo. Para Honneth (1997), Foucault ignora que os grupos sociais participam no exercício da dominação, ou seja, que para que ela se exerça, é preciso que os indivíduos a legitimem. É justamente o componente afetivo o elemento que permite a interiorização da norma, visto que a aprendizagem pressupõe o reconhecimento da legitimidade e da importância daqueles que ensinam e, por conta deles, do que se deve aprender.

Deste modo, ao explicar como ocorre a primeira forma de reconhecimento social, Honneth tenta mostrar como, através do amor da mãe (ou, como podemos inferir, de qualquer outra pessoa que exerça o papel de cuidar e amar a criança), a criança vai, pouco a pouco, adquirindo autoconfiança em si mesma e se tornando um ser independente. A primeira forma de reconhecimento é aquela representada pelo amor, pelas relações amorosas, sendo estas “todas as relações primárias, na medida em que elas consistam em ligações emotivas fortes entre poucas pessoas, segundo o padrão de relações eróticas entre dois parceiros, de amizades e de relações pais/filhos” (HONNETH, 2003, p.159). É na experiência do relacionamento afetivo com a mãe (ou com qualquer outro significativo para a criança), que a criança aprende a se conceber como um sujeito autônomo. Nos primeiros meses de vida a criança está a tal ponto sujeita a uma dependência da complementação prática da mãe, tão fortemente ligada e dependente de seus cuidados que não a identifica como um ser autônomo, independente. Estão tão estreitamente fundidos mãe e filho, que a essa fase simbiótica da vida humana a psicanálise de Winnicott chamou de “dependência absoluta” (HONNETH, 2003, p. 165-166). Contudo, na medida em que o retorno às atividades cotidianas faz com que a mãe passe a ampliar seu campo de atenção social, deixando de atender a satisfação imediata e direta das necessidades infantis e deixando a criança mais tempo sozinha, esta passa por um processo de desenvolvimento intelectual que provoca “a capacidade de diferenciar cognitivamente o próprio ego e o ambiente” (HONNETH, 2003, p.167), passando a

compreender a mãe como um ser autônomo e, a si mesmo, em decorrência disso, como dependente da atenção materna. Se nesse processo de descoberta o amor da mãe é capaz de sobreviver aos testes do filho materializados nos ataques agressivos contra ela sem privá-lo do seu amor e dos seus cuidados,

> se o amor da mãe é duradouro e confiável, a criança é capaz de desenvolver ao mesmo tempo, à sombra de sua confiabilidade intersubjetiva, uma confiança na satisfação social de suas próprias demandas ditadas pela carência; pelas vias psíquicas abertas dessa forma, vai se desdobrando nela, de maneira gradual, uma 'capacidade elementar de estar só' (HONNETH, 2003, p.173).

A autoconfiança é a expressão prática dessa capacidade elementar de estar só trazida pela certeza do amor materno. Essa certeza desperta na criança uma confiança em si mesma que lhe permite ficar a sós despreocupadamente. O reconhecimento da sua independência está atrelado à garantia da continuidade do amor materno depois de percebida sua autonomização. "O reconhecimento designa aqui o duplo processo de uma liberação e ligação emotiva simultâneas da outra pessoa", como explica Honneth (2003, p. 178). No reconhecimento pelo amor os sujeitos confirmam de forma mútua a natureza concreta de suas carências, reconhecendo-se, assim, como seres que dependem, em seu estado carencial, um do outro. De acordo com Honneth, a segurança emotiva propiciada pela experiência intersubjetiva do amor é a base psíquica para todas as demais formas de reconhecimento na medida em que faz parte de um componente fundamental do amadurecimento pessoal; "só aquela ligação simbioticamente alimentada, que surge da delimitação reciprocamente querida, cria a medida de autoconfiança individual que é a base indispensável para a participação autônoma na vida pública" (HONNETH, 2003, p.178).

A segunda forma de reconhecimento, aquela derivada do direito, pressupõe, em primeiro lugar, a "constituição específica das relações jurídicas modernas" (HONNETH, 2003, p.179), uma vez que parte do pressuposto da igualdade e liberdade individuais. O direito moderno se legitima na sua capacidade de reportar-se ao assentimento livre, racional e autônomo de todos os indivíduos. Por conseguinte, a relação jurídica moderna pressupõe que esses indivíduos sejam capazes de decidir racionalmente e autonomamente sobre questões morais, ou seja,

pressupõe a imputabilidade moral de todos os seus membros. A ampliação contínua das pretensões jurídicas individuais que caracteriza a sociedade moderna pode ser compreendida por um processo gradual de expansão das propriedades universais de indivíduos moralmente imputáveis, processo este impulsionado pela luta coletiva de grupos por reconhecimento de sua capacidade de participação racional da vontade. A luta por reconhecimento desses grupos foi responsável pela mudança do antigo código tradicional baseado na honra para aquele princípio da igualdade universal, em que não mais se admitem, por princípio, privilégios e exceções.

Nessa segunda forma de reconhecimento, realça-se em todos que fazem parte da comunidade jurídica a mesma propriedade: a autonomia individual. É o fato da comunidade jurídica moderna encontrar sua legitimidade no pressuposto de um acordo racional entre indivíduos livres e iguais, que faz com que a assunção da imputabilidade moral seja a responsável por fazer com que os sujeitos respeitem-se mutuamente e, por isso, sejam capazes de acordar reciprocamente acerca da ordem jurídica. E as propriedades que constituem a imputabilidade moral de um indivíduo dependem de consensos culturais e históricos acerca de quais são os pressupostos subjetivos que capacitam sua participação na formação racional da vontade. Honneth defende a tese de que os pressupostos universais do que se considera uma pessoa moralmente imputável foram sendo acrescidos gradualmente sob a pressão de uma luta por reconhecimento que rompeu a adjudicação tradicional de direitos baseado no *status* social do membro da comunidade até o desacoplamento entre o reconhecimento jurídico e a estima social que caracteriza as sociedades pós-tradicionais.

Honneth utiliza a reconstrução histórica de como se ampliou o teor do reconhecimento do direito moderno desenvolvidos por T. H. Marshall para contextualizar sua argumentação. Marshall dá à tripartição das classes de pretensões jurídicas um caráter histórico, delimitando, em termos gerais, no século XVIII a constituição dos direitos liberais, no século XIX o estabelecimento dos direitos políticos de participação, e no século XX a criação dos direitos sociais de bem-estar. O que Honneth extrai de importante para seus fins é a demonstração de que cada nova classe de direitos fundamentais imposta foi forçada sempre com argumentos que se referiam, implicitamente, à exigência de participação igualitária na coletividade política.

A forma de auto-realização positiva propiciada pelo reconhecimento jurídico é a do auto-respeito: “o sujeito adulto obtém a possibilidade de conceber sua ação como uma manifestação da própria autonomia, respeitada por todos os outros, mediante a experiência, do reconhecimento jurídico” (HONNETH, 2003, p.194). Devido a este, o sujeito pode respeitar a si mesmo porque se sabe merecedor do respeito dos demais:

> um sujeito é capaz de se considerar, na experiência do reconhecimento jurídico, como uma pessoa que partilha com todos os outros membros de sua coletividade as propriedades que capacitam para a participação numa formação discursiva da vontade; e a possibilidade de se referir positivamente a si mesmo desse modo é o que podemos chamar de ‘auto-respeito’(HONNETH, 2003, p.197).

Deste modo, o não reconhecimento dos direitos peculiares a um indivíduo significa a sua completa impossibilidade de construção do auto-respeito. No entanto, apenas em situações em que os indivíduos sofrem por sua falta é possível sua verificação empírica. É o que será tratado mais adiante quando forem analisadas as formas de desrespeito e suas consequências para o processo de emancipação e mudança social.

O terceiro e último padrão de reconhecimento social é aquele que garante uma autoestima social que ofereça ao indivíduo a possibilidade de referir-se positivamente a suas propriedades e capacidades concretas que os diferenciam particularmente. Enquanto a esfera jurídica garante

> o reconhecimento de características universalizáveis das pessoas sob formas particulares, a valoração social garante o reconhecimento de certas qualidades diferenciais entre os sujeitos segundo formas culturais genéricas. Essas qualidades não são arbitrárias, restringindo-se apenas àquelas que realizam fins sociais considerados importantes por todos. Como o direito, no entanto, só pode assimilar o que é valorizado socialmente sob a condição da generalização, ‘sobra’ tudo aquilo que é valorizado, mas não generalizável. (HONNETH, 2003, p.119).

Nessa última etapa do reconhecimento, o indivíduo é reconhecido naquilo que ele possui de singular. O seu valor social será definido de acordo com um sistema referencial universalmente válido que define as propriedades e capacidades tidas

historicamente como fundamentais para a realização dos objetivos da sociedade, abstratamente definidos. Nas sociedades modernas, o padrão de estima social universalmente válido funda-se em certo pluralismo axiológico em que a estima social deixa de ser medida por propriedades atribuídas previamente a grupos inteiros, para uma individualização da estima como uma grandeza biograficamente individuada. Na transição do contexto tradicional para o pós-tradicional a própria ordem hierárquica sofre um conflituoso processo de mudança estrutural, alterando-se também o conjunto de finalidades éticas da sociedade.

Na transição de uma sociedade tradicional para uma sociedade moderna, não é apenas a relação de reconhecimento do direito que se desliga da ordem hierárquica da estima social baseada na "honra" apropriada a cada estamento, mas também as relações sociais de estima se transformam, de maneira que quanto mais pluralista for a sociedade, mais se abre a possibilidade de individualização das auto-realizações. Essa individualização altera a relação prática dos sujeitos consigo mesmo: este agora pode referir a si próprio o respeito que goza socialmente e não mais a um grupo inteiro. Sendo assim,

> vai de par com a experiência da estima social uma confiança emotiva na apresentação de realizações ou na posse de capacidades que são reconhecidas como 'valiosas' pelos demais membros da sociedade; com todo sentido, nós podemos chamar esse espécie de auto-realização prática, para qual predomina na língua corrente a expressão 'sentimento do próprio valor', de 'auto-estima', em paralelo categorial com os conceitos empregados até aqui de 'autoconfiança' e de 'auto-respeito' (HONNETH, 2003, p. 210).

Nas sociedades modernas, na medida em que todo indivíduo possui a capacidade de estimar-se da maneira acima descrita, pode-se falar em uma solidariedade social pós-tradicional. Esta pressupõe relações de estima social simétricas entre sujeitos autônomos e individualizados. Simétricas no sentido de que todos possuem chances iguais de experienciar a si mesmo nas suas realizações como valiosos para a coletividade. Nesse contexto, a solidariedade se constitui na possibilidade de despertar no sujeito um sentimento de "autovalorização" (SOUZA, 2000, p.120) e nos demais um sentimento positivo de reconhecimento e admiração. A forma de organização moderna da estima social se constitui por uma tensão

cultural para a definição das propriedades e capacidades universalmente consideradas valiosas que definem as formas de autorrealização. A maneira como elas são definidas se mede pelas interpretações historicamente predominantes acerca das finalidades sociais. O conteúdo dessas interpretações por sua vez depende de qual grupo conseguirá interpretar de maneira pública como particularmente valiosas as próprias realizações e formas de vida. Deste modo, nas sociedades modernas

> as relações de estima social estão sujeitas a uma luta permanente na qual os diversos grupos procuram elevar, com os meios da força simbólica e em referencia as finalidades gerais, o valor das capacidades associadas à sua forma de vida (...) Além disso, uma vez que as relações de estima social (...) estão acopladas de forma indireta com os padrões de distribuição de renda, os confrontos econômicos pertencem constitutivamente a essa forma de luta por reconhecimento (HONNETH, 2003, p. 207).

Com isso podemos perceber que o componente afetivo é fundamental para o processo de autonomia e individualização do sujeito. Contudo, é importante frisar que o reconhecimento não é uma etapa que, uma vez que é bem-sucedida, é superada e possibilita a realização das demais. É importante compreender o reconhecimento não como etapas, mas como uma esfera da vida, como um processo que precisa ocorrer durante toda a vida para que uma pessoa seja capaz de aquisições intersubjetivas de autoconsciência progressiva, quer dizer, para que ela possa continuar, graças ao reconhecimento de outros significativos, seu aprendizado moral, tornando-se um indivíduo cada vez mais complexo e autorrealizado. Contudo, esse processo de autonomização e autorrealização pode ser gravemente perturbado quando o reconhecimento social nos é negado por pessoas que exerçam papel importante em nossa vida. Na experiência do desrespeito, ou seja, do reconhecimento negado, “as pessoas são feridas numa compreensão positiva de si mesmas, que elas adquiriram de maneira intersubjetiva” (HONNETH, 2003, p.213). Ela representa o perigo de uma lesão capaz de ferir por inteiro a identidade de uma pessoa, visto que a sua autoimagem normativa depende da possibilidade de um resseguro constante no outro.

Pela perspectiva de Honneth, Foucault não pode perceber a importância do componente afetivo adquirido intersubjetivamente como parte do processo de

internalização de valores e normas morais porque tem uma visão behaviorista que representa o processo psíquico como resultado de um condicionamento constante sobre os corpos dos indivíduos. Foucault emprega toda a sua habilidade na descrição dos métodos, técnicas e conhecimentos desenvolvidos pelo poder disciplinar para padronizar e treinar a conduta dos corpos humanos. Essas técnicas implicam tarefas que forçam movimentos motores e gestuais do corpo em um modo de conduta rotinizado (HONNETH, 1997, p.186). Para ele, os cursos individuais de vida dos sujeitos seriam produzidos nos centros disciplinares para fins administrativos, o que o leva a concluir que a vida psíquica interna dos humanos é capaz de desenvolvimento graças a força de uma intensificação gradual da disciplina corporal, quer dizer, graças a um aumento gradativo das técnicas de poder e dominação social. Consequentemente, Foucault acredita que a capacidade para autocompreensão e experiência individual do *self* é uma consequência prática da disciplina imposta sobre a conduta corporal, ou seja, que as propriedades psíquicas dos sujeitos são inteiramente produto de tipos específicos de disciplinamento corporal posto em prática pelas instituições disciplinares. Até a própria “alma” do indivíduo moderno, para Foucault, deve ser derivada somente de contextos de práticas institucionais de dominação corporal (HONNETH, 1997, p. 188).

Destarte, ao focar suas análises nas instituições que operam pelo não-disciplinamento dos sujeitos, como os manicômios e os presídios, Foucault não pôde perceber que o componente afetivo adquirido intersubjetivamente é fundamental para a interiorização das normas de conduta. Por isso sua análise acaba desembocando em uma concepção behaviorista do aprendizado humano, que considera toda a vida psíquica do sujeito, a forma como percebe a si mesmo e o mundo, como fruto de técnicas específicas de poder disciplinar sobre seu corpo. No entanto, como vimos, é fundamental compreender que o aprendizado humano de valores morais e normas de conduta depende das relações intersubjetivas que travamos com diferentes parceiros, e que é por meio do reconhecimento deles que passamos a nos conhecer e nos compreender sempre em novos e diferentes âmbitos e, concomitantemente, que é por meio dele que podemos aprender novas formas de pensar, agir e sentir. Veremos, na Segunda Parte, como é que, por meio do reconhecimento social de sua identidade sexual como uma forma legítima de exercício da sexualidade, favorecida pela convivência estreita com um grupo de

amigos do movimento estudantil, que as entrevistadas agrupadas no Capítulo 2 podem construir uma autoimagem positiva de suas identidades sexuais.

Por fim, tendo esboçado rapidamente a aliança recentemente formada entre os estudos *queer* e as políticas de identidade, passemos agora a uma questão fundamental para a compreensão um pouco mais acurada do que vem a ser essas políticas de identidade advogadas pelos chamados novos movimentos sociais. No próximo capítulo, veremos, primeiramente, como Giddens percebe esses movimentos e a sua importância para este autor. Em seguida, será a vez de reconstruir o ponto de vista de Castells sobre esses novos movimentos sociais, focando nas políticas de identidade sexual (feminista e homossexual), interesse deste trabalho, buscando entender qual a importância e poder político que Castells atribui a eles nas sociedades em rede. Por fim, buscarei reconstruir brevemente, no último tópico, o surgimento e desenvolvimento do movimento LGBT no Brasil até os dias de hoje.

# Capítulo 3 – Os Novos Movimentos Sociais e a Política de Identidade

## 1 - Política Emancipatória e Política-vida: o projeto reflexivo do eu chega à arena política

Em seu livro Modernidade e Identidade (2002), Giddens promove uma análise a respeito das transformações radicais que a modernidade tardia cria na natureza da vida social cotidiana, afetando os aspectos mais pessoais de nossa existência. Seu objetivo é entender a crescente interconexão entre as influências globalizantes da modernidade tardia e a construção da identidade dos indivíduos modernos. A ênfase do seu livro é, então, no surgimento de novos mecanismos de autoidentidade que são construídos pelas instituições da modernidade, mas que também as constituem (GIDDENS, 2002, p. 9).

É assim que a reorganização de tempo e espaço, os mecanismos de desencaixe e a reflexividade da modernidade supõem propriedades universalizantes que explicam a natureza dinâmica e altamente mutável da vida social moderna, além de seu questionamento e rompimento com práticas tradicionalmente estabelecidas. A globalização da atividade social que a modernidade favorece é, de acordo com Giddens, um processo de desenvolvimento de laços mundiais, sendo que globalização diz respeito à "interseção entre presença e ausência, ao entrelaçamento de eventos e relações sociais 'à distância' com contextualidades locais" (GIDDENS, 2002, p. 27), ou seja, tem a ver com a dialética do local e do global. Para ele, com a globalização, ninguém escapa das transformações provocadas pela modernidade, mesmo as pessoas que vivem em ambientes mais tradicionais são afetadas por algum aspecto das instituições modernas. A mídia eletrônica desempenha, por exemplo, um papel importante completando a separação entre tempo e espaço na medida em que altera a consciência cotidiana das pessoas ao introduzir eventos distantes em sua atividade prática, acabando por "estabelecer um 'mundo' único onde antes não existia nenhum" (GIDDENS, 2002, p. 32).

Destarte, conexões sociais de grande amplitude causadas pela separação tempo e espaço e pela reflexividade institucional promovem mudanças em aspectos

íntimos da vida, alterando a intimidade dos indivíduos na modernidade tardia. Esclarece Giddens (1993, p. 11), a intimidade, “considerada como uma negociação transacional de vínculos pessoais, estabelecida por iguais”, implica “uma total democratização do domínio interpessoal, de uma maneira plenamente compatível com a democracia na esfera pública.” Para ele, a surgimento do amor romântico no final do século XVIII introduziu a ideia de uma narrativa para uma vida individual. O amor romântico libertou o vínculo conjugal de laços de parentesco mais amplos e proporcionou-lhes um significado especial. O casal passou a ser visto mais como colaborador em um empreendimento emocional conjunto, este tendo primazia até mesmo sobre suas obrigações para com seus filhos, e o “lar” passa a se distinguir do local de trabalho e converte-se em um local distinto, onde os indivíduos poderiam esperar recolhimento e apoio emocional. Além disso, surge uma tendência a limitar rigorosamente o tamanho da família - em contrastes com as culturas pré-modernas da família numerosa -, que aparta a sexualidade da reprodução, permitindo que ela possa se transformar em uma qualidade dos indivíduos e de suas relações.

A sexualidade é então sequestrada de seu sentido físico e social e se transforma na modernidade em uma propriedade do indivíduo, um meio de criarem-se ligações com os outros indivíduos tendo como base apenas a intimidade em si, não mais se apoiando em qualquer tipo de códigos e práticas tradicionais. Em outras palavras, a sexualidade se transforma em “algo que cada um de nós ‘tem’, ou cultiva, não mais uma condição natural que um indivíduo aceita como um estado de coisas preestabelecido.” (GIDDENS, 1993, p. 25). Ela passa a funcionar “como um aspecto maleável do *eu*, um ponto de conexão primário entre o corpo, a autoidentidade e as normas sociais.” (GIDDENS, 1993, p. 25).

Ao contrário de Foucault (1993), que diz que a invenção da sexualidade está relacionada ao desenvolvimento de tecnologias de controle corporal (biopoder) que visam ao ajuste, mas também à otimização das aptidões do corpo a favor de mecanismos de poder com intuitos de dominação social, Giddens atribui o desenvolvimento da sexualidade a um processo de reflexividade institucional em constante movimento: “É institucional por ser o elemento estrutural básico da atividade social nos ambientes modernos. É reflexivo no sentido de que os termos introduzidos para descrever a vida social habitualmente chegam e a transformam – (...) porque se tornam parte das formas de ação adotadas pelos indivíduos ou pelos

grupos.” (GIDDENS, 1993, p. 39). Graças à reflexividade institucional, o eu passa a ser para todos um projeto reflexivo na modernidade tardia, sendo características fundamentais de uma sociedade de alta reflexividade o caráter “aberto” da autoidentidade e a natureza reflexiva do corpo:

> Hoje em dia, o eu é para todos um projeto reflexivo – uma interrogação mais ou menos contínua do passado, do presente e do futuro. É um projeto conduzido em meio a uma profusão de recursos reflexivos: terapia e manuais de autoajuda de tosos os tipos, programas de televisão e artigos de revistas (GIDDENS, 1993, p. 41).

Com isso podemos perceber a importância e o valor que a individualidade e a intimidade possuem em uma sociedade altamente reflexiva, como são as sociedades ocidentais atuais. Giddens aponta que a “revolução sexual” ocorrida a partir da segunda metade do século XX cria transformações revolucionárias na vida social moderna, transformações que envolvem: 1) revolução da autonomia sexual feminina, cujos antecedentes remontam ao século XIX; 2) florescimento da homossexualidade, que demarca um novo campo sexual mais adiante do que o ortodoxo (GIDDENS, 1993, p. 39). Ele mostra que o termo “*gay*”, por exemplo, trouxe com ele uma nova face pública para a homossexualidade. Trouxe “uma referência cada vez mais difundida à sexualidade como uma qualidade ou propriedade do *eu*. Uma pessoa ‘tem’ uma sexualidade, *gay* ou outra qualquer, que pode ser reflexivamente alcançada, interrogada e desenvolvida”. (GIDDENS, 1993, p. 24). “A sexualidade torna-se livre; ao mesmo tempo em que *gay* é algo que se poder ‘ser’, e ‘descobrir-se ser’, a sexualidade abre-se a muitos propósitos”. (GIDDENS, 1993, p. 24).

Todas essas mudanças nos levaram em direção à consolidação: a) do ideal do relacionamento puro, compreendido como “uma relação em que os critérios externos se dissolveram: ela existe somente pela retribuição que ela própria pode dar” (GIDDENS, 2002, p. 13); b) da sexualidade plástica, que “é a sexualidade descentrada, liberta das necessidades de reprodução. Pode ser caracterizada com um traço de personalidade e, deste modo, está intrinsecamente vinculada ao eu” (GIDDENS, 1993, p. 10). E do c) amor confluente, amor ativo, contingente, não exclusivo, que presume igualdade na doação e no recebimento emocionais, só se

desenvolve até o ponto em que se desenvolve a intimidade, ou seja, até o ponto em que cada parceiro está preparado para manifestar preocupações e necessidades em relação ao outro e está vulnerável a esse outro. Todos os 3 são percebidos por Giddens como crias da revolução sexual da modernidade.

Neste ambiente social pós-tradicional organizado reflexivamente, permeado por sistemas abstratos, no qual tempo e espaço se re-ordenam, re-alinhando o local com o global, o eu sofre essa grande mudança e a questão da escolha torna-se um componente fundamental do dia a dia. Quando a tradição e os hábitos estabelecidos que ordenavam a vida de quadros relativamente fixos perdem espaço para o questionamento e a transformação contínua da vida social, o indivíduo é confrontado por uma complexa variedade de estilos de vida aos quais se vê obrigado a escolher. Para Giddens, um estilo de vida é “um conjunto mais ou menos integrado de práticas que um indivíduo abraça, não só porque essas práticas preenchem necessidades utilitárias, mas porque dão forma material a uma narrativa particular da auto-identidade” (GIDDENS, 2002, p. 79), “são práticas rotinizadas, as rotinas incorporadas em hábitos de vestir, comer, modos de agir e lugares preferidos de encontrar os outros” (GIDDENS, 2002, p. 79), ou ainda, na conceitualização de Bourdieu, um “conjunto unitário de preferências distintivas que exprimem, na lógica específica de cada um dos subespaços simbólicos – mobiliário, vestuário, linguagem ou *hexis* corporal – a mesma intenção expressiva” (BOURDIEU, 2007, p. 165). Este conceito não é muito aplicado em culturas tradicionais, pois implica em uma escolha dentro de uma pluralidade de opções possíveis e porque é “adotado” mais do que “outorgado”. Quanto mais pós-tradicionais as situações, mais o estilo de vida diz respeito ao próprio centro da autoidentidade.

Mas as possibilidades de escolha de estilos de vida que um individuo possui estão relacionadas às suas “oportunidades de vida”, quer dizer, aos estilos de vida em potencial que suas circunstâncias econômicas oferecem. Suas escolhas também sofrem influência de “pressões de grupo e pela visibilidade de modelos” (GIDDENS, 2002, p. 81) que estão relacionadas à legitimidade diferencial dos diferentes estilos de vida pelos grupos sociais em torno dos indivíduos e da sua maior ou menor visibilidade pública. Questões relacionadas ao estilo de vida serão importantes para a compreensão dos estilos de vida das MRM que conheceremos na análise empírica deste trabalho. Isso porque a escolha dos estilos de vida sofrerá grande influência

das pressões dos grupos sociais em que se inserem mais intensamente, favoráveis ou contrários à identidade homossexual e está, como vimos, intrinsecamente relacionada à autoidentidade.

Sobre a influência da mídia na pluralidade de escolhas, Giddens afirma que

> Com a crescente globalização da mídia, grande número de ambientes se tornam em princípio visíveis para quem quer que queira juntar a informação relevante. O efeito colagem da televisão e dos jornais dá forma específica à justaposição dos ambientes e escolhas potenciais de estilo de vida. Por outro lado, a influência dos meios de comunicação de massa simplesmente não segue totalmente na direção da diversificação e da fragmentação. A mídia oferece acesso a ambientes com os quais o indivíduo pode nunca vir a entrar em contato; mas ao mesmo tempo algumas barreiras entre ambientes que eram antes separados são superadas. Como observa Meyerowitz, a mídia especialmente eletrônica, altera a "geografia situacional" da vida social: "Mais e mais, a mídia nos torna audiências 'diretas' de performances que acontecem em outros lugares e nos dá acesso a audiências que não estão 'fisicamente presentes'". Como resultado, a ligação tradicional entre "ambiente físico" e "situação social" foi solapada; situações sociais que vêm pela mídia constroem novas semelhanças – e diferenças – entre formas pré-constituídas da experiência social. (GIDDENS, 2002, p. 83).

Assim, acontecimentos globais influem localmente na construção de estilos de vida e, em um mundo em que eles são cada vez diversificados, o planejamento da vida assume importância especial. O planejamento da vida "é um meio de preparar um curso de ações futuras mobilizadas em termos da biografia do eu" (GIDDENS, 2002, p. 83). As escolhas de estilo de vida e o planejamento da vida são, dessa forma, ambientes institucionais que ajudam a dar forma às ações dos agentes sociais em circunstâncias de alta modernidade e que possuem uma influência quase universal, não importando quão limitadoras possam ser as situações sociais de indivíduos ou de grupos específicos. Giddens afirma que

> até os menos privilegiados vivem hoje em situações permeadas pelos componentes institucionais da modernidade. As possibilidades negadas pela privação econômica são diferentes e vividas da maneira diferente – isto é, enquanto possibilidades – da exclusão originada pelo quadro da tradição. Além disso, em algumas situações de pobreza, a influência da tradição talvez se tenha desintegrado mais completamente. Em consequência, a criação construtiva do estilo de vida pode torna-se um traço característico particular de tais situações. Os hábitos do estilo de vida são

> construídos pelas resistências da vida no gueto e também pela elaboração direta de estilos culturais e modos de atividades distintos (GIDDENS, 2002, p. 84).

Em situações de precariedade, Giddens pondera que a constituição reflexiva da autoidentidade pode ser tão importante quanto nas classes mais prósperas, além de tão fortemente afetada por influências globalizantes quanto naquelas classes. Muitas vezes, podem as privações por quais passam grupos e indivíduos na atualidade serem ainda mais penosas do que nos contextos tradicionais, gerando um peso quase insuportável para estes últimos, visto que naqueles contextos tradicionais ainda havia um conjunto de regras que fixava e dava coerência à vida dos indivíduos, que agora é muitas vezes, questionada e desarticulada pela constituição reflexiva do eu promovida pelas instituições da modernidade tardia, o que não quer absolutamente dizer que a autoreflexividade venha necessariamente acompanhada de uma possibilidade de autorrealização. Em outras palavras, Giddens está atribuindo um componente de reflexividade para praticamente todos os indivíduos que vivem na modernidade tardia, mesmo aqueles mais desprivilegiados socialmente. Como veremos mais adiante, Castells discorda de Giddens neste ponto, alegando que a reflexividade é um atributo que atinge a apenas uma minoria. Seguindo a mesma linha, Bauman afirma que a construção da identidade é um privilégio de poucos, estando a maioria da população mundial, a “subclasse”, como ele denomina, fora do espaço social onde as identidades são construídas, cujo acesso à escolha da identidade é negada, recebendo uma identidade heteronomamente atribuída e sempre desvalorizada. No caso específico das MRM analisadas neste trabalho, mesmo vivendo em cidades pequenas do interior baiano, considero que todas elas possuam o atributo da autoreflexividade, tal como afirma Giddens, sofrendo influências globalizantes. Um exemplo importante dessas influências globalizantes que atingem essas MRM são as demandas das políticas de identidade sexuais e de gênero que chegam a elas e alteram suas autoconstruções identitárias mais ou menos intensamente, como veremos mais adiante na Segunda Parte e nas Considerações Finais.

Tendo traçado as linhas gerais do ponto de vista de Giddens sobre o caráter único das instituições modernas e da forma como elas afetam a própria constituição

da autoidentidade, vejamos como este autor analisa o surgimento dos novos movimentos políticos.

Giddens inicia a sua argumentação afirmando que, desde o início do seu desenvolvimento, o dinamismo das instituições modernas inspirou ideias de emancipação humana. Primeiramente, esta emancipação se dava em relação aos dogmas da religião e da tradição, mas depois alcançou também, pelo método racional, a ciência e toda a vida social. Essas concepções emancipatórias influenciaram fortemente todo o pensamento político moderno, e pensadores políticos liberais e radicais procuram liberar os indivíduos e as condições de vida em geral das limitações impostas pela tradição e pela religiosidade. Assim, Giddens define a política emancipatória como “uma visão genérica interessada, acima de tudo, em libertar os indivíduos e grupos das limitações que afetam negativamente suas oportunidades de vida” (GIDDENS, 2002, p. 194). Esta política tem como objetivo “libertar os grupos não-privilegiados de sua condição negativa ou eliminar as diferenças relativas entre os grupos na sociedade” (GIDDENS, 2002, p. 195), seja quais forem essas diferenças: classes, divisões étnicas e de gênero, gerações, nações, etc..

A política emancipatória compreende o poder de uma forma hierárquica, como a capacidade de um indivíduo ou grupo exercer sua vontade sobre os outros. Isso significa que os grupos oprimem outros a partir da monopolização ilegítima de recursos ou bens escassos, de forma que a desigualdade pode se referir a qualquer variações desses recursos, materiais ou simbólicos. A política emancipatória implica a adoção de valores morais na medida em que compreende a existência de uma autoridade política, mas apenas se ela for justificável, quer dizer, na medida em que o poder exercido por um grupo for considerado moralmente legítimo. Esta política torna imperativo o valor da justiça, da igualdade e da participação. A autonomia é o grande princípio mobilizador por trás dela e significa que a vida coletiva deve ser organizada de forma que o indivíduo seja capaz de ação livre e independente dos ambientes de sua vida social. A libertação do indivíduo não ocorre de maneira absoluta, mas implicaria a ação responsável em relação aos demais e o reconhecimento de sua responsabilidade coletiva. Contudo, o que fica em aberto na política emancipatória se refere mais à forma do que ao conteúdo: os indivíduos

deverão ser livres para fazer escolhas informadas, mas há pouca ou nenhuma indicação sobre o conteúdo dessas escolhas.

A política-viva, ao contrário, de acordo com Giddens supõe certo grau de emancipação, tanto da rigidez da tradição, quanto das condições de dominação hierárquica, no entanto, não se concentra apenas nas condições de libertação das barreiras que nos permitem escolher, mas ela já é uma política da escolha:

> Enquanto que a política emancipatória é uma política das oportunidades de vida, a política-vida é uma política do estilo de vida. (...) a política-vida refere-se a questões políticas que fluem a partir dos processos de auto-realização em contextos pós-tradicionais, onde influências globalizantes penetram profundamente no projeto reflexivo do eu e, inversamente, onde os processos de auto-realização influenciam as estratégias globais". (GIDDENS, 2002, p. 197).

Neste novo ambiente social globalizado e mutável, a narrativa da autoidentidade deve se construída, reconstruída e sustentada continuamente. Para Giddens, isso só pode ocorrer se a pessoa for capaz de desenvolver "uma autenticidade interior – um referencial de confiança básica por meio do qual a vida pode ser entendida como uma unidade contra o pano de fundo de eventos sociais em mudança" (GIDDENS, 2002, p. 198), ou seja, uma narrativa reflexivamente ordenada da autoidentidade (justamente o que Bauman identifica como sendo uma das maiores dificuldades, uma vez que esta tarefa é relegada ao indivíduo, que não pode contar mais com instituições sociais que o ajudem neste sentido). A política-vida se refere justamente aos debates e contestações derivadas do projeto reflexivo do eu. O movimento feminista é um exemplo desse tipo de política-vida, e muitas questões que esse movimento trouxe à tona e que inicialmente pareciam estar relacionado só às mulheres, ultrapassaram a questão feminina e chegaram à identidade de gênero como um todo, chegando ao questionamento da própria noção de "pessoa" (como vimos com Butler na crítica à "metafísica da substância").

A reflexividade da modernidade chegou à autoidentidade e, consequentemente, à sexualidade e ao corpo. Como vimos anteriormente, a sexualidade e o corpo se transformam em um aspecto maleável do eu, uma propriedade a ser moldada pelo indivíduo e um aspecto fundamental na construção da autoidentidade. Assim, "A apropriação reflexiva dos processos de desenvolvimento corporais é um elemento

fundamental dos debates e lutas da política-vida" (GIDDENS, 2002, p. 201). O movimento feminista dá o pontapé inicial no processo de libertação do corpo, principalmente a partir da separação entre reprodução e sexualidade, transformando a sexualidade em uma parte da identidade e um componente a ser ordenado em relação aos estilos de vida. Essa é a expressão dos movimentos feministas e LGBT que reivindicam a liberdade de expressarem livremente suas identidades sexuais, afirmando suas escolhas sexuais e identitárias como legítimas, buscando não apenas a libertação da opressão e do estigma social, mas também a afirmação da identidade sexual e de gênero livres como mais uma opção de estilo de vida, tão legítima como qualquer outra. Resumindo, esses movimentos são considerados de política-vida porque não apenas querem se livrar das opressões, como também afirmam um valor moral, que se relaciona ao direito da pessoa de expressar livremente e legitimamente a sua identidade: "Questões substantivas na agenda da política-vida estão centradas nos direitos da pessoa e do indivíduo, que por sua vez se ligam às dimensões existenciais da auto-identidade enquanto tal" (GIDDENS, 2002, p. 207).

Giddens afirma que as questões de política-vida assumirão cada vez mais importância nas arenas públicas e jurídicas dos Estados. E são os movimentos sociais que são os responsáveis por trazer essas questões para dentro da agenda política. Os problemas da política-vida não se adaptam facilmente aos quadros existentes da política, e podem "estimular o surgimento de formas políticas que diferem das até agora predominantes, tanto dentro dos Estados quanto a nível global" (GIDDENS, 2002, p. 209). Mas ele avisa também que a política emancipatória não chegará ao fim por conta do crescimento da política-vida, até porque quase todas as questões desta última envolvem problemas do tipo emancipatório. A própria questão das desigualdades materiais são foram resolvidas na modernidade tardia, muito pelo contrário. O autor afirma que, atualmente, "o acesso aos meios de auto-realização torna-se em si mesmo um dos focos dominantes da divisão de classes e da distribuição das desigualdades em geral" (GIDDENS, 2002, p. 209), por isso as lutas de emancipação que ajudaram a frear as desigualdades materiais geradas pelo capitalismo são por isso fundamentais para os objetivos de realização da política-vida. Veremos na parte empírica deste trabalho que são justamente os movimentos sociais baseados na política emancipatória e,

principalmente, na política-vida, que “atingem” as entrevistadas desta pesquisa, tanto através da influência indireta de suas reivindicações (pela mídia e reflexividade institucional que eles geram), quanto pela participação direta (mesmo que eventual) de algumas delas em movimentos estudantis influenciados por estas concepções políticas.

Por fim, tem-se então que o surgimento da política-vida resulta da centralidade do projeto reflexivo da modernidade tardia: “A capacidade de adotar estilos de vida livremente escolhidos, benefício fundamental gerado por uma ordem pós-tradicional, está em tensão não só com os obstáculos à emancipação, mas também com uma variedade de dilemas morais” (GIDDENS, 2002, p. 212). E quanto mais nos voltamos às questões existenciais, mais desacordos morais aparecem. E em um mundo tão plural, como conciliar esses desacordos éticos? Para Giddens, a resposta a essa questão vai envolver ambas as políticas, emancipatórias e de vida e “pressagiam mudanças futuras de longo alcance – essencialmente o desenvolvimento de formas de ordem social ‘do outro lado’ da própria modernidade” (GIDDENS, 2002, p. 198).

## 2 - O poder das novas identidades nas sociedades em rede

De acordo com Castells, é juntamente com as transformações estruturais ensejadas pelo informacionalismo característico das sociedades em rede que emerge uma tendência social e política construída em torno de “expressões poderosas de identidade coletivas que desafiam a globalização e o cosmopolitismo em função da singularidade cultural e do controle das pessoas sobre as suas próprias vidas e ambientes” (CASTELLS, 2010, p. 18), questionando o Estado-nação e a noção de democracia política. A citação de Foucault reproduzida abaixo corrobora os pontos de vista de Giddens, Bauman e Castells a respeito do poder dos novos movimentos sociais que orbitam em torno das identidades em promover transformações sociais significativas na realidade social, exercendo um papel político que não cabe nas estruturas de organização do poder das instituições política tradicionais:

> Depois do século XIX, as grandes instituições políticas e os grandes partidos políticos confiscaram o processo de criação política, quero dizer com isso que eles têm tentado dar à criação política a forma de um programa político, com a finalidade de se apoderar do poder. Penso que é necessário preservar o que se produziu nos anos sessenta e no início dos anos setenta. Uma das coisas que é preciso preservar, em meu ponto de vista, é a existência, fora dos grandes partidos políticos, e fora do programa normal e comum, uma certa forma de inovação política. É um fato que a vida cotidiana das pessoas tem mudado entre o início dos anos sessenta e agora; minha própria vida é testemunho disso. Essas mudanças, evidentemente, não as devemos aos partidos políticos, mas aos numerosos movimentos. Esses movimentos têm verdadeiramente transformado nossas vidas, nossa mentalidade e nossas atitudes, assim como as atitudes e a mentalidade de outras pessoas — as pessoas que não pertencem a esses movimentos. E isso é algo de muito importante e muito positivo. Eu repito, não são essas velhas organizações políticas tradicionais e normais que permitem esse exame (FOUCAULT, 2004, p. 276).

Estamos falando do surgimento de movimentos sociais organizados em torno de identidades primárias (uma identidade que estrutura as demais) auto-sustentáveis ao longo do tempo. Entende-se por movimentos sociais, as “ações coletivas com um determinado propósito cujo resultado, tanto em caso de sucesso como de fracasso, transforma os valores e instituições da sociedade”, de forma que não se pode dizer analiticamente que existam movimentos sociais bons ou ruins, retrógrados ou progressitas, sendo estes apenas reflexos das sociedades em que vivemos caminhos da transformação que pode levar a uma gama diversificada de paraísos e infernos (CASTELLS, 2010, p. 20). Já a identidade é definida por Castells como “o processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o (s) qual (ais) prevalece (m) sobre outras fontes de significado” (CASTELLS, 2010, p. 22), sendo *significado* “a identificação simbólica por parte de um ator social, da finalidade da ação praticada por tal ator” (CASTELLS, 2010, p. 23).

Ele critica a concepção de Giddens de que, na modernidade tardia, o projeto reflexivo do ser estende-se a todos os indivíduos. Segundo este último, “O planejamento da vida organizada reflexivamente torna-se característica da estrutura da auto-identidade” (GIDDENS, 1991 apud CASTELLS, 2010)[20]. Para Castells, entretanto, exceto para a elite que ocupa o espaço intemporal dos fluxos de rede globais, o planejamento reflexivo da vida é tarefa impossível, visto que, nas sociedades em rede, a maioria das pessoas e grupos é submetida à disjunção sistêmica entre o local e o global.

A identidade é, de acordo com ele, sempre construída a partir da matéria-prima fornecida pela geografia, história, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva, por fantasias pessoais, por revelações religiosas ou ainda pelos aparatos de poder. Os indivíduos, grupos sociais e sociedades processam essas matérias-primas e reorganizam seus significados em função de tendências sociais e projetos culturais enraizados na estrutura social, assim como em suas concepções de tempo/espaço. Pode haver identidades múltiplas para um mesmo indivíduo ou para um ator coletivo, mas esta pluralidade é fonte de tensão e contradição tanto na autorrepresentação quanto na ação social. Castells debate a hipótese de que “quem constrói a identidade coletiva, e para quê essa identidade é construída, são em grande medida os determinantes do conteúdo simbólico dessa identidade, bem como de seu significado para aqueles que com ela se identificam ou dela se excluem” (CASTELLS, 2010, p. 23-24). Assim como outros autores presentes neste trabalho, sua concepção de identidade está intrinsecamente ligada a relações de poder. A partir dessa constatação, ele propõe uma tipologia das diferentes formas de construção e origem de identidades.

A primeira delas é a identidade legitimadora, que é aquela projetada pelas instituições sociais dominantes com objetivo de expandir e racionalizar sua dominação. Esta identidade dá origem à sociedade civil, “um conjunto de organizações e instituições, bem como uma série de atores sociais estruturados e organizados, que, embora às vezes de modo conflitante, reproduzem a identidade que racionaliza as fontes de dominação estrutural” (CASTELLS, 2010, p, 24). Em outras palavras, é a que possibilita a internalização e legitimação da identidade

[20] GIDDENS, Anthony. Modernity and Self-indentity: Self and Society in the Late Modern Age, 1991, Cambriedge: Polity Press.

dominante, garantindo também a internalização dos valores democráticos e da cidadania e, por isso mesmo, a permanência das instituições que garantem o funcionamento do jogo democrático e das transformações sociais sem um ataque violento a esta organização do poder.

A segunda é a identidade de resistência, que é criada por atores sociais em posição desvalorizada e/ou estigmatizada pela lógica da identidade dominante, criando zonas de sobrevivência a partir de princípios sociais diferentes daqueles dominantes na sociedade. Este tipo de identidade leva à formação de comunas ou comunidades que possibilita resistências coletivas diante de uma opressão que do contrário seria insuportável. São exemplos desse tipo de identidade: o fundamentalismo religioso, o nacionalismo, a identidade étnica e a identidade territorial.

E, por fim, tem-se a identidade de projeto, caracterizada pela construção de uma nova identidade, a partir de qualquer material cultural ao alcance, capaz de redefinir a posição dos atores sociais vinculados a essa identidade e, desta forma, promover uma transformação de toda a estrutura social. A identidade de projeto produz sujeitos, que são “o ator social coletivo pelo qual indivíduos atingem o significado holístico em sua experiência” (CASTELLS, 2010, p. 26). É neste último tipo que se enquadra o feminismo e seus componentes, como o movimento LGBT, foco deste trabalho. Como veremos mais adiante, estes movimentos, ao questionar a dominação masculina e a heterossexualidade compulsória, contesta assim “toda a estrutura de produção, reprodução, sexualidade e personalidade” destas sociedades (CASTELLS, 2010, p. 24).

Os movimentos sociais passam a ser os sujeitos potenciais da era da informação. Isso porque o Estado perde o poder que tinha no industrialismo de controlar, estabelecer as matrizes, monopolizar a organização do tempo e os espaços sociais e transformá-los em redes de dominação e poder. Este controle é agora submetido aos fluxos globais de capitais, produtos, serviços, tecnologias, comunicação e informação, de forma que o poder não se concentra mais nas instituições clássicas de poder (Estado, igrejas, partidos, empresas), mas na produção de “códigos de informação” e de imagens de representação que passam a construir as demandas para estas instituições clássicas (PICOLOTTO, 2007).

> A grande aposta que Castells faz está no surgimento de movimentos fortes o suficiente para preservar as identidades específicas e os sujeitos diante do potencial envolvente e destruirdor/recriador da *sociedade em rede.* O autor advoga pelos processos de construção de *identidades de projeto* como elemento de transformação da estrutura social e como contraposição à homogeneização produzida pela globalização (PICOLOTTO, 2007, p 170).

Castells afirma que no cerne dessas transformações sociais em curso, a constituição de sujeitos ocorre de forma distinta daquele da modernidade dos primeiros tempos. Atualmente, a construção de sujeitos não se baseia mais na sociedade civil – que está em processo de desintegração, como vimos também com Bauman – mas a partir do prolongamento da resistência comunal. Esta desintegração da sociedade civil é fruto da perda da continuidade entre a lógica da criação de poder na rede global a lógica de associação e representação nos contextos sociais específicos. É por isso que a busca pelo significado irá ocorrer na esfera da reconstrução de identidades defensivas em torno de princípios comunais. Deste modo, a resistência comunal passa a ser o meio de construção de identidade mais importante atualmente, pois a identidade de projeto, quando pode se desenvolver, origina-se a partir da resistência comunal: “A análise dos processos, condições e resultados da transformação da resistência comunal em sujeitos transnacionais é o terreno ideal para o desenvolvimento de uma teoria da transformação social na era da informação” (CASTELLS, 2010, p. 28).

Assim, apesar de apontar para um processo profundo de transformações sociais que têm levado a um enfraquecimento das organizações políticas pautadas nas instituições tradicionais do Estado e da sociedade civil, Castells renuncia ao ceticismo e à descrença política do “fim da história”, apostando nas possibilidades futuras de mudanças sociais, mas a partir de novos sujeitos organizados a partir de identidades.

Veremos agora como a crítica aos valores patriarcais realizada historicamente pelo movimento feminista se apresenta como um dos mais importantes fatores de mudanças sociais em curso nas sociedades contemporâneas. É a partir da compreensão do papel transformador desse movimento organizado em torno de

uma identidade "feminina"[21] que poderemos compreender o desenvolvimento "espontâneo" de sua crítica até a reivindicação da liberdade de expressão de qualquer tipo de identidade sexual.

## 3- O movimento feminista[22] e o movimento *gay*: a transformação social pela crítica ao patriarcado

É lugar comum entre as autoras e os autores feministas de que todas as sociedades contemporâneas se assentam sobre uma estrutura de família fundada historicamente em valores patriarcais[23]. Pela definição de Castells, que é o autor que servirá de base a partir das quais as transformações sociais causadas pela crítica as valores patriarcais serão desenvolvidos a partir de agora, o "patriarcalismo" "caracteriza-se pela autoridade, imposta institucionalmente, do homem sobre a mulher e filhos no âmbito familiar" (CASTELLS, 2010, p. 169). Para que tal autoridade seja exercida, ela precisa permear toda a organização social, de cima a baixo: a produção, o consumo, a política, a cultura, a legislação, os relacionamentos interpessoais e também a personalidade individual. Como vimos no Capítulo 2, a ordem social é estruturada a partir de uma ordem sexual baseada na dominação dos homens sobre as mulheres, dominação esta amparada e reproduzida por instituições como a Família, a Escola, o Estado e a Igreja, e incorporada pelos próprios sujeitos que, pelo *habitus,* contribuem para a sua manutenção. Para Castells, a família é a base fundamental de reprodução do patriarcado, sendo a família patriarcal a maior responsável ainda hoje pela força de seus valores, apesar dos grandes golpes que este tipo de família vem sofrendo, principalmente a partir

[21]Joan Scott (1992) discute a problemática que o movimento feminista teve que enfrentar (problemática levantada pelas autoras e autores pós-estruturalistas) no final da década de 1980, referente às dificuldades de se organizar o movimento feminista a partir da categoria "mulheres". De acordo com ela, a abordagem pós-estruturalista questionou a identidade "mulheres" como uma categoria unitária, a privando de suas bases em "uma experiência essencializada", sendo estas bases "elementos cruciais, na maior parte das definições padronizadas de política, para a mobilização dos movimentos políticos." Scott afirma que foi o momento do movimento político feminista da década de 1980 que tornou impossível uma única definição da experiência das mulheres, abrindo a possibilidade deste movimento se complexificar e se pulverizar, abarcando uma multiplicidade de experiências e identidades.

[22] Apesar de Castells usar o termo "patriarcalismo", prefiro usar a palavra "patriarcado", por ser o termo mais aceito pelas feministas que tratam do assunto.

[23] Segundo Nunes (1987), as três fontes principais do patriarcalismo no Ocidente são a tradição religiosa e moral hebraica, a cosmovisão e estrutura social greco-romana e as instituições familiares bárbaras ocidentais.

das últimas duas décadas do século XX[24]. Seu argumento central é que a família patriarcal vem desmoronando gradativamente graças a influência acidental do capitalismo informacional e pela perseguição intencional dos movimentos sociais culturais, principalmente o feminista:

> A família patriarcal, base fundamental do patriarcalismo, vem sendo contestada neste fim de milênio pelos processos, inseparáveis, de transformação do trabalho feminino e da conscientização da mulher. As forças propulsoras desse processo são o crescimento de uma economia informacional global, mudanças tecnológicas no processo de reprodução da espécie e o impulso poderoso promovido pelas lutas da mulher e por um movimento feminista multifacetado, três tendências observadas a partir do final da década de 1960. (CASTELLS, 2010, p. 170).

As ideias feministas, apesar de estarem presentes há mais de um século, apenas neste momento histórico se intensificam e, para Castells, tal fato tem a ver com uma hipótese que combina em si 4 elementos principais: 1) “a transformação da economia e do mercado de trabalho associada à abertura de oportunidades para as

[24] Em Sobrados e Mucambos, Gilbero Freyre (1981) mostra como a chegada da Família Real ao Brasil em 1808 traz da Europa mais do que apenas o título de sede do Império português para a colônia: traz consigo o primeiro impulso modernizador, “uma série de atitudes morais e padrões de vida” (FREYRE, 1981, P. 309) modernos e impessoais, uma renascença, uma reconquista européia sobre as terras brasileiras. Este fenômeno, que Freyre denomina reuropeização, inverte o foco de atenção - econômico, político e social - do campo para a cidade, favorecendo o desenvolvimento urbano e gerando, em contrapartida, o início da decadência da cultura patriarcal rural brasileira. O crescimento das cidades e o desenvolvimento e expansão de valores impessoais ocorre em detrimento de um progressivo desmantelamento do patriarcalismo rural. Este é entendido como instituição total, na medida que a família patriarcal estende seus domínios tanto para a esfera econômica – através da agricultura de monocultura fundada na escravidão – quanto na vida política e cultural - onde o senhor de terras é a autoridade absoluta sobre seus domínios. O patriarcalismo se apresenta como a base na qual se organiza toda a sociedade brasileira do período colonial, não havendo poder político, econômico, religioso ou valores morais que impusessem barreiras aos mandos do senhor rural, que levava, por isso, seu domínio pessoal às ultimas conseqüências (SOUZA, 2003). Quando instituições modernas começam a se cristalizar no mundo colonial, o patriarca vê seu poder ser pouco a pouco desmembrado, refreado por instituições e valores modernos que acabam se tornando dominantes na sociedade. Apesar desse processo de decadência do patriarcalismo rural brasileiro sofrer seu primeiro questionamento neste momento, ele ainda se mantém bastante vigoroso durante muito tempo, mas vai sendo aos poucos sobrepujado por valores e instituições modernas, sendo o Coronelismo, como afirma Victor Nunes Real (1975), muito mais a expressão de sua fraqueza do que a sua força. O Coronelismo se constitui, segundo ele, em um compromisso, uma troca de favores entre um poder público, progressivamente fortalecido, e a decadente influência social dos chefes locais, notadamente dos senhores de terra. Contudo, mesmo dominado atualmente no âmbito econômico e político, já que a lógica impessoal de mercado e estado capitalista já estão há muito consolidado no país, alguns valores patriarcais encontram na Igreja, na Família, no Estado e na Escola, instituições que ainda os põe em prática. Como vimos com Bourdieu, a divisão sexual é a base do mundo social (dominação masculina) também nas sociedades ocidentais, variando sua força em cada uma delas, sendo bastante operante na sociedade brasileira ainda hoje, graças a influência história deixada pela patriarcalismo rural nas instituições mencionadas.

mulheres no campo da educação"; 2) "as transformações tecnológicas ocorridas na biologia, farmacologia e medicina, proporcionando controle cada vez maior sobre a gravidez e a reprodução humanas"; 3) "tendo como pano de fundo o transformação econômica e tecnológica, o patriarcalismo foi atingido pelo desenvolvimento do movimento feminista, consequência dos movimentos sociais da década de 60"; 4) "a rápida difusão de idéias em uma cultura globalizada (...) tecendo rapidamente uma imensa colcha de retalhos formada por vozes femininas, estendendo-se sobre quase todo o planeta" (CASTELLS, 2010, p. 172).

É assim que essas transformações impulsionadas pelo movimento feminista – que, como veremos mais detalhadamente a seguir, têm como meta fundamental "o compromisso de pôr um fim à dominação masculina" (MANSBRIDGE, 1995 apud CASTELLS, 2010[25] – acabaram por ir ainda mais longe em suas reivindicações, chegando até o questionamento da heteronormatividade, na consequente liberação sexual sem limites institucionais e na "afirmação da própria personalidade e nos experimentos com a sexualidade e com o amor" (CASTELLS, 2010, p. 172). O questionamento da heteronormatividade é o golpe mais radical na estrutura do patriarcado, como vimos na Capítulo 2, a partir do desenvolvimento do conceito de heterossexualidade compulsória. Deste modo, o aprofundamento e alargamento das reivindicações do movimento feminista em todo o mundo nas últimas décadas do século XX já acarretaram grandes transformações na estrutura familiar e nas normas sexuais e, consequentemente, na personalidade, uma vez que a família constitui o mecanismo básico de socialização do indivíduo.

Para comprovar o seu argumento do enfraquecimento paulatino da família patriarcal em quase todo o globo, especialmente nos países desenvolvidos da Europa, nos Estados Unidos e no Canadá, mas também em países emergentes como o Brasil, Castells apresenta grande número de estatísticas que confirmam essas transformações. Não tenciono alongar esta parte do trabalho reproduzindo todos os dados estatísticos apresentados por Castells referentes ao enfraquecimento do modelo de família patriarcal, até mesmo porque estes dados se encontram facilmente acessíveis na obra do mesmo[26]. Adianto apenas que tais dados apontam, por exemplo, para a tendência global de aumento da taxa de

[25] MANSBRIDGE, Jane. "What is the feminist movement?". In Ferree e Martin (orgs.), pp. 27-34, 1995.
[26] Dados disponíveis em CASTELLS, 2010, p. 169-278.

divórcios, de adiamento do casamento, de lares com apenas um progenitor, do número de crianças nascidas fora do casamento, dos lares de família onde a mulher é a chefe da família, lares que reúnem filhos trazidos de outras uniões, entre outros. Nos países emergentes, estas mudanças despontam nas zonas urbanas, embora, segundo Castells, nas comunidades rurais também se possa detectar certos indícios neste sentido.

É a entrada da mulher no mercado de trabalho remunerado uma dos fenômenos mais importantes para explicar as mudanças em favor do enfraquecimento paulatino da família patriarcal. O autor demonstra uma grande ascendência da taxa de participação econômica das mulheres entre 1970 e 1990 no mundo inteiro, tendo este número crescido nos EUA de 51,1% em 1973 para 70,5% em 1994, por exemplo. Para ele, a entrada maciça das mulheres no mercado de trabalho remunerado deve-se, por um lado, “à informatização, integração em rede e globalização da economia e, de outro, à segmentação do mercado de trabalho por gênero, que se aproveita de condições sociais específicas da mulher para aumentar a produtividade” (CASTELLS, 2010. p. 197). A transformação da estrutura do emprego na economia informacional em favor do crescimento do mercado de trabalho no setor de serviços (empresariais e sociais) atinge particularmente as mulheres, visto que os dados revelam serem elas as maiores beneficiadas, mostrando a correspondência direta entre tipos de serviços ligados à informatização da economia e o aumento do trabalho feminino. Segundo Castells, a preferência pelo emprego de mulheres é fruto a) das habilidades no relacionamento que a construção social do gênero feminino lhes desenvolve e que são fundamentais em uma economia informacional que dá ênfase ao gerenciamento de pessoas; b) a possibilidade de pagarem menores salários, pois elas ainda ganham menos que os homens com as mesmas qualificações; c) a sua flexibilidade como força de trabalho em termos de horários e entrada e saída no mercado, na medida em que o salário feminino ainda é considerado como complemento do trabalho do marido e, como elas ainda são as maiores responsáveis pelo trabalho doméstico e pelo cuidado dos filhos, precisam de horários mais flexíveis para dar conta do trabalho no lar.

Assim, apesar de todas as dificuldades e os preconceitos no mercado de trabalho enfrentados pelas mulheres no mundo inteiro, é apenas com a entrada

neste mercado que elas podem adquirir o suporte econômico[27], assim como ver seus horizontes de possibilidades e suas redes sociais expandidos para além do confinamento doméstico, permitindo-lhes encontrar formas de fortalecimento de sua identidade capazes de fazê-las resistir à dominação masculina fundamentada na família patriarcal.

É então que uma caracterização do ressurgimento do movimento feminista nas últimas duas décadas do século XX se torna importante. Não elaborarei aqui um resgate histórico do surgimento do movimento feminista, uma vez que isso foge aos meus objetivos neste trabalho e visto haver disponível no campo dos estudos de gênero vasta bibliografia sobre o assunto[28]. Minha intenção é apenas construir um panorama das facetas mais importantes do movimento feminista contemporâneo, que emerge a partir do final da década de 1960 nos EUA e na Europa no início da década de 1970, espalhando-se pelo mundo inteiro nas duas décadas posteriores. Este panorama visa à explicitação das suas reivindicações fundamentais, que, inicialmente, se concentram em apontar a existência da dominação masculina sobre as mulheres e, posteriormente, se desdobram até a crítica da heteronormatividade, chegando às reivindicações em favor da livre expressão das identidades sexuais e de gênero.

Castells define o feminismo como um movimento criado de maneira discursiva que, apesar de suas diferenças internas, tem como ponto em comum "o esforço histórico, individual ou coletivo, formal ou informal, no sentido de redefinir o gênero feminino em oposição direta ao patriarcalismo" (CASTELLS, 2010, p. 211). Concordando com diversas especialistas sobre o assunto, como Butler (2010), por exemplo, ele afirma que o cerne do feminismo

> é a (re)definição da identidade da mulher: ora afirmando haver igualdade entre homens e mulheres, desligando do gênero diferenças biológicas e culturais; ora, contrariamente, afirmando a especificidade das práticas femininas como fontes de realização

[27] Virginia Woolf (1994), em duas palestras realizadas para as mulheres na Sociedade das Artes na Londres de 1928, palestras que posteriormente foram publicadas no livro Um Teto Todo Seu, reafirma a necessidade primordial dos recursos materiais para a autonomia e liberdade das mulheres, recursos que garantam ao menos o seu sustento e as permitam cobrir suas necessidades básicas com dignidade, e lhes possibilitem também custear um espaço somente seu, onde possam ter o direito à liberdade e individualidade. Segundo ela, "quinhentas libras por ano representam o poder de contemplar" e "a fechadura da porta significa o poder de pensar por si mesma".

[28] Para saber mais sobre a história do movimento feminista, ver PERROT, 2012.

> humana; ou ainda, declarando a necessidade de abandonar o mundo masculino e recriar a vida, assim como a sexualidade, na comunidade feminina. *Em todos os casos, seja por meio da igualdade, da diferença ou da separação, o que é negado é a identidade da mulher conforme definida pelos homens e venerada na família patriarcal.* (CASTELLS, 2010, p. 211).

Este autor constrói uma tipologia dos movimentos feministas que se baseia na análise bibliográfica sobre o tema, construída por diversos autores e autoras estudiosos da questão e na categorização de Touraine dos movimentos sociais. Como toda categorização, esta não deixa de ser reducionista, mas sua função é analítica e não descritiva, e ainda que de antemão já se saiba ser impossível abarcar a diversidade, a complexidade e a riqueza com que esse movimento se apresenta na realidade concreta, esta categorização não deixa de ser um passo interessante em prol de uma análise que vise observar as afinidades e as semelhanças que experiências, a despeito de serem localizadas e diversas, possam ser consideradas todas como feministas[29].

O primeiro tipo de movimento feminista categorizado por Castells é o de "defesa dos direitos da mulher", que defende a premissa básica de que as mulheres são seres humanos, sujeitos, e não objetos. Esse é o ponto crucial do feminisno,

[29] Para Fraser (2007), o movimento feminista atual se caracteriza por atuar em espaços políticos transnacionais, indo além dos quadros das demandas políticas dos Estados territoriais, visto que percebem esse quadro como veículo de injustiças, na medida em que "reparte o espaço político de maneira a bloquear a contestação, pelas mulheres, das forças que as oprimem" (FRASER, 2007, p. 304). Fraser afirma que, diferentes das fases anteriores, na modernidade tardia, o feminismo reivindica uma agenda tridimensional que inclui reconhecimento, redistribuição e representação: "O resultado é uma nova fase da política feminista em que a justiça de gênero está sendo reenquadrada. Nesta fase, uma preocupação maior é com o desafio às injustiças – interligadas – de má distribuição e não reconhecimento. Acima e além dessas formas de injustiça, feministas estão mirando uma meta-injustiça que apenas recentemente se tornou visível, a que eu chamo de mau enquadramento. O mau enquadramento surge quando o quadro do Estado territorial é imposto a fontes transnacionais de injustiça. Como resultado, temos divisão desigual de áreas de poder às expensas dos pobres e desprezados, a quem é negada a chance de colocar demandas transnacionais. Em tais casos, as lutas contra a má distribuição e o não-reconhecimento não são levadas adiante, e menos ainda são bem-sucedidas, a não ser que se liguem a lutas contra o mau enquadramento. O mau enquadramento, assim, emerge como alvo central da política feminista na sua fase transnacional.
Ao confrontar o mau enquadramento, esta fase do feminismo torna visível uma terceira dimensão da justiça do gênero, além da redistribuição e do reconhecimento. Chamo essa terceira dimensão de representação. Como a entendo, representação não é apenas uma questão de assegurar voz política igual a mulheres em comunidades políticas já constituídas. Ao lado disso, é necessário reenquadrar as disputas sobre justiça que não podem ser propriamente contidas nos regimes estabelecidos. Logo, ao contestar o mau enquadramento, o feminismo transnacional está reconfigurando a justiça de gênero como um problema tridimensional, no qual redistribuição, reconhecimento e representação devem ser integrados de forma equilibrada." (FRASER, 2007, p. 304-305).

como vimos. Neste sentido, o feminismo é uma extensão do movimento por direitos humanos. Nesse caso, este movimento se divide em duas versões, a liberal e a socialista. Apesar de serem bem diferentes, têm em comum o fato de defenderem direitos iguais entre homens e mulheres, apesar de divergirem quanto às estratégias políticas para tanto. Opõem-se quanto à questão das raízes do patriarcado e na sua crença ou incredulidade quanto à possibilidade de reforma do capitalismo e da possibilidade de conquistar igualdade a partir da democracia liberal. Enquanto as feministas socialistas veem a luta contra o patriarcado intrinsecamente vinculada à luta contra o capitalismo, as liberais enxergam com mais ceticismo a transformação sócio-econômica, separando as lutas feministas de outros objetivos políticos.

O “feminismo cultural” se fundamenta na criação de instituições feministas alternativas às instituições e valores patriarcais. Embora seja chamado algumas vezes de “feminismo da diferença”, não acreditam num essencialismo feminino, defendendo que as mulheres são diferentes em virtude de sua história diferencial e que estas só poderão adquirir sua autonomia a partir da construção de sua própria identidade. O objetivo aqui é conquistar autonomia cultural como base para a resistência. Assim, buscam inspirar reivindicações feministas fundamentadas em valores alternativos, “tais como a não-competição, a não-violência, a cooperação e a multidimensionalidade da experiência humana, conduzindo à nova identidade e cultura femininas capazes de induzir a transformação cultural da sociedade em geral.” (CASTELLS, 2010, p. 232). Não acarreta no separatismo ou lesbianismo, embora muitas vezes implique na vontade de separem-se dos homens.

O “feminismo essencialista” proclama a diferença essencial (fora dos limites do social e por isso, segundo sua opinião, não corrompida) entre homens e mulheres, diferença biológica e histórica, além de que consideram feminilidade como um modo de vida cultural e moralmente superior. Essa abordagem defende que as mulheres têm sido subjugadas porque são caracterizadas de fora de sua experiência primordial, corporal: os homens que reformulam as suas experiências e reinterpretam seus corpos. Assim, “Somente com a reconstrução de suas identidades com base em sua especificidade biológica e cultural as mulheres conseguirão tornar-se elas mesmas.” (CASTELLS, 2010, p. 233). Essa abordagem essencialista se exemplifica, no meio acadêmico, na voz de Luce Irigaray, mas não se detém neste campo. Há uma outra corrente também, a que vincula espiritualismo

e ecofeminismo, unindo história e biologia, cultura e natureza, afirmando o surgimento de uma nova era construída a partir de valores femininos e sua integração à natureza. Já vimos no Capítulo 2 que o tipo de abordagem essencialista vem sendo bastante criticada, tanto na política como na academia.

O “feminismo pragmático”, de acordo com Castells, pode ser considerado a mais extensa e profunda corrente das lutas feministas no mundo moderno. É forte entre as mulheres das classes operárias e organizações comunitárias de países industrializados, mas especialmente, é forte nos países emergentes. A adoção do termo feminismo pragmático se dá porque, apesar de todas feministas serem pragmáticas, existem muitas mulheres e grupos feministas que são feministas na prática, mas que não se identifiquem com o rótulo de feministas e que não se opõem abertamente e sistematicamente aos valores patriarcais. É então que o autor levanta a seguinte questão: o feminismo pode existir sem conscientização feminista? Essa é uma questão complexa e que exige bastante debate. Contudo, Castells tende a se posicionar em favor da norma clássica marxista de que “não há classe sem conscientização de classe”, além de que também defende de que os movimentos sociais devem ser definidos a partir dos valores e metas que expressam. Se assim for, a grande maioria “das lutas e das organizações feministas nos países em desenvolvimento e em outros não expressam a conscientização feminista e, mais importante, não oferecem oposição explícita ao patriarcalismo e à dominação masculina” (CASTELLS, 2010, p. 236). Contudo, o papel que esses movimentos exercem na promoção da cidadania e no empoderamento de um número gigantesco de mulheres não podem ser desconsiderados. Para o autor,

> talvez o desenvolvimento paralelo das lutas e organizações femininas e dos discursos e debates feministas seja apenas um estágio do desenvolvimento histórico de um movimento, cuja existência global, plenamente desenvolvida, resulte na interação e *transformação recíprocas* de ambos os componentes. (CASTELLS, 2010, p. 237).

Deixei por último o “feminismo lesbiano”, pois ele é o componente do movimento feminista de maior importância para este trabalho, uma vez que tem a heterossexualidade compulsória como principal adversário. Foi o que mais cresceu nas décadas de 1980/90 não só no grande número de coletividades, como também

como temas de convenções e como tendência nos movimentos feministas mais abrangentes, sendo também o mais militante. Castells, seguindo o ponto de vista de Adrienne Rich, afirma que o “feminismo lesbiano” não pode ser considerado como uma tendência sexual em particular, mas que esta última sugere o conceito de “*continuum* lesbiano”, que inclui “a gama das experiências femininas, marcado pela opressão das instituições indissociáveis do patriarcado e da heterossexualidade compulsória e pela resistência da mulher a tal opressão” (CASTELLS, 2010, p. 234). Este ponto de vista enxerga o lesbianismo como forma de separação radical e consciente, uma libertação prática e discursiva em relação aos homens, percebidos como a fonte de sua opressão.

> O lesbianismo é, na verdade, um componente do movimento feminista, conforme exposto acima, embora as lésbicas geralmente formem alianças com os *gay*s para lutar contra a dominação cultural por parte das mulheres heterossexuais. Quando a crítica feminista contra instituições que admitiam a separação por gênero terminou por corroer a ortodoxia patriarcal, o desafio às normas sexuais passou a ser a linha de raciocínio lógica para os setores do movimento feminista que queriam expressar suas identidades em todas as dimensões. (CASTELLS, 2010, p. 240).

É somente nas 3 últimas décadas do século XX que os movimentos sociais em defesa dos direitos de lésbicas e *gay*s e da afirmação da liberdade sexual explodiram no mundo inteiro, com início nos EUA no final da década de 1960, atingindo a Europa logo em seguida para depois de espalhar pelo mundo inteiro. Veremos agora como os primeiros movimentos sociais em defesa dos direitos de lésbicas e *gay*s e de afirmação da liberdade sexual se desenvolveram na sociedade brasileira, mostrando, através deles, os avanços políticos que o desenvolvimento deste movimento foi promovendo na sociedade brasileira até chegarem ao seu formato atual como movimento LGBT, cujas características e desafios se distinguem daqueles enfrentados no passado e se relacionam com a conjuntura política e social contemporânea. Buscarei desenvolver as diferentes fases e os desafios políticos enfrentados, as transformações no teor das reivindicações e nos posicionamentos ideológicos, além das conquistas alcançadas no passado e as que são almejadas atualmente.

## 4- Uma breve história do movimento LGBT no Brasil: desafios e conquistas

Advertem Simões e Facchini (2009), convenciona-se que o desabrochar do movimento político homossexual no Brasil se deu a partir do final da década de 1970, com o aparecimento de grupos direcionados explicitamente para a militância política. Estes grupos se constituíam por pessoas que se autodeclaravam homossexuais (diferentes termos foram usados para tanto) e objetivavam promover e veicular novas maneiras de se representar a homossexualidade, formas estas que se contrapunham sempre às conotações pejorativas e depreciativas sobre a homossexualidade, tais como as que a taxavam como pecado, degeneração, perversão e doença. O marco escolhido para o início dessa "primeira onda" do movimento homossexual no Brasil, onde pela primeira vez na história tem-se uma aglutinação de pessoas dispostas a declararem-se publicamente homossexuais e se apresentarem como parte de uma minoria oprimida em busca de alianças políticas para reverter a situação de preconceito e discriminação, é a formação do grupo Somos em São Paulo e o lançamento do jornal Lampião, ambos em 1978. Este jornal, publicado em formato de tablóide, se voltava para um enfoque acentuadamente social e político da homossexualidade, assim como também para outros temas políticos considerados minoritários, como as reivindicações do movimento feminista e do movimento negro, que também desabrocham nesta mesma época.

A exposição da trajetória do movimento político em torno da homossexualidade no Brasil seguirá a periodização por "ondas", cujo objetivo é circunscrever as diferentes fases referentes às mudanças sociais e políticas que moldaram suas formas de atuação e organização (SIMÕES; FACCHINI, 2009). A "primeira onda" corresponde ao período de 1978 em diante, momento final do regime militar, a chamada "abertura política", quando floresceram os primeiros grupos formados por homens e mulheres homossexuais. A "segunda onda", período de redemocratização nos anos 1980 e de mobilização em torno da Assembleia Constituinte, que coincide também com a disseminação da epidemia HIV-Aids, é quando se esboçam as condições de institucionalização do movimento homossexual. Por fim, temos a "terceira onda", contabilizada a partir dos meados dos anos 1990,

> em que a parceria com o Estado, gestada no período anterior, se consolida e dá impulso à multiplicação de grupos ativistas, promovendo a diversificação dos vários sujeitos do movimento na atual designação LGBT, a formação das duas atuais grandes redes regionais e nacionais de organizações, e a consagração das Paradas do Orgulho LGBT, paralelamente ao crescimento do mercado segmentado voltado à homossexualidade. (SIMÕES; FACCHINI, 2009, p. 14).

Os autores avisam que as referências aos homossexuais masculinos acabam por ocupar um espaço muito maior nas informações que se tem sobre o desenvolvimento do movimento homossexual no Brasil, quando comparado às outras categorias do movimento LGBT. Isso se dá porque a homossexualidade masculina é um tema significativo nas ciências sociais brasileiras desde o final da década de 1970, enquanto que o estudo sobre lésbicas, travestis e transexuais são mais recentes, além de que estas categorias ainda possuem pouca expressão no que tange às formas de associação política, se comparados aos homossexuais masculinos. Assim, vemos que ainda é pouco representativo o número de estudos científicos, principalmente históricos e sociais, realizados sobre estas categorias, o que ressalta a importância que investigações científicas sobre lésbicas, bissexuais, transexuais, travestis e transgêneros desempenham para a visibilidade política desses sujeitos. No caso específico das lésbicas, o que se tem na historiografia é, como afirma Mott (1987), um grande silêncio, uma quase inexistência:

> Se a documentação sobre a história dos sodomitas é rara e lacunosa, as informações sobre o amor entre mulheres são ainda muitíssimos menos numerosas, fragmentárias, quando não inexistentes. Se para os gays masculinos houve um verdadeiro complô do silêncio dos donos do poder e de seus escribas, destruindo-se evidências comprobatórias do amor unissexual entre membros do sexo forte, no caso do lesbianismo a falta de documentos se deve mais à cegueira, indiferença e preconceito por parte dos homens com a sexualidade feminina, considerada assunto de menor importância e indigno da atenção do sexo forte. Portanto, a história do lesbianismo até pouco tempo era uma página totalmente em branco, que somente nos últimos anos têm merecido atenção de alguns poucos estudiosos. (MOTT, 1987, p. 8).

Como afirma Fry (1991, p. 102), as lésbicas representaram uma “pedra no sapato das feministas e das bichas”, pois encontraram uma forte relutância inicial por parte das primeiras feministas em admitirem em suas organizações mulheres

que assumiam publicamente sua homossexualidade, ao passo que também dentro do próprio movimento homossexual houve tensões e dissensos com os homens, muitas vezes acusados de desconsideram a especificidade de suas demandas e de reproduzirem relações de dominação masculinas sobre elas.

Antes de entrarmos nas características de cada uma das 3 ondas do movimento político em torno da homossexualidade no Brasil, vale ressaltar que a importância deste ativismo não reside apenas a sua resistência às formas de agressão, intolerância, perseguição e até mesmo criminalização da homossexualidade e nem em seu empenho em dar visibilidade e publicidade a experiências minoritárias, historicamente silenciadas e marginalizadas. Se fossem apenas esses os seus objetivos, já seriam bastante significativos. Entretanto, a relevância de tal movimento está principalmente na potencialidade que possui para desafiar os discursos e saberes convencionais, as estruturas de poder patriarcais e heteronormativas inscritas na construção da sexualidade e que alicerçam as instituições e a cultura de nossas sociedades atuais.

Assim, a análise desenvolvida neste trabalho assente com a perspectiva de Simões e Facchini de buscar perceber os modelos, os valores, as representações e categoriais sociais presentes na realidade brasileira a respeito da construção de papéis sexuais e de gênero, de modo a tentar tornar inteligíveis, a partir dessas representações, comportamentos e identidades de indivíduos reais. Contudo, é importante frisar que

> Entre esse plano – que busca estabelecer fronteiras nítidas entre as categorias e definir quais são as regras e as contravenções – e o plano das condutas e das identidades sexuais de gênero efetivamente acionadas, há inconsistências, conflitos e margem de manobra para os atores sociais. (SIMÕES; FACCHINI, 2009, p. 58-59);

Fry (1991) argumenta que na cultura brasileira encontra-se tradicionalmente um modelo, que ele chama de “popular”, bastante disseminado de classificação de pessoas segundo a sexualidade que se baseia em uma hierarquia de gênero: nesta concepção, “não existe *o* ou *a* ‘homossexual’ definido (a) pura e simplesmente como alguém que prefere a companhia sexual de pessoas do mesmo sexo” (FRY, 1991, p. 40-41). Tradicionalmente em nossa cultura, o que existiria seriam “identidades

sociais e sexuais construídas de combinações de sexo biológico e *papéis* sexuais", ou seja, a classificação se dá em termos dos parâmetros sexo biológico e sexo social:

> Nesse esquema, então, as relações sexuais esperadas também são todas 'heterossexuais' em termos de papéis sexuais. As pessoas socialmente 'femininas' se relacionam com as socialmente 'masculinas'. As mulheres e as bichas se relacionam com os homens e os homens e mulheres-machos se relacionam com as mulheres. O que é considerado realmente 'desviante', de acordo com estas regras, são relações 'homossexuais' não em termos fisiológicos, mas em termos dos papéis sexuais. Assim, um homem pode se relacionar sexualmente com uma bicha, enquanto o primeiro é 'ativo' e o segundo 'passivo'. Nesse sentido, o que causa escândalo é quando bicha se relaciona com bicha. Esta, sim, seria a relação 'homossexual' e ela é ridicularizada no ditado popular 'bicha com bicha dá lagartixa'. (FRY, 1991, p. 45).

Se a relação entre duas "bichas" é ridicularizada, a relação entre dois homens com papéis sexuais masculinos e "ativos" é considerada incompreensível e revoltante por este modelo. Do mesmo modo, a "mulher-macho" pode se relacionar com as mulheres "femininas", mas duas mulheres "femininas" quando juntas são desacreditadas e vistas como fetiche, assim como a relação entre duas "mulheres-machos" é ridicularizada e incompreensível. Em contraposição a este modelo hierárquico, se desenvolveu no Brasil versões da moderna identidade homossexual como uma qualidade inerente à pessoa, em que a orientação sexual e o gênero são desarticuladas. Fry afirma que a gênese desse modelo no Brasil também estaria localizada no discurso médico da passagem do século XIX para o XX, cujas concepções foram trazidas para o Brasil por médicos e psiquiatras. Este discurso médico foi muito disseminado na Europa e nos EUA na virada do século XIX para o XX e inicialmente ele incorporou em certa medida os princípios hierarquizantes do gênero, dividindo os homossexuais entre "ativos" e "passivos", sendo os últimos considerados os verdadeiros homossexuais. Posteriormente, contudo, este modelo médico-psicológico se desenvolveu para uma representação mais homogênea em que se consideraria a "condição" homossexual uma doença ou anomalia, independente da "atividade" ou "passividade" sexual do indivíduo. Segundo essa concepção, não importa a posição que se desempenha durante o sexo: ativos ou

passivos, todos os homens que mantivessem relações sexuais com outros homens seriam considerados homossexuais (SIMÕES; FACCHINI, 2009).

É do modelo médico-psicológico que se articula, principalmente pelos modernos defensores dos direitos dos homossexuais, um modelo igualitário que reage aos estigmas de anomalia e doença atribuídos à homossexualidade. Este modelo igualitário mantém a disjunção entre gênero e orientação sexual, apoiando-se no dualismo homo/hetero, mas sem encará-lo de forma patológica ou depreciativa:

> Assim, em lugar de 'bichas' e 'homens' (ou 'bofes'), ou de 'sapatões' e 'mulheres' (ou 'ladies'), formam-se novas categorias de identidade sexual, tais como 'entendido', 'entendida', 'homossexual', 'gay' e 'lésbica', de acordo com a visão de que é a orientação do desejo que importa para nomear os parceiros de uma relação homossexual, e não mais os papéis sociais relativos a masculino/feminino, nem a atividade/passividade sexual. 'Entendidos', 'entendidas', 'homossexuais', 'gays', 'lésbicas' passaram a designar pessoas que 'transam' outras do mesmo sexo, independentemente de serem afeminadas ou masculinizadas, 'passivas' ou 'ativas' (SIMÕES; FACCHINI, 2009, p. 57).

Ambos os modelos, hierárquico e igualitário, convivem e competem em variados contextos da sociedade brasileira ainda hoje. Fry argumenta que o modelo igualitário teria tido no movimento político homossexual um colaborador importante para a sua expansão, alcançando maior espaço entre as classes médias e altas urbanas, cuja constituição também teria propiciado uma maior possibilidade de diversificação de identidades para as mulheres. Neste sentido, Fry afirma que as diferenças entre o modelo hierárquico e igualitário também exprimem distinções de classe, onde o segundo seria apropriado majoritariamente pelas classes mais altas na hierarquia social.

É assim que o emergente movimento homossexual tenderia a incorporar a crítica aos papéis tradicionais de gênero que, como vimos no tópico anterior, foi inicialmente formulada pelo movimento feminista, entrando em constante e crescente tensão com os valores e comportamentos prevalecentes no universo "tradicional" e supostamente "retrógrado" das "bichas", "travestis" e "sapatões", voltados para o modelo hierárquico. Porém, é importante deixar claro que não foi o movimento político de defesa dos direitos dos homossexuais o responsável pela

crítica e paulatino enfraquecimento do modelo hierárquico. Historiadores apontam evidências da existência de identidades sexuais que vão além do binário ativo/passivo já na virada do século XIX para o XX no Brasil, “contemporâneas por tanto da primeira produção do modelo médico-psicológico do ‘homossexual’, e bem anteriores ao surgimento das categorias ‘entendidos’ e ‘entendidas’, nos anos 1940, ou de gays e lésbicas, nos anos 1970” (SIMÕES; FACCHINI, 2009, p. 58).

O Brasil dos anos de 1950 vive um processo crescente de urbanização e é justamente nos grandes centros urbanos onde se desenvolveu nesta época uma diversidade de locais de sociabilidade homossexual, quase que exclusivamente masculina: formas de associação ligadas à sociabilidade, à diversão e à paródia, onde os seus membros promoviam eventos como concursos de *miss*, *shows* de travestis e desfiles de fantasias. Até a década de 1970, estes tipos de sociabilidades “guetizadas’, que ocorriam tanto em espaços públicos, como bares, restaurantes e boates, como também em ambientes domésticos, permitiam a formação de redes de socialização e de apoio formado ao redor de interesses compartilhados, afinidades regionais e de classe, possibilitando uma importante forma de integração entre os homossexuais.

É sabido que a década de 1970 assiste a uma grande efervescência artística e de contestação cultural no país. Com a grande imprensa vigiada pela censura da Ditadura Militar, surgem os jornais alternativos que funcionavam como veículos de crítica política e cultural (como é o caso do Pasquim, criado em 1969 que, com seu estilo irreverente e anárquico, foi um dos jornais alternativos de maior impacto na época). A geração do “desbunde”, do *genderfucker,* da contracultura e do estilo *underground* se disseminou na época, fazendo o uso do estilo irreverente para contestar as definições rígidas e tradicionais de gênero por meio de performances que transgrediam essas barreiras, confundindo-as. As figuras de Caetano Veloso, do grupo musical Secos&Molhados e Dzi Coquettes foram talvez as mais populares dos seus representantes.

Foi esse período de intensa urbanização e movimentação cultural entre as décadas de 1950 e 1970 que desenhou os contornos gerais do processo que fez com que os homossexuais ganhassem visibilidade na sociedade brasileira, possibilitando sua saída do armário, não apenas para que fossem para festas, bares e restaurantes, mas para que se direcionassem, pela primeira vez na nossa história,

também para as assembleias e reuniões políticas para lutar pelos próprios direitos. Assim, foram essas mudanças que permitiram que a homossexualidade pudesse sair dos guetos e da clandestinidade onde ela até então estava restrita, de forma a ter um pouco mais de poder de atuação nos espaços de sociabilidade e na opinião pública.

Se convenciona que a “primeira onda” de mobilização política em torno da defesa dos direitos homossexuais no Brasil inicia-se com a publicação do jornal Lampião e da fundação do grupo Somos-SP, ambos em 1978. Tal reconhecimento se dá não apenas por terem sido o primeiro grupo e o primeiro jornal a tratar a homossexualidade como uma questão polícia e social e nem por terem representado uma experiência fundamental na vida dos participantes diretos e de todos que estiveram a sua volta, mas sim porque seu estio de militância se transformou em modelo da época. O Lampião buscava lidar com a homossexualidade de uma forma que se contrapunha à imagem do homossexual como um ser dominado pelo seu desejo, incapaz de realização pessoal e com dificuldades de autoaceitação. Não se concentrava unicamente na figura do homossexual, mas apresentava-o com uma das várias minorias oprimidas, como o movimento negro e o movimento feminista, a quem era preciso dar direito à voz. Seu objetivo era “sair do gueto”: tencionava ser um veículo aberto e pluralista, uma voz para os pontos de vistas das minorias políticas. Sua visão política orientava-se para uma “alternativa libertária, que desafiava convenções e convicções políticas expressas na época tanto no campo conservador quanto na esquerda” (SIMÕES; FACCHINI, 2009, p. 86).

O jornal era marcado por grandes divergências internas sobre quase tudo, da mesma forma que o próprio grupo Somos. Um dos desacordos mais significativos era em torno dos termos que seriam apropriados para se referir à homossexualidade. O termo *gay* era considerado por muitos como imperialista e alheio à realidade brasileira. Palavras como “bicha”, “veado” e “sapatão” eram consideradas pejorativas por alguns, embora essa linguagem, popular no meio homossexual, tenha sido largamente incorporada pelo jornal. Outro ponto de debate e discordância era a respeito do que muitos consideram como as visões machistas presentes no universo das “bichas loucas” e travestis, acusadas de reforçarem estereótipos de gênero. Em contraposição a isto, muitos defendiam uma postura mais discreta de uma “militância respeitável”, encarnada por boa parte dos editores

e leitores do Lampião. Em entrevista para este jornal, Aguinaldo Silva, uma das figuras centrais do Lampião, defende a utilização dos termos usados pelo próprio universo homossexual como estratégia para esvaziar seu potencial ofensivo:

> O uso de tais palavras em *Lampião,* na verdade, tem um propósito. O que nós pretendemos é resgatá-las do vocabulário machista para, em seguida, desmistificá-las. Veja bem, até agora elas foram usadas como ofensa, serviam como meio mais simples para mostrar a 'separação' que existe entre o *nosso* mundo e o dos *outros*. Isso faz com que, temendo o peso de tais palavras, criemos outras igualmente mistificadoras, embora, para quem as adota, sem qualquer tom pejorativo: *entendido*, por exemplo; e até mesmo que empreguemos sutilmente termos de outros idiomas, como é o caso de *gay* (Lampião bagunçou logo o coreto, traduzindo-a para *guei*, que significa *absolutamente nada*). A primeira coisa a fazer, portanto, é perder o medo das palavras. O caminho para isso é usá-las. (SIMÕES; FACCHINI, 2009, p. 90).

Porém, a divergência mais profunda e mais importante era aquela que dizia respeito aos caminhos da atuação política em moldes institucionais. A abertura política da década de 1980 trouxe para o centro do debate a questão da institucionalização da luta política e muitos militantes defendiam a necessidade de resistir a todas as formas institucionalizadas de organização e reivindicação, "porque elas conduziam inexoravelmente à absorção das individualidades e à redução de seu potencial subversivo aos desígnios de uma sociedade consumista e autoritária" (SIMÕES; FACCHINI, 2009, p. 95). O que está por trás dessas tensões é o embate entre redistribuição e reconhecimento, como desenvolvido por Fraser (2007). Como o movimento político homossexual organizado naquele momento se inclinava mais para as políticas em torno da identidade e, consequentemente, do reconhecimento, ocorriam tensões com certos militantes de esquerda que consideravam que os esforços em torno das políticas de identidade (feminista, negra, homossexual) pulverizava o poder de luta que deveria se direcionar para mudanças sociais e econômicas mais amplas, a uma "luta maior", em direção ao socialismo, à redistribuição, por tanto.

O grupo Somos exerceu um papel fundamental nesta "primeira onda". Seguindo o objetivo de realizar reuniões semanais dedicadas a relatos confessionais, prática consagrada nos grupos feministas, o grupo reuniu-se com

interesse de discutir a homossexualidade a partir de suas próprias vivências. Seu núcleo original formou-se dos participantes de uma semana preparada pela organização trotskista Convergência Socialista (atual PSTU), em que foram organizados debates políticos que incluiu um dia de discussão sobre imprensa alternativa. Uma tentativa de impedir a participação do Lampião nesta discussão desencadeou uma acalorada discussão sobre homossexualidade e política. É daí que surge a cúpula original do Somos, formada por 15 homens, mas apenas em fevereiro de 1979, por ocasião de uma semana de participação em um debate sobre movimentos de emancipação de grupos discriminados promovido pelo Centro Acadêmico do Curso de Ciências Sociais da USP que o grupo foi nomeado como Somos (tal debate propiciou também a formação de outros grupos como o Eros e o Libertos).

O grupo tinha uma atitude geral de considerar a homossexualidade uma questão de foro íntimo, que ninguém (nenhuma instituição, principalmente) tinha o direito de se intrometer. Ao longo do ano de 1979 o grupo cresceu bastante, inclusive recebendo também a participação de mulheres, e as reuniões foram divididas a partir de subgrupos menores “de identificação”. Em tais grupos, muitos participantes encontravam uma fonte crucial de relações de afeto e aceitação, amizade e apoio emocional que frequentemente se estendiam para além do grupo: “Nessas reuniões, como observou MacRae, ‘aprendia-se a ser ‘homossexual’, ou melhor, ‘militante homossexual’” (SIMÕES; FACCHINI, 2009, p. 98). Divergências internas também marcaram a trajetória do Somos e em maio de 1980 as lésbicas se separam definitivamente através de um comunicado publicado no jornal Lampião da criação do Grupo de Ação Lésbica-Feminista (Galf), comunicado que justifica a necessidade de uma organização independente em vista da especificidade da questão feminista, buscando tentar equilibrar feminismo com a homossexualidade.

Em junho de 1981 o Lampião publica seu último número. Tendo sido fundamental para a mobilização homossexual do período, para o debate de temas relacionados à politização da homossexualidade e do reconhecimento social de diversas minorias, ao encerrar suas atividades, o jornal tinha abandonado seu teor contestatório sem conseguir, contudo, assumir as características de uma publicação voltado para o consumo. No entanto, quando o Lampião deixa de existir, muitos grupos deixam de existir também e os que restaram não encontraram espaço para

darem visibilidade às suas ações. Este jornal desempenhou um papel central para a manutenção dos emergentes grupos organizados, sendo o veículo onde se divulgava suas atividades, dando-lhes visibilidade e dinamismo: “Isso era importante para que se sentissem inseridos num movimento maior e pudessem obter referências positivas para a sua atuação” (SIMÕES; FACCHINI, 2009, p. 111).

É assim que em comparação ao período anterior, a “segunda onda” assiste a um declínio do movimento homossexual, havendo uma grande diminuição do número de grupos organizados entre 1981 e 1991. Contudo, Facchini afirma que emerge uma nova geração de militantes com novos moldes de atuação proporcionados pelo novo contexto social e político da redemocratização, e também pela epidemia de HIV-Aids que explode nesse período:

> Essa nova geração de ativistas tinha pouco ou nenhum envolvimento em posições ideológicas de esquerda ou anarquistas e se mostrava muito menos refratária à ação no campo institucional. Essas características, já presentes no período anterior, embora muito menos influentes, tornaram-se predominantes na nova configuração do movimento, mais voltada a estabelecer organizações de caráter mais formal e mais focada em assegurar o direito à diferença (SIMÕES; FACCHINI, 2009, p. 117).

Duas figuras centrais nesta “segunda onda” são Luiz Mott, fundador do Grupo Gay da Bahia, e João Antônio Mascarenhas, fundador do extinto Triângulo Rosa, que esteve ativo de 1985 até 1988. Suas atuações demonstraram menor envolvimento com projetos de transformação social em um sentido mais amplo, assim como uma atuação mais pragmática, voltada para a garantia dos direitos civis e contra a discriminação e violência que atingem os homossexuais. Esses dois grupos se distinguiram dos grupos da “primeira onda” por algumas características organizacionais, tais como maior coesão, se reuniam em torno de uma liderança reconhecida, carismática, articulada e dotada de recursos simbólicos e materiais capazes de fazer cumprir metas e objetivos mais claramente circunscritos. Outra diferença referia-se ao caráter confessional dos grupos da “primeira onda” que, como vimos, afirmava uma politização do cotidiano “o pessoal é político”, seguindo a mesma lógica do movimento feminista, criando e consolidando a cada reunião a identidade de homossexual militante. Esta concepção de política não é reconhecida pelos grupos desta segunda fase. Estes a percebem a partir de um sentido mais

pragmático e menos ancorada nas vivências dos participantes; para eles, “a política é referida principalmente por meio da atuação institucional segundo objetivos bem definidos”. Para lutar contra a discriminação contra os homossexuais, passaram a ter como mais importante *front* de batalha “a ação junto ao Legislativo e ao Judiciário, perseguindo a mudança dos códigos e das leis” (SIMÕES; FACCHINI, 2009, p. 125).

A introdução do conceito de “orientação sexual” em lugar de “opção sexual” advém dessa mudança de orientações políticas dos grupos militantes. O termo “opção” era utilizado no começo da década de 1970 para ressaltar que a homossexualidade era uma prática comum, que todo mundo fazia e que poderia ser assumida por qualquer pessoa de forma mais ou menos aberta como uma “transa sexual legítima”.

> ‘Opção’ se opunha a ‘anormalidade’ e se ligava à atitude de rejeição das categorias classificatórias tidas como estigmatizadoras (‘bicha’, ‘veado’ e até mesmo ‘entendido’), no sentido de enfatizar que ‘a vida social, não-sexual’ de quem tinha práticas homossexuais ‘era igual à de todo mundo’. Segundo Edward MacRae, observamos uma certa ambiguidade no movimento homossexual da primeira onda em relação à categorização da homossexualidade que se expressava na sua definição ora como ‘opção’, ora como ‘essência’, assim como na oscilação entra a defesa de seu caráter absolutamente normal, cotidiano e corriqueiro e a apologia a seus aspectos contestatórios, a sua marginalidade. (SIMÕES; FACCHINI, 2009, p. 126).

A alteração do termo “opção” para “orientação” ocorreu durante o processo de elaboração e de defesa da inclusão da não-discriminação da homossexualidade na Constituição, na Assembleia Constituinte de 1988. A partir daí o termo se consolida no cotidiano dos grupos, se transformando numa solução de consenso “que permitia conferir concretude e legitimidade à experiência da homossexualidade, sem necessariamente entrar na questão de suas causas mais profundas” (SIMÕES; FACCHINI, 2009, p. 126), embora muitas vezes a ênfase em explicações de uma essência inata ou revelada na infância reapareça. Com este caráter mais pragmático da militância nesta “segunda onda”, acaba por desaparecer a contradição presente na fase anterior entre a legitimidade da homossexualidade e a valorização de sua “marginalidade”; ao contrário, ocorre uma tendência em exterminar os aspectos “marginais” da homossexualidade com intuito de construir em torno dela uma imagem pública respeitável. Entretanto, a consequência disso foi a exclusão de uma

parte significativa das vivências a ela relacionadas, como é o caso da prostituição e da travestilidade.

Essa busca de legitimidade para a homossexualidade enfrentou uma grande barreira na década de 1980: a forte associação que se fez no início da epidemia da Aids entre esta doença e a homossexualidade. Contudo, os grupos atuantes no período, em especial o GGB e o Atobá (criado no Rio de Janeiro em 1986), conseguiram vincular essa relação entre legitimidade da homossexualidade e a atuação contra a epidemia de HIV. Assim, entre os anos de 1984 e 1991, foram realizados quatro encontros nacionais de grupos homossexuais, de onde surgiram novas metas de lutas tais como a legalização do casamento *gay*, a denúncia da violência contra homossexuais e a preocupação com a discriminação religiosa. Em todos esses encontros, um destaque especial foi dado ao combate à Aids. O GGB foi o primeiro grupo a pôr em ação, em 1981, a campanha da retirada da homossexualidade do Código de Classificação de Doenças do Instituto Nacional de Assistência Médica e Previdência Social. O resultado ocorreu em 1985, quando o Conselho Nacional de Medicina sancionou a mudança, o que foi uma enorme vitória para o movimento LGBT, visto ser essas umas das poucas instâncias que discriminava oficialmente a homossexualidade no Brasil e por este fato ter representado um avanço no processo de desvinculação da homossexualidade à Aids[30].

O peso da epidemia de Aids se fez mais forte sobre as propostas de liberação sexual: segundo Perlongher, com a Aids acaba-se a “orgia homossexual” e, como ela, a revolução sexual que sacudiu o século XX (SIMÕES; FACCHINI, 2009, p. 130). Ela deu ensejo a uma inusitada aproximação entre ativistas homossexuais e autoridades médicas. Entre 1985 e 1989, as iniciativas da sociedade civil contra a epidemia foram estruturadas em torno de atuações mais pessoais que institucionais, o trabalho dando em bases voluntárias e as entidades tinham pouco acesso a recursos financeiros nacionais e internacionais. Somente em 1989 consolidou-se no Brasil o Programa nacional de Doenças Sexualmente Transmissíveis (DST/Aids) dentro do Ministério da Saúde.

[30] Esta alteração pela Organização Mundial de Saúde só veio a ocorrer em 1994.

> a eclosão da Aids deu ensejo a um debate social sem precedentes acerca da sexualidade e da homossexualidade, em particular. Em que pesem o rastro de morte e violência que acompanhou o seu avanço, a epidemia mudou dramaticamente as normas da discussão pública sobre a sexualidade ao deixar também, como legado, um a ampliação sem precedentes da visibilidade e do reconhecimento da presença socialmente disseminada dos desejos e das práticas homossexuais. Se a Aids propiciou uma expansão do poder médico, apoiado na ressonância da mídia, também jogou luz sobre práticas e circunstâncias ligadas ao exercício e à expressão da sexualidade, que deixaram a clandestinidade para adentrar o debate público. (SIMÕES; FACCHINI, 2009, p. 134-135)

A epidemia de Aids gerou uma outra epidemia, de informação, trazendo como jamais antes a visibilidade para a homossexualidade. Afirmam Simões e Facchini, o que ocorreu foi uma transfiguração da homossexualidade e um aumento de sua visibilidade multifacetada. É assim que o movimento político se desenvolve a partir dos meados dos anos de 1990, refloresce, mas com transformações que o distinguem bastante das duas “ondas” anteriores e que ainda são válidos para o período atual:

> presença marcante da mídia; ampla participação em movimentos de direitos humanos e de resposta à epidemia da Aids; vinculação à redes e associações internacionais de direitos humanos e de resposta à epidemia da Aids; vinculação à redes e associações internacionais de defesa de direitos humanos e direitos de *gays* e lésbicas; ação junto a parlamentares com proposição de projetos de lei nos níveis federal, estadual e municipal. Atuação junto a agências estatais ligadas a prevenção de DST e Aids e promoção de direitos humanos; formulação de diversas respostas diante da exclusão das organizações religiosas; criação de redes de grupos ou associações em âmbito nacional e local; e organização de eventos de rua, como as grandes manifestações realizadas por ocasião do dia do Orgulho LGBT.
>
> Do ponto de vista do formato organizacional, passa a preponderar quase definitivamente o modelos das ONGs, que levou à contenção do número de membros efetivos; criação de estruturas formais de organização interna; elaboração de projetos de trabalho em busca de financiamentos; necessidade de apresentação de resultados; necessidade de expressar claramente objetivos e objetos de intervenção ou de reivindicação de direitos; profissionalização de militantes; maior capacidade e necessidade de comunicação e dependência de estruturas, como sede, telefone, endereço eletrônico, computador; necessidade de integrar os militantes num discurso pragmático; adoção de técnicas de dinâmica de grupo em reuniões e atividades; preocupação em ter quadros preparados para estabelecer relações com a mídia, parlamentares, técnicos de

> agências governamentais e associações internacionais (SIMÕES; FACCHINI, 2009, p. 138-139).

Um ponto de alteração significativo se deu na relação entre o movimento e os partidos políticos, que deixou de ser uma relação marcada por contatos pontuais e muitas vezes conflituosos, para se transformar, a partir da redemocratização, em uma importante instituição de reivindicação, visibilidade e articulação política das demandas do movimento. No ano de 2000 já havia setoriais LGBT em inúmeros partidos (no PSTU e no PT desde a década de 1990), assim como candidaturas e ações de políticas públicas. Em 1995, a proposição do projeto de lei sobre a união civil entre pessoas do mesmo sexo é uma das primeiras conquistas dessa articulação LGBT pela via partidária.

Neste período, a intensificação da relação dos grupos e associações com o Estado ocupa um papel primordial no processo de mudança mais amplo pelo qual o movimento passou. Os financiamentos advindos dos programas governamentais de combate a Aids não só alimentaram os projetos específicos executados pelas organizações do movimento, como também financiaram a realização dos seus encontros nacionais. Foram nesses encontros que se intensificou o contato entre as entidades existentes, informações e experiências foram trocadas e resoluções importantes, assim como novas entidades, foram formadas. As travestis e as lésbicas tiveram na Coordenadoria Nacional DST e Aids suas grandes financiadoras e puderam realizar seus próprios encontros, das travestis em 1994 e das lésbicas em 1996. Mais recentemente, o lançamento do Programa Brasil Sem Homofobia, lançado em 2004, representou mais um estreitamento da conexão do movimento com o Estado, onde iniciativas como editais para apresentação de projetos voltados ao combate e prevenção à homofobia e a qualificação de profissionais da educação nas temáticas de identidade de gênero já estão em vigor desde 2005.

Outro aspecto relevante a caracterizar “terceira onda” do movimento LGBT são as suas conexões com o crescente mercado segmentado dirigido aos homossexuais, construindo uma estratégia de ação que tornam mais fluidas as fronteiras entre o comércio, a diversão e a militância. A própria sigla GLS (Gays, Lésbicas e Simpatizantes) foi criada na primeira metade dos anos 1990 para preservar identidades reconhecidas ao movimento ao mesmo tempo em que busca

preservar o espaço “de uma certa ambiguidade classificatória”, com intuito de abrir o “gueto das homossexualidades” para todos que queiram dele participar (SIMÕES; FACCHINI, 2009, p. 148). Tem-se o aparecimento de uma inovadora combinação entre mercado e militância política, uma convergência entre ambos, onde “aqueles que apresentam determinados atributos identificáveis por tal ou qual denominação passem a utilizá-la preferencialmente para se identificar como cidadãos e consumidores” (SIMÕES; FACCHINI, 2009, p.149). Assim, se o mercado GLS adotou características do discurso ativista, como bandeiras do arco-íris e as ideias gerais de “visibilidade” e “orgulho”, o movimento LGBT também trouxe para si elementos relacionados ao mercado, como indicam os trios elétricos de casas noturnas, *drag queens e go-go boys* nas Paradas do Orgulho LGBT[31]. É interessante ressaltar que

> acompanhando a postura de que a garantia de direitos ao consumo é caminho para a aquisição de cidadania LGBT, o público consumidor reage quando entende que seus direitos estão sendo desrespeitados em virtude de preconceitos contra a sua orientação sexual. Protestos contra restrições à demonstração aberta de afeto entre pessoas do mesmo sexo, como os ‘beijaços’ – manifestações coletivas de beijos entre homossexuais em público em locais em que essa prática é coibida –, exprimem as demandas por respeito à visibilidade e à igualdade de tratamento (SIMÕES; FACCHINI, 2009, p. 151)

O movimento LGBT tem, nesta fase recente, investido esforço na promulgação de leis e na criação de políticas públicas governamentais. Em 2003, foi criada uma Frente Parlamentar Mista pela Livre Expressão Sexual, atualmente chamada de Frente Parlamentar pela Cidadania LGBT. É uma frente de caráter suprapartidário tendo reunido, na legislatura de 2003 a 2006, 96 parlamentares, atuando, atualmente, na colaboração da obtenção de recursos para a execução do Programa Brasil Sem Homofobia. Outro campo de forte atuação do movimento LGBT nos últimos anos é a criminalização de condutas repressivas e violentas contra seus

[31] As primeiras edições da Parada do Orgulho LBGT em São Paulo ocorreram em 1997 e 1998 e atraíram alguns milhares de pessoas, que marchavam ao som de gravações caseiras de música MPB emitidas por uma Kombi. Em 1999 foi criada a Associação da parada do Orgulho LGBT, e a Parada deste ano reuni 35 mil pessoas, pela primeira vez ao som de trios elétricos de casas noturnas GLS. As edições a partir de 2002 têm reunido mais de 1 milhão de pessoas, sempre com o apoio de empresários do mercado GLS que buscam a afirmação de uma identidade positiva da visibilidade homossexual. A Parada de São Paulo é hoje considerada a maior do mundo (SIMÕES; FACCHINI, 2009, p. 150).

pares, consubstanciadas em projetos de lei que visam transformar em crime ações discriminatórias resultante de preconceitos de identidade de gênero, sexo, orientação sexual[32]. Resistências contra esses projetos, principalmente entre grupos religiosos ou ligados a grupos religiosos têm se concentrado na alegação de cerceamento da liberdade de expressão[33], principalmente religiosa. Reivindicações ao direito de adoção, à guarda e ao cuidado de filhos convivem hoje com as demandas pelo direito à sexualidade não-procriativa, reivindicação antiga na trajetória do movimento homossexual no país, como vimos. Contudo, ainda fortes barreiras impedem a garantia desse direito, apesar de que muito já se conquistou neste sentido, como é o caso do reconhecimento pelo Supremo Tribunal Federal, em 5 de maio de 2011, das uniões homoafetivas como entidade familiar, estendendo a estas relações a mesma proteção destinada à união estável prevista no artigo 226, § 3º, da Constituição Federal (CF), e no artigo 1723, do Código Civil. Outro importante passo em favor da luta por direitos igualitários realizada pelo movimento LGBT foi o fim das disparidades de tratamento em relação ao casamento civil entre pessoas do mesmo sexo nos diferentes estados da Federação (até então, alguns estados autorizavam e outros não o casamento civil entre pessoas do mesmo sexo) pelo Conselho Nacional de Justiça. Isto foi feito por meio da Resolução nº 175, de 14 de maio de 2013, publicada em 15 de maio de 2013, que autoriza o casamento entre pessoas do mesmo sexo, seja por habilitação direta, seja por meio da conversão de união estável. Essa Resolução, que se aplica a todo país, determina que "é vedada às autoridades competentes a recusa de habilitação, celebração de casamento civil ou conversão de união estável em casamento entre pessoas de mesmo sexo". A partir de então, todos os direitos (e deveres) relativos ao casamento civil foram assegurados também aos casais homossexuais.

---

[32] Um exemplo é o Projeto de lei 122 da Câmara de 2006 (PLC 122), apresentado pela então deputada Iara Bernardi (PT - SP). Este projeto tem por objetivo criminalizar a homofobia no país e encontra-se na Comissão de Direitos Humanos do Senado Federal.

[33] Este é o caso da defesa do projeto conhecido como “cura *gay*” do deputado João Campos (PSDB-GO), arquivado no dia 02 de julho de 2013 pela Câmara dos Deputados por requerimento do próprio deputado que solicitou a retirada do projeto de tramitação. O projeto permitia o tratamento por psicólogos de pacientes que quisessem "reverter" a homossexualidade. Segundo o deputado, ele pediu o arquivamento para que o projeto não fosse usado para “desviar o foco” das várias manifestações populares ocorridas em inúmeras cidades do Brasil, nos meses de junho e julho de 2013.

Deste modo, o movimento homossexual no Brasil, hoje chamado de movimento LGBT[34], muito se desenvolveu e se consolidou desde a década de 1970 quando se formaram os primeiros grupos militantes, como vimos. Inúmeros avanços foram conquistados no que se refere à visibilidade da homossexualidade como uma forma legítima de exercício da sexualidade, estando o movimento LGBT no Brasil hoje bastante articulado com as pautas e as reivindicações deste mesmo movimento em escala internacional. A utilização da internet e das redes sociais digitais são instrumentos fundamentais na divulgação e troca de informações dos diversos grupos entre si e com o grande público, na veiculação de informações referentes às lutas do movimento, denúncias de violência contra os LGBT, divulgação das ações do grupo, vitórias alcançadas, campanhas e denúncias de discriminação de todo o tipo. Podemos dizer que apesar das fortes barreiras que o movimento LGBT ainda encontra por parte de uma sociedade ainda fortemente heterossexualidade compulsória, não há dúvidas do que há uma abertura à diversidade atualmente bastante maior se comparada aos preconceitos sociais contra a homossexualidade que os grupos da "primeira onda" tiveram que enfrentar. Contudo, ainda há muito para se caminhar para que possamos chegar a uma sociedade mais igualitária no que se refere ao direito à livre expressão de identidades sexuais e de gênero. A pouca visibilidade que algumas categorias do movimento LGBT ainda têm que enfrentar, como é o caso das lésbicas, ainda sub-representadas politicamente, e mesmo à gigantesca rejeição que os travestis, transexuais e transgêneros ainda sofrem (mais forte do que a homofobia sofrida pela categoria como um todo) são exemplos das barreiras que o movimento ainda tem pela frente.

## 5 - Conhecendo o contexto local das entrevistadas: as cidades de Ilhéus e Itabuna-BA

Até agora foram construídas as linhas teóricas que delimitam os fenômenos que caracterizam a inserção do Brasil em um processo de transformações sociais, econômicas, políticas e culturais de escopo globalizante, transformações que dão o contorno da fase tardia da modernidade. Uma vez que já foram construídas as linhas

[34] A sigla LGBT foi aprovada pela I Conferência Nacional LGBT, em 2008, referindo-se a lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais e transgêneros. SIMÕES, Júlio Assis; FACCHINI, Regina, 2009.

gerais que nos trazem até a inserção da realidade brasileira em todo esse processo de mudança, é chegada a hora de contextualizar a realidade local das cidades de Ilhéus e Itabuna onde esta pesquisa foi realizada, traçando os contornos sócio-econômicos desses municípios, de forma a podermos ter uma ideia do local onde vivem e se relacionam as MRM entrevistadas nesta pesquisa. Apresentarei, a seguir, alguns dados sobre os municípios citados com o intuito de situar a análise empírica promovida na Segunda Parte em um contexto social e econômico, de forma que as vozes das entrevistadas não ecoem no vazio, mas que, ao contrário, possam ser preenchidas por um cenário que possa torná-las ainda mais compreensíveis.

## Ilhéus

A cidade de Ilhéus data do século XVI, quando o rei D. João III criou as Capitania de Ilhéus. De acordo com Ribeiro (2001, p. 14), entre a fundação da capitania e o início do século XIX, a agricultura municipal baseou-se basicamente na exploração de madeira e na produção de farinha, açúcar e cachaça, mas estes cultivos não lograram incrementar a economia local nem tampouco regionalizar seu imenso espaço geográfico. A introdução e a implementação comercial da lavoura de cacau no final do século XVIII e o início do século XIX, viria a modificar o quadro agrícola do sul baiano, incorporando faixas de terras ainda inexploradas comercialmente e provocando no município de São Jorge dos Ilhéus uma transformação socioeconômica radical que o fez consolidar-se, como o maior produtor mundial de cacau. Segundo Ribeiro (2001, p. 135), “o cacau sustentou a economia baiana no século XX e criou uma elite baseada principalmente no eixo Ilhéus-Itabuna, formada por fazendeiros de origem humilde”. Graças às condições favoráveis do mercado internacional, a cacauicultura que, de início, conviveu lado a lado com o açúcar e o café, inicia seu processo de expansão contínua, transformando o sul baiano numa região monocultora, até o município se tornar o mais importante produtor, de cacau por volta de 1870. De acordo com Ribeiro (2001, p. 15),

> O fato de o cacau possibilitar a formação de capital fez com que parte do excedente econômico acumulado fosse aplicado na

> formação e manutenção de partidos políticos, entre os quais dividia-se o eleitorado em facções até certo ponto inconciliáveis. O município era, então, o reduto por excelência dos coronéis, cujo poder privado ocupava os espaços deixados pelo Estado.

Ter acesso à intendência era sinônimo de controle das máquinas administrativa, policial e jurídica e isso era vital numa região onde não existia qualquer prática democrática. Deste modo, maior produtor de cacau do Brasil, o município de Ilhéus foi palco de intensas lutas pelo seu domínio político e econômico que dividiu as elites locais em um enorme faccionismo[35]: "A luta entre as facções da burguesia local fez com que grupos antagônicos de cunho familiar se aglutinassem nos partidos políticos existentes: conservadores e liberais, no Império, e, depois, federalistas e constitucionalistas, na República Velha". (RIBEIRO, 2001, p. 15). Estas facções políticas eram formadas por relações de parentesco e vizinhança geograficamente divididas em núcleos específicos de influência, os antigos distritos municipais, estabelecendo uma estreita relação entre família, poder e território. A República trouxe consigo o federalismo e o consequente relaxamente da centralização política no Brasil de modo que prevaleceu na Bahia um coronelismo baseado na prepotência familiar e individual. As famílias se organizam por relações consanguíneas, de compadrio, casamentos e adoção e tinham os municípios como sua base territorial e política, o transformando em um espaço de domínio privado, consequência da fragilidade do Estado, durante a República Velha. A chamada "política dos governadores" característica do coronelismo se caracteriza pelo deslocamento do eixo decisório para as unidades da federação numa acomodação do poder central com as oligarquias estaduais, dominadas pelas famílias da elite rural.

Segundo Noia (2007), a sociedade de Ilhéus teve seu imaginário, memória e identidade fortemente influenciada pela cacauicultura, tendo a perpetuação, características e importância dessa atividade na economia local determinado intensamente a construção da memória coletiva e étnica da região. Afirma Avena,

[35] No município de São Jorge dos Ilhéus, os partidos políticos se dividiam entre os conservadores, liderados pela família Sá Bittencourt e Câmara, de grande influência na política nacional, e o Partido Liberal, que tinha como seus principais chefes políticos as famílias Amaral e Bastos, e os coronéis Ramiro Castro e Antonio Pessoa, seu líder máximo. Nos primeiros anos da República, o Partido Liberal recebeu o apoio de antigos membros do partido conservador, como as famílias Berbert e Pinto (RIBEIRO, 2001, p. 80-81).

citado por Noia (2007), a história da cacauicultura na região pode ser sintetizada em cinco ciclos:

> No primeiro ciclo, de 1746 a 1820, aconteceram fracassadas tentativas de colonização e penetração portuguesas para além do litoral [...]; no segundo, de 1820 a 1895, os desbravadores conquistam a selva a fogo, pólvora e machado [...]; no terceiro, de 1895 a 1930, o cacau torna-se a base econômica do sul da Bahia e em 1930 o Brasil é um dos maiores produtores mundiais; de 1930 a 1957 configura-se o quarto ciclo. Em 1930 o cacau é a 2ª fonte de divisas para o país e em 1957 começam a aparecer os primeiros sintomas de estagnação e declínio de sua economia.

A consolidação da economia cacaueira no final do século XIX fez com que a sociedade local tivesse seu ritmo ditado pelas necessidades do mercado externo. As obras de infraestrutura eram realizadas não em benefício da comunidade local e do mercado interno, mas para tornar mais eficiente o processo de escoamento da produção, o que levou à construção do porto de Ilhéus7 e da ferrovia Ilhéus-Itabuna-Vitória da Conquista (Noia, 2007, p. 69) Contudo, o empenho governamental não evitou a ocorrência das crises cacaueira, que ocorreram a partir de uma conjunção de fatores:

> a valorização, na política nacional, dos profissionais liberais na década de 1930; a ênfase nas ações estratégicas de curto prazo, desconsiderando-se as de longo prazo, responsáveis pela manutenção da prosperidade do setor produtivo no mercado; pela falta de eficiência e eficácia empresarial com vistas ao desenvolvimento regional; 'o cansaço do solo, a falta de assistência técnica geral e financeira, a ineficiência do sistema bancário, a inflação e a flutuação dos preços' (AVENA, 2002, p. 78), crescimento exacerbado da oferta; ocorrências phito-botânicas como a podridão parda (Citofora palmivora) e a vassoura-debruxa (Crinipellis perniciosa), responsável pela derrocada da elevada produtividade das lavouras (1989). No intuito de reverter as crises foram criados o ICB - Instituto do Cacau na Bahia (1931) e a CEPLAC - Comissão de Estudos para a Lavoura Cacaueira (1957). (NOIA, 2007, p. 69-70).

Os preços do cacau nos mercados internacionais estão baixíssimos e a tecnologia para combater as pragas é atrasada e insuficiente, os agricultores se endividam e, sem recursos ou estímulos, são levados ao desânimo, muitos são obrigados a abandonar o cultivo. Adverte Noia (2007, p. 69),

> Pode-se afirmar que os responsáveis pela economia cacaueira construíram a sociedade ilheense de forma desmembrada, excludente, sem visão política progressista, por ter sido permanentemente guiada pelo clientelismo, reciprocidade e exploração.

A partir da década de 1990, diante da derrocada do cacau, passou-se a cogitar a necessidade de outras atividades econômicas que pudessem ser desenvolvidas a partir das potencialidades do município e que fossem capazes de contribuir com o desenvolvimento da economia local. O interesse em promover o turismo ganhou respaldo junto aos gestores e empresários locais (NOIA, 2007). Assim, aos poucos a atividade econômica deixa de se concentrar exclusivamente na agricultura e amplia-se também os investimentos em turismo e lazer, desenvolvendo-se o setor de serviços ampliando o setor de serviços, ao mesmo tempo em que se implanta um pólo industrial para a produção de equipamentos de informática no município. Assim, apesar de a infraestrutura da cidade ainda não ser bastante carente de investimento público, tem-se caminhado para o desenvolvimento de ações que proporcionem uma base sólida para o desenvolvimento do potencial turístico a médio e longo prazo.

Atualmente, o município de Ilhéus possui área da unidade territorial estimada em 1760,111 Km e 184.236 habitantes, segundo dados do IBGE 2010, apresentando uma taxa de crescimento -17,06%, no período de 2000 a 2010, com uma taxa de urbanização de 84 % no ano 2010. O PIB (Produto Interno Bruto) revela a soma de toda a riqueza (bens, produtos e serviços) produzidas no município, estando o PIB de Ilhéus no ano de 2009 no valor de R$ (mil) 1.925.640,00. Deste total, a agropecuária representou apenas 3,24%, sendo 57, 21% desta soma advém do setor de serviços, o que demonstra a grande mudança na economia da região depois do declínio da economia cacaueira na década de 1980, sendo atualmente o setor de serviços (favorecido pelo turismo) o maior responsável pela renda do município, seguido pelo setor industrial, com 28,16% do PIB:

**Tabela 1: PIB por Setores de Atividade Econômica**

| PIB POR SETORES DE ATIVIDADE ECONÔMICA | | |
|---|---|---|
| | VALOR (R$ 1.000) | PARTICIPAÇÃO NO PIB (%) |
| Agropecuária | 62.487,00 | 3,24 |
| Indústria | 542.241,61 | 28,16 |
| Serviços | 1.101.630,53 | 57,21 |
| Impostos | 219.280,72 | 11,39 |
| Total | 1.925.640,00 | |

*Fonte: IBGE*
*Posição: 2009*

Pelos dados do IBGE, a renda domiciliar per capita do município é de R$ 506,00 (posição em 2010). No que tange aos aspectos sociais, o Indicador de Desenvolvimento Humano – Município (IDH-M)[36] no ano 2010 era de 0,690. A Incidência da Pobreza no município no ano de 2003 foi 47, 34%. Neste mesmo ano, o município apresentava 12,49% de sua população de idade superior a 15 anos composta por analfabetos. Para a BA e Brasil essa taxa foi de 16,59% e 9,62 % respectivamente. O IDEB (Índice de Desenvolvimento da Educação Básica) foi de 3,4 no ano de 2011, para os anos finais do Ensino Fundamental[37], sendo a média nacional 4,1, neste mesmo ano. A taxa de mortalidade, que verifica a proporção de óbitos de crianças de até 1 anos de vida, frente ao total de crianças nascidas vivas no município, verificado por um mil nascidos vivos, era em 2000 de 38,51‰, passando para 4,38‰ no ano 2010, tendo havido redução de 34,13%. Para o Brasil os valores são 30,07% para o ano de 2000 e 22,5% para o ano de 2010, tendo havido redução de 7,57%. No que tange ao abastecimento de água, segundo o IBGE, o município apresentava em 2000 67,32 % de seus domicílios abastecidos por água encanada da rede geral. Já no ano 2010 essa taxa passou a ser de 86,57 %, tendo ocorrido aumento de 19,25%. Ainda de acordo com o IBGE, no mesmo período, entre os anos de 2000 e 2010, o percentual de domicílios em que existiam

[36] O Índice de Desenvolvimento Humano (IDH-M) é uma medida comparativa de riqueza, alfabetização, educação, esperança de vida, natalidade e outros fatores. Com base no Índice de Desenvolvimento Humano Municipal é possível se observar o nível de qualidade de vida dos habitantes do município. Fonte: Atlas de Desenvolvimento Humano no Brasil

[37] Fonte: MEC/INEP. Disponível em: <http://www.todospelaeducacao.org.br/educacao-no-brasil/numeros-do-brasil/dados-por-municipio/municipio/ba/ilheus/> Acesso em: 06 de novembro de 2013.

aparelhos sanitários ligados à rede geral de esgotamento sanitário era de 44,11 % e 21,95 %, respectivamente, tendo ocorrido redução de -22,16%. Abaixo uma tabela sobre o tipo de saneamento presente em domicílios particulares permanentes:

**Itabuna**

Em 1860, a agricultura cacaueira já se encontra consolidada na região sul baiana. Esclarecem Rodrigues e Vitte (2010), nesta mesma época, com a chegada dos primeiros migrantes sergipanos, sertanejos, sírio-libaneses e pessoas de várias regiões do Brasil, começa-se a formar o povoado de Tabocas, atual Itabuna, às margens do Rio Cachoeira. As casas construídas por esses migrantes serviam de entreposto comercial para os tropeiros que iam de Ilhéus para Vitória da Conquista, transformando-se em uma importante base de ligação entre o sul e o nordeste do país. Em 1867, intensifica-se o povoamento com a chegada de novos migrantes, dez anos depois que Félix Severino e Manoel Constantino, considerados os "desbravadores" de Itabuna, inciam o povoamento do Arraial de Tabocas.

A emancipação política do município ocorre em 1910, já com o nome de Itabuna, depois de inúmeras contendas políticas entre lideranças de Ilhéus e Tabocas, com a doação de terrenos pelo coronel José Firmino Alves, onde foram erguidas as sedes administrativas do novo município (RODRIGUES & VITTE, 2010).

A população cresce intensamente durante as primeiras décadas do século XX, transformando de Itabuna no município com maior índice de urbanização regional, se consolidando como um dos pilares do eixo regional.

> Consolidada como produtora de cacau, formando uma economia monocultora, a região cacaueira sofreu as consequências dessa condição: dependência do mercado externo, importação de produtos de primeira necessidade, burguesia dominante, exploração de mão-de-obra dos trabalhadores rurais, desníveis sociais marcantes. À medida que a lavoura crescia vertiginosamente, alguns problemas começaram a influir nesse processo evolutivo e a região 'experimentou alguns ciclos de expansão econômica e várias crises decorrentes de fatores externos e internos' (CEPLAC, 2004). (RODRIGUES & VITTE, 2010, p. 04).

A primeira crise ocorreu em 1930 com a queda da Bolsa de Nova Iorque que gerou a queda brusca dos preços das mercadorias internacionais, dentre elas o cacau, o que propiciou a criação da CEPLAC (Comissão Executiva do Plano da Lavoura Cacaueira) com sede em Ilhéus, vinculada ao Ministério da Fazenda, pelo governo Federal, com o intuito de alongar por mais tempo a dívida dos cacauicultores e favorecer a produção na região. Outras crises vieram a partir desta data, mas a pior delas foi a de 1980, quando a produção de cacau despencou de um patamar de exportação de 1 bilhão de dólares para 100 milhões.

> A região cacaueira baiana viu-se, então, com um grande número de desempregados, desesperados à procura de ocupação para sobreviver. Muitas pessoas enfrentaram dificuldades extremas por falta de trabalho nas fazendas, inflando assim, as favelas dos centros urbanos de cidades como Itabuna e Ilhéus (RODRIGUES & VITTE, 2010, p. 05).

De acordo com Rodrigues & Vitte (2010), a partir do final da década de 1970 há uma mudança no perfil urbano da cidade, que vinha crescendo continuamente desde o seu povoamento na segunda década do século XX. Esta mudança está relacionada a uma ocupação das áreas periféricas da cidade, formada originalmente às margens do Rio Cachoeira, onde se desenvolve o centro comercial da cidade. Nestas áreas periféricas, caracterizada pela ausência de atuação do Estado e a consequente existência massiva de habitações precárias e carentes de infraestrutura urbana, para onde se direcionou uma população composta majoritariamente por migrantes e trabalhadores rurais desempregados pela crise do cacau.

A partir da década de 1990, a cidade apresenta um novo dinamismo que influi na configuração de seu território urbano: há uma reestruturação do cenário econômico “por meio da diversificação das atividades produtivas, como a introdução de novas culturas agrícolas, instalação de novas indústrias, intensificação do comércio, chegaram indústrias e empresas, um *shopping center*.” (RODRIGUES & VITTE, 2010. p. 07). Nesta época, Itabuna já é o quarto mercado consumidor da Bahia: graças a infraestrutura implantada neste período, há uma atração maior de pessoas de município periféricos que transforma a cidade em referência regional de comércio, saúde e educação. É também uma cidade com altos índices de violência e desigualdade: segundo pesquisa que avalia o IHA (Índice de Homicídios na

Adolescência), elaborado por uma parceria entre a Secretaria Especial dos Direitos Humanos, o Laboratório de Análise da Violência (UERJ), o Unicef e o Observatório de Favelas, Itabuna é líder nas estatísticas nacionais que avaliam homicídios entre adolescentes nas cidades brasileiras com mais de 200 mil habitantes, com 10,59 mortes para cada grupo de mil adolescentes[38]. De acordo com dados do IBGE, a Incidência da Pobreza do município no ano de 2003 foi de 42, 83% e o IDH foi de 0,712. É importante ressaltar que,

> O espaço urbano é uma construção que a sociedade faz a partir de suas relações socioespaciais, econômicas, políticas, ideológicas e históricas sobre o território subjacente. Sendo assim, conforme Corrêa (1988), a cidade é reflexo e condicionante social (...) materializada nas formas espaciais, ou seja, a cidade reflete a sociedade que nela habita, especialmente as desigualdades socioespaciais e socioeconômicas (RODRIGUES & VITTE, 2010, p. 09).

Explicita o Censo de 2010, o município de Itabuna conta com uma população de aproximadamente 204.710 mil habitantes, sendo que 199.668 vivem na zona urbana, podendo-se verificar que o município apresenta uma taxa de urbanização de 98% no ano de 2010. O PIB do município no ano de 2009 indica que 71,30% advêm do setor de serviços e o PIB *per capita* foi de 10.674,78. A participação do setor agropecuário no PIB do município passou de 0,64% em 2008 para 0,63% em 2009, representando um decréscimo de -0,01%. No setor industrial, passou de 14,89% em 2008 para 16,8% em 2009, representando um acréscimo de 1,91%. Por fim, no setor de serviços, passou de 71,86% em 2008 para 71,3% em 2009, representando um decréscimo de -0,56%, revelando o caráter urbano e comercial do município:

[38]Violência-Pesquisa: Itabuna lidera ranking de homicídios entre adolescentes no país. Disponível em: <http://www.ovale.com.br/ultimas/violencia-pesquisa-itabuna-lidera-ranking-de-homicidios-entre-adolescentes-no-pais-1.357036> Acesso: 05 de novembro de 2013.

**Tabela 2: Tabela 2: PIB setorial (R$ 1.000,00)**

| PIB setorial (R$ 1.000,00) | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | **Agropecuária** | **Indústria** | **Serviços** | **Impostos** | **TOTAL SOMA** |
| **2002** | 10.385,02 | 189.155,77 | 666.970,22 | 135.826,58 | 1.002.337,59 |
| **% do Total** | 1,04% | 18,87% | 66,54% | 13,55% | 100% |
| **2003** | 11.843,47 | 211.235,11 | 785.692,35 | 161.896,47 | 1.170.667,40 |
| **% do Total** | 1,01% | 18,04% | 67,11% | 13,83% | 100% |
| **2004** | 10.310,15 | 205.595,02 | 912.764,82 | 180.497,70 | 1.309.167,70 |
| **% do Total** | 0,79% | 15,70% | 69,72% | 13,79% | 100% |
| **2005** | 8.253,16 | 249.551,01 | 1.075.927,04 | 209.803,16 | 1.543.534,36 |
| **% do Total** | 0,53% | 16,17% | 69,71% | 13,59% | 100% |
| **2006** | 9.421,87 | 228.275,66 | 1.125.634,87 | 215.722,23 | 1.579.054,63 |
| **% do Total** | 0,60% | 14,46% | 71,29% | 13,66% | 100% |
| **2007** | 11.527,50 | 261.952,00 | 1.300.940,00 | 215.366,00 | 1.789.785,50 |
| **% do Total** | 0,64% | 14,64% | 72,69% | 12,03% | 100% |
| **2008** | 12.492,00 | 289.702,00 | 1.397.930,00 | 245.290,00 | 1.945.414,00 |
| **% do Total** | 0,64% | 14,89% | 71,86% | 12,61% | 100% |
| **2009** | 14.432,69 | 383.204,84 | 1.626.169,60 | 256.925,60 | 2.280.732,73 |
| **% do Total** | 0,63% | 16,80% | 71,30% | 11,27% | 100% |

***Fonte:*** *IBGE*

A renda per capita do município cresceu 163,26%, passando de R$ 207,4 em 2000 para R$ 546 em 2010. A relação da População Ocupada (pessoas que possuem um trabalho remunerado ou não, de pelo menos 15 horas semanais) e da População Economicamente Ativa (População ocupada acrescida da população desocupada) diminuiu, passando de 85% em 1991 para 75,25% em 2000.

**Tabela 3: Renda Por Estrato da População**

| Renda por estrato da população | | | |
|---|---|---|---|
| | **2000** | **2010** | **Evolução** |
| **Percentual de pessoas c/renda per capita abaixo de 1/4 de salário mínimo** | 20,81% | 18,04% | -13,31% |
| **Percentual de pessoas c/renda per capita abaixo de 1/2 de salário mínimo** | 43,92% | 44,35% | 0,98% |
| **Percentual de pessoas com mais de 50% de sua renda proveniente de transferências governamentais** | 12,47% | - | - |

***Fonte:*** *IBGE*

Quanto ao acesso à água e ao saneamento básico, os dados revelam que a proporção de pessoas com acesso a água por meio de Rede Geral passou de 91,05% em 2000 para 96,15% em 2010. No mesmo período, a proporção de pessoas com acesso a Rede Geral passou de 74,78% em 2000 para 58,65% em 2010:

**Tabela 4: Acesso a Esgoto (Quantidade de Domicílios)**

| Acesso a Esgoto (Quantidade de domicílios) | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | **Rede geral** | **Atendidos %** | **Fossa séptica** | **Atendidos %** | **Outro** | **Atendidos %** | **Sem banheiro** | **Atendidos %** |
| **2000** | 38.169 | 74,78 | 1854 | 3,63 | 7356 | 14,41 | 3.660 | 7,17 |
| **2010** | 2.384 | 58,65 | 167 | 4,11 | 420 | 10,33 | 1.094 | 26,91 |

***Fonte:*** *IBGE*

Ainda de acordo com o IBGE, a taxa de analfabetismo do município no ano de 2010 foi de 10, 14% para a população de 15 ou mais, sendo o IDEB do município em 2011 de 3,3 para os anos finas do Ensino Fundamental, sendo a média nacional neste mesmo ano de 4,1[39]**.** Sobre o acesso ao ensino superior, dados do IBGE de 2004 revelam que apenas 9% da população da faixa etária de 18 a 24 anos estão no ensino superior no Brasil. Contudo, esta média esconde enormes desigualdades regionais. No caso do nordeste, a média do estado de Sergipe é de 7%, enquanto o estado da Bahia possui o pior índice de acesso ao ensino superior, com apenas 3,9%. O número de jovens baianos de 18 a 24 anos é o mesmo do Rio de Janeiro, mas no estado fluminense o número de matrícula no ensino superior nesta faixa etária é 3 vezes maior do que na Bahia (PACHECO & RISTOFF, 2004). A escolaridade média em anos de estudo (pessoas de 25 anos ou mais) do estado da Bahia no ano de 2011[40] foi de 6,1, abaixo da média nacional deste mesmo ano, que foi de 7,4, número já considerado bastante baixo. Em dados do MEC, o município de Ilhéus conta com 11 instituições de ensino superior cadastradas no ano de 2012, sendo que 9 delas oferecem ensino à distância (EAD) e apenas 3 oferecem cursos presenciais. A Uesc se encontra cadastrada entre as universidades localizadas no município de Ilhéus, pois, apesar de estar mais próxima à cidade de Itabuna, se localiza dentro dos limites geográficos do município de Ilhéus. Já o município de Itabuna, conta com 13 instituições de ensino superior, 11 delas oferecem ensino à distância e apenas 2 delas oferecem cursos presenciais[41].

Consta no *website*[42] da própria universidade,

---

[39] Fonte: MEC/INEP. Disponível em: <http://www.todospelaeducacao.org.br/educacao-no-brasil/numeros-do-brasil/dados-por-municipio/municipio/ba/itabuna/?ano=2012>. Acesso em: 06 de novembro de 2013.

[40] Dados disponíveis em: <http://www.todospelaeducacao.org.br/educacao-no-brasil/numeros-do-brasil/dados-por-estado/bahia/>. Acesso em: 07 de novembro de 2013.

[41] Dados disponíveis em: <http://emec.mec.gov.br/>. Acesso em: 06 de novembro de 2013.

[42] Dados disponíveis em: <http://www.uesc.br/a_uesc/. Acesso em: 06 de dezembro de 2013.

A UNIVERSIDADE ESTADUAL DE SANTA CRUZ teve sua origem nas escolas isoladas criadas no eixo Ilhéus/Itabuna, na década de 60. Em 1972, resultante da iniciativa das lideranças regionais e da Comissão Executiva do Plano da Lavoura Cacaueira (CEPLAC), as escolas isoladas (Faculdade de Direito de Ilhéus, Faculdade de Filosofia de Itabuna, e Faculdade de Ciências Econômicas de Itabuna) congregaram-se, formando a Federação das Escolas Superiores de Ilhéus e Itabuna - FESPI. Reunidas em Campus, na Rodovia Ilhéus/Itabuna, no município de Ilhéus, pelo Parecer CFE 163/74, os estabelecimentos de ensino foram ganhando maturidade e competência, criando as condições para pleitear o "status" de Universidade. Mantida, entretanto, por uma fundação de natureza privada, o acesso a seus cursos tornava-se particularmente difícil, considerada à realidade regional. Assim, a Federação reorientou-se no sentido de tornar-se uma fundação pública.

Em 1991, depois de muitas lutas, esse grande anseio tornou-se realidade, estadualizando-se a Federação. Em 05 de dezembro de 1991, o então Governador do Estado incorporou a FESPI, escola particular, ao quadro das escolas públicas de 3º grau da Bahia, pela Lei 6.344 de 06/12/91.

Em 1995, a UESC teve seu Quadro de Pessoal aprovado pela Lei nº 6.898, de 18 de agosto de 1995, publicada no Diário Oficial do Estado dos dias 19-20 seguintes, ficando reorganizada sob a forma de Autarquia. Emerge, portanto, UESC, como a mais nova IES, das quatro mantidas pelo Governo da Bahia, fortemente vinculada à sua região, e caminha rapidamente para ocupar a liderança regional.

Pelo fato de estar situada numa região de agropecuária, gradativamente esta Universidade vem se estruturando para afirmar seu papel agro-ecológico, daí dar especial ênfase ao Curso de Agronomia, bem como implementar ações extensionais nessa área. Para tal, volta-se essencialmente para programas de preservação da Mata Atlântica, cuja fauna e flora oferece rico material de pesquisa. Aqui se encontram ainda espécimes raras, a exemplo do Mico Leão da Cara Dourada, em extinção em todo o Brasil.

Em razão, ainda, de possuir em seu patrimônio três fazendas, que funcionam como estações experimentais, essa vocação agrícola se reforça e se impõe. No momento, a Universidade Estadual de Santa Cruz investe maciçamente no processo de informatização acadêmica, na melhoria do seu acervo bibliográfico e aprofunda e deflagra um bom número de projetos de pesquisa e atividades extensionais.

Na área extensional, a UESC parte para o importante desafio de atender às demandas da comunidade regional, especialmente neste momento de aguda crise econômica e social, consequente das dificuldades sofridas pela monocultura cacaueira. A instituição tem procurado criar programas interativos com empresários, produtores rurais, associações civis, num esforço conjunto para a busca de novas alternativas para o desenvolvimento regional e para solução de problemas vitais para a comunidade, a exemplo do trabalho que ora lidera no sentido da recuperação da bacia hidrográfica formada pelos rios Cachoeira, Colônia e Salgado, em torno dos quais vive uma população de cerca de 500 mil habitantes.

No campo essencialmente cultural, participa de programas e projetos de atualização do magistério de 1º e 2º graus, com a criação do

> comitê regional, em convênio com a Fundação Biblioteca Nacional, do PROLER. Esse importante programa de porte nacional congrega representantes de toda a área geográfico-cultural influenciada pela UESC.

## O Movimento LGBT em Ilhéus e Itabuna

As cidades de Ilhéus e Itabuna também são cenários das lutas políticas travadas pelos movimentos LGBT em prol da afirmação de sua cidadania. A existência de grupos que lutam pelos direitos e pela cidadania LGBT nessas cidades demonstram um avanço político significativo desta categoria, uma vez que trazem para a realidade local desses municípios as pautas políticas e as demandas do movimento definidas em nível nacional e internacional, na medida em que há uma busca pela unificação dos discursos e ações do movimento. Dessa forma, a existência da militância política LGBT na região representa um grande avanço em favor desta categoria, na medida em que traz para aquela realidade agentes denunciadores de preconceitos, reivindicadores de direitos e suporte para aqueles que tenham sofrido qualquer tipo de violência, aos quais podem recorrer em busca de direcionamento e ajuda. Isto se apresenta como fundamental em um estado que apresentou, no ano de 2011, uma das maiores taxas de crime motivados por homofobia no país (OLIVEIRA JÚNIOR, 2013).

De acordo com Oliveira Júnior (2013), são 3 os grupos políticos que lutam pelos direitos dos LGBT nas cidade de Itabuna e Ilhéus atualmente, organizados no formato de Organizações Não-Governamentais (ONGs). O Grupo Humanus, criado em novembro de 2001, na cidade de Itabuna, é o primeiro grupo organizado e pensado majoritariamente por LGBT na região. Se reúnem semanalmente e foram os responsáveis por organizar a primeira Parada de Orgulho LGBT do sul da Bahia, na cidade de Itabuna, em 2002, com objetivo de dar visibilidade política à “causa *gay*” e lutar contra a homofobia. As Paradas cresceram e continuam ocorrer anualmente, com temas e definições estruturais decididas pelo Grupo.

> Durante a semana da Parada Gay, o grupo organiza uma série de ações que insere a população na temática homossexual e cria estratégias contra a proliferação do vírus HIV e também contra o preconceito. Dentro do calendário de ações de 2012, aconteceram o Sétimo Seminário de Políticas Públicas para a População LGBT, que

> ocorreu no auditório da Faculdade de Tecnologias e Ciências (FTC) e contou, em sua abertura, com os candidatos a prefeitos de Itabuna Juçara Feitosa (PT), Zé Roberto (PSTU), Zem Costa (PSOL) e o candidato a vice-prefeito Wenceslau Guimarães (PRB), falando sobre seus projetos a favor dos eleitores LGBT. Além disso, oficinas e palestras foram efetivadas no intuito de trazer a questão da dinâmica da sexualidade de uma forma direta, concisa e atraente para os espectadores. Outra intervenção foi o I Cine Diversidade de Itabuna, que aconteceu no dia 12 de setembro no Centro de Cultura Adonias Filho. Foram exibidos curtas e longas metragens com a temática de múltiplas sexualidades. Uma preocupação do grupo também é com a saúde pública. Por conta disso, a ONG conta com o apoio do Gapa – Grupo de Apoio e Prevenção a AIDS. Com este apoio, todos os anos, é realizada uma feira de saúde no centro da cidade, na qual além da distribuição de folders educativos e preservativos, também são feitos exames para detecção de diversas Doenças Sexualmente Transmissíveis. O grupo também conta com Assessoria Jurídica que participa de todas as ações, dando suporte gratuitamente àqueles que necessitam de assistência, mas sofrem da insuficiência de recursos para tal. (...) Duas outras atividades relevantes para a ONG são o Troféu Humanus e a eleição da Miss Gay Grapiúna. O primeiro evento citado está na sexta edição e promove uma homenagem àqueles que durante o ano se destacam na defesa da liberdade de expressão, de orientação sexual e de gênero e lutam contra a opressão nas suas mais variadas manifestações dentro da sociedade. O segundo evento configura-se num concurso de beleza (Estilo Miss Brasil) e premia a mais bela candidata. (OLIVEIRA JÚNIOR, 2013, p. 8-9).

Em Ilhéus, duas ONGs dividem o espaço pela proteção aos direitos da população LGBT: o Grupo Eros, que surge em 2002 e o Grupo Saphos LGBT, que se formou em 2008 com o objetivo de, entre outras coisas, dar visibilidade à figura feminina no movimento LGBT. O Grupo Eros foi o primeiro a trazer a Parada do Orgulho LGBT para a cidade, em 2004. Em 2012, em sua oitava edição,

> o título foi ‘Se o seu amor pode... o meu também pode’ e foi promovida por meio de uma parceria entre Ministério da Saúde, Secretaria Municipal de Saúde, através do Núcleo de Educação e Promoção a Saúde de Ilhéus (Nepsi) e do Centro de Testagem e Amostragem/DST- Aids e o Grupo Saphos, entre outros órgãos e entidades.
>
> Antes da realização da tradicional Parada Gay, aconteceu o Dia Municipal de Conscientização e Combate a Aids, Lesbofobia e Homofobia de Ilhéus. Na ocasião, os grupos Eros e Saphos e a coordenação do DST-Aids montaram um estande na Praça J. J. Seabra – no mesmo local onde fica localizada a estátua da figura mitológica Saphos -, no centro da cidade de Ilhéus, para oferecer à população palestras, distribuição de panfletos, além do teste rápido para diagnóstico para HIV.

> Durante todo o ano, o grupo, através do projeto ‘Cidadania e Direito LGBT – Assessoria jurídica social’, atende às minorias sexuais e pessoas vivendo com HIV/AIDS dos Municípios de Ilhéus, Itororó e Canavieiras, além de prestar gratuitamente assessoria jurídica a essas pessoas. Outras ações da ONG são visitas periódicas em escolas, bares e outros estabelecimentos a fim de distribuir panfletos educativos e ilustrativos, além de oficinas cujos temas permeiam o sexo seguro, no qual objetiva-se o controle do vírus HIV na região cacaueira. (OLIVEIRA JÚNIOR, 2013, p. 9)

Já o Grupos Saphos LGBT, realizou, no ano de 2012,

> diversas ações de combate ao vírus HIV em parceria com a Associação dos Pacientes Renais Crônicos e Transplantados do Sul da Bahia (ARCROETSULBA), grupo que também atua na promoção da Cidadania Plena e Prevenção das DST/AIDS na cidade de Ilhéus. As duas entidades, filiadas ao Fórum Baiano LGBT4 também participaram do III Encontro de Travestis e Transexuais do Estado da Bahia ocorrido entre os dias 13 e 15 de novembro de 2012, em Vitória da Conquista (BA) e conseguiram a sede do evento para 2013 em Ilhéus.
> Outra ação do Grupo Saphos foi a realização do VI Seminário de Fortalecimento da População LGBT do Estado da Bahia, sendo Ilhéus, a primeira cidade do interior baiano a sediar tal evento. Ocorrido de 05 a 08 de dezembro de 2012 com a temática ‘Fortalecendo os grupos LGBT da Bahia, para enfrentarmos a pandemia e a propagação das DST/AIDS e hepatites virais’, o Seminário foi realizado no Hotel Aldeia da Praia e recebeu cerca de 170 participantes distribuídos entre Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais. Ficou definido na plenária final que a próxima cidade a sediar o Seminário será Mata de São João. Em 2013, além do IV Encontro de Travestis e Transexuais do Estado da Bahia, o grupo Saphos promoverá o I Encontro Baiano de Lésbicas, trazendo visibilidade, ações de saúde pública e defensiva das mulheres. (OLIVEIRA JÚNIOR, 2013, p. 10)

Em resumo, estas são na visão de Oliveira Júnior, as principais estratégias políticas realizadas pelo movimento LGBT com intuitos de promover a cidadania dos homossexuais, lésbicas, transexuais, travestis e transgêneros nos municípios de Ilhéus e Itabuna.

# *Segunda Parte: Construção da Identidade Sexual de Mulheres que se Relacionam com Mulheres no Sul da Bahia. Reivindicação de Legitimidade ou Consentimento com a Heteronormatividade?*

*“a autoconstrução da identidade não é a expressão de uma essência, mas uma afirmação de poder pela qual mulheres se mobilizam para mudar de como são para como querem ser. Reivindicar uma identidade é construir poder”. (CASTELLS, 2010, p. 235).*

*“Enfim, enquanto as identidades servem para informar qual é o nosso “lugar de fala” nesse mundo, elas são muito bem vindas. Enquanto as identidades são um campo confortável para a expressão de cada pessoa como ser humano neste mundo, elas são muito bem vindas. Eu adoro me apresentar socialmente como mulher; é a persona que mais diz a respeito da pessoa que eu sinto ser. O problema é quando as identidades se tornam base para a produção e manutenção de desigualdades, de hierarquias, de privilégios. Nesse caso elas são totalmente indesejáveis, totalmente mal vindas, inimigas dos direitos humanos que devem ser fortemente repelidas e combatidas.” (Letícia Lanz)*[43]

[43] Letícia Lans é psicanalista e transgênero. Citação retirada de entrevista dada por Letícia, que pode ser encontrada na íntegra no seguinte endereço eletrônico: <http://www.nlucon.com/2013/10/entrevista-leticia-lanz-transgenero.html?spref=fb>. Último acesso em: 05 de outubro de 2013.

# Notas Introdutórias Sobre o Trabalho de Campo

Por entender que a construção da identidade não é um processo linear, um relato coerente de uma sequência de acontecimentos com significado e direção predeterminados, seja por uma consciência individual (embora haja sempre por parte do individuo a tentativa de uma construção narrativa que dê sentido e direção a sua própria história), seja por uma ordem providencial, mas é, ao contrário, um processo descontínuo, "formado de elementos justapostos sem razão, todos eles únicos e tanto mais difíceis de serem apreendidos porque surgem de modo incessantemente imprevisto, fora de propósito, aleatório" (BOURDIEU, 2006, p. 185), seria incoerente de minha parte buscar nivelar cada uma das trajetórias de construção identitária a partir de um único molde, como se tentasse enquadrar e posicionar cada uma dessas mulheres e seu processo de construção identitário em um esquema linear, rígido e organizado. Não é esta a intenção por trás desta pesquisa. Muito pelo contrário.

É justamente por entender a idiossincrasia de cada um desses processos de construção de identidade, de compreender que não há receitas e nem caminhos predeterminados, assim como também não há uma meta a se alcançar, mas que a construção da identidade é um processo eterno e inacabado, que gostaria de deixar claro que cada um desses perfis representa uma grandeza incomparável, com sua riqueza própria, e que procurei ter cuidado para não homogeneizar a trajetória de cada entrevistada em generalizações simplificadoras, como se quisesse enquadrar a realidade em abstrações teóricas já prontas. A realidade social é muito mais complexa do que qualquer conjunto de construções teóricas pode dar conta, mas estas últimas podem e devem ser os instrumentos a partir dos quais a ciência busca, através de generalizações e comparações, contribuir, nas palavras de Max Weber, para a *clareza*, mostrando o *significado* que as ações assumem para o indivíduo, de forma a compreender o sentido último que movem as ações individuais, compreendendo a concepção de mundo que está por trás de cada posição no mundo de cada indivíduo (WEBER, 2010, p. 46).

O componente generalizante dessa investigação se encontra na compreensão da existência de relações de poder que perpassam os indivíduos que são, ao

mesmo tempo, intermediários e executores deste poder. Dessa forma, quando procurei compreender as construções identitárias dessas MRM, procurei desdobrar as relações de poder em nível macro materializadas em escala micro, nas percepções dessas mulheres sobre si mesmas, especificamente, sobre a sua identidade sexual. Vimos com Hall como as identidades são multiplamente construídas ao longo de discursos, práticas, posições que podem se cruzar ou ser antagônicos; que a identidade se constrói a partir da diferença, e que identidade e diferença são o resultado de atos de criação linguística que são construídos por relações de poder. Se, como afirma Foucault, o poder transita pelo indivíduo que ele constituiu, “Se não há exercício de poder sem uma certa economia dos discursos de verdade que funcionam nesse poder, a partir e através dele” (FOUCAULT, 2005, p. 28), é entendendo a autocompreensão da identidade sexual dessas mulheres que podemos chegar a compreender a constituição do próprio poder. Foucault assegura que o poder

> Jamais ele está localizado aqui ou ali, jamais entre as mãos de alguns, jamais é apossado como uma riqueza ou um bem. O poder funciona. O poder se exerce em rede e, nessa rede, não só os indivíduos circulam, mas estão sempre em posição de ser submetidos a esse poder e também a exercê-lo. Jamais eles são o alvo inerte ou consentidor do poder, são sempre seus intermediários. Em outras palavras, o poder transita pelos indivíduos, não se aplica a eles. (FOUCAULT, 2005, p. 34).

Deste modo, o poder é o conjunto de normas que definem a “verdade” sobre o “sexo”, o poder é o discurso, o poder está presente na formação e na construção de nossa identidade, ele é a própria forma como construímos nossas identidades. Na Primeira Parte, vimos que Butler, parafraseando Nietzsche e promovendo uma crítica à “metafísica da substância”, afirma que não há fazedor por trás do fazer, não há um “ser” antes do fazer. Isso significa que em momento estamos em relação de exterioridade com a norma, não há um antes intocado pela norma até o momento em que nos transformamos em seus alvos inertes; o poder nos constitui desde antes de nascermos, nós próprios exercemos esse poder, tanto em nós mesmos – a partir

da maneira como nos autoconstruímos – como em toda a forma como concebemos o mundo social e estabelecemos as nossas relações neste mundo.

Assim, a partir de agora, analisaremos como o poder constitui as visões de mundo dessas MRM e isso será avaliado por meio da forma como elas constroem as percepções sobre a sua própria identidade sexual, especificamente, através da maneira como lidam com ela frente ao outro. Em outras palavras, esta Segunda Parte foi organizada em 2 capítulos nos quais as entrevistadas foram agrupadas a partir de um eixo central: a maneira como lidam com a publicização de sua identidade sexual por meio de demonstrações públicas de afeto com suas parceiras. Através da forma como lidam com demonstrações públicas de afeto fica patente a maneira como lidam com a própria identidade sexual, os sentimentos positivos ou negativos que cultivam sobre esse aspecto do eu, o que irá revelar a força do padrão de poder heteronormativo incorporado por essas MRM.

Sendo assim, estudo qualitativo das identidades das MRM neste trabalho foi organizado a partir de sua correlação com relações sociais mais amplas, instituídas a partir do padrão de poder heteronormativo. Contudo, como afirma Foucault (1993, 91), “lá onde há poder há resistência” e elas também não se encontram nunca em posição de exterioridade em relação ao poder. As resistências, argumenta Foucault,

> são o outro termo das relações de poder; inscrevem-se nestas relações como o interlocutor irredutível. Também são, portanto, distribuídas de modo irregular; os pontos, os nós, os focos de resistências disseminam-se com mais ou menos densidade no tempo e no espaço, às vezes provocando o levante de grupos ou indivíduos de maneira definitiva, inflamando certos pontos do corpo, certos momentos da vida, certos tipos de comportamento. Grandes rupturas radicais, divisões binárias e maciças? Às vezes. É mais comum, entretanto, serem pontos de resistência móveis e transitórios, que introduzem na sociedade clivagens que se deslocam, rompem unidades e suscitam reagrupamentos, percorrem os próprios indivíduos, recortando-os e os remodelando, traçando neles, em seus corpos e almas, regiões irredutíveis. Da mesma forma que a rede das relações de poder acaba formando um tecido espesso que atravessa os aparelhos e as instituições, sem se localizar exatamente neles, também as pulverizações dos pontos de resistência atravessa as estratificações sociais e as unidades individuais. E é certamente a codificação estratégica desses pontos de resistência que torna possível uma revolução, um pouco à

> maneira do Estado que repousa sobre a integração institucional das relações de poder. (FOUCALT, 1993, p. 92).

Na Primeira Parte, vimos que as políticas de identidade sexual reivindicadas pelo movimento LGBT se apresentam como o mais importante conjunto discursivo que emerge na modernidade tardia de resistência à heteronormatividade e de defesa de um novo padrão de poder normativo favorável à livre expressão da diversidade sexual. Vimos também como o movimento LGBT se configura como um dos movimentos políticos mais fortes e organizados na sociedade brasileira hoje, sendo um agente importante de questionamento à dominação masculina e à norma heterossexual, pautando o debate político e dando visibilidade à causa LGBT, sendo a mídia eletrônica e digital uma das maiores veiculadoras de suas reivindicações e denúncias. A partir de agora, veremos como esses dois padrões de poder se materializam em pessoas de carne e osso, como a heteronormatividade, padrão de poder dominante que possui a capacidade de definir a identidade “normal” e natural, heterossexual, e estabelecer a identidade “diferente”, homossexual, é questionada, pela primeira vez de forma significativa, por resistências que, como afirma Foucault, “disseminam-se com mais ou menos densidade no tempo e no espaço, às vezes provocando o levante de grupos ou indivíduos de maneira definitiva, inflamando certos pontos do corpo, certos momentos da vida, certos tipos de comportamento”.

Nos dois capítulos seguintes, procurei analisar se as identidades sexuais dessas MRM são algo a ser escamoteado e escondido dos olhares públicos ou pode ser vivida e demonstrada com a mesma naturalidade e legitimidade que a heterossexualidade o é: como elas lidam com demonstrações públicas de afeto? E na família e no trabalho, assumem ou escondem sua identidade sexual? É através da forma como lidam com a publicização de suas identidades sexuais que podemos perceber a presença e a força da heteronormatividade na autoconstrução dessas MRM, assim como perceber quais as alternativas de questionamentos a esse poder elas têm acesso e de que maneira esses contradiscursos as afetam e transformam suas identidades.

# Capítulo 1 – Respeitar a Sociedade

### Clara

> Oh Lorena, essa parte da homossexualidade é complicada pra mim. Porque assim *[pequena pausa]*... Eu não sei... Por enquanto eu sou lésbica, mas eu não sei qual o meu futuro, eu penso mais no presente, entendeu?

Já no início da entrevista, realizada em dezembro de 2012, Clara expõe corajosamente o quão delicado é para ela lidar com a questão de sua identidade sexual, de forma que prefere viver o presente sem se questionar muito sobre o futuro, pois ele se apresenta como algo incerto. Esse discurso de Clara sobre a forma indefinida como percebe a sua identidade sexual longe de se afinar às ideologias mais modernas sobre a identidade – que, como vimos na Primeira Parte, percebem como um fardo o apego a uma identidade solidamente construída e firmemente fixada, uma limitação da liberdade, tendo em vista que acreditam que flutuar nas oportunidades mutáveis e de curta duração é a atitude mais correta e promissora – na verdade se revela como um “escudo” que ela utiliza para escapar de uma identidade sexual que ainda luta para encarar como legítima. Vejamos como isso acontece.

Clara tem 32 anos, é branca, cabelos escovados até os ombros, estatura mediana, corpo forte, nem abaixo e nem acima do peso. Seus pais foram professores de ensino primário, sua mãe faleceu há 2 anos e o pai mora em sua cidade natal, no interior baiano. Possui um irmão que, assim como o pai, também não mora em Itabuna, que é onde Clara reside há 15 anos, desde que foi cursar a faculdade na região. Possui nível superior, é formada em duas graduações, uma na área de educação física, outra na área administrativa e, no momento da entrevista, Clara havia deixado de trabalhar para estudar para concurso, vivendo da renda de dois imóveis alugados. Mora com Dani, sua companheira há 3 anos, que também possui curso superior e trabalha na prefeitura de Itabuna.

Conta que quando começou a se relacionar com mulheres, há 12 anos, a realidade de Itabuna era muito diferente do que é hoje: “Não era fácil. As pessoas não se mostravam tanto quanto hoje e foi mais mesmo um bate-papo, que na realidade aqui em Itabuna nem tinha bate-papo, aquele da UOL, bate-papo UOL...”. Foi por meio do bate-papo na internet que Clara conheceu a moça que veio a ser sua primeira namorada. Mas ela conta que sua primeira relação com mulher foi marcada por muito drama, pois dividia a casa com mais duas amigas que acompanharam o início do seu relacionamento, tendo uma delas procurado impedir que ela se envolvesse em um relacionamento homossexual, o que causou uma grande confusão em sua vida na época. Ao saber que Clara havia marcado de se encontrar pela primeira vez com a futura namorada em Ilhéus, a amiga, que era evangélica, ligou para uma Igreja em que tinha conhecidos em Ilhéus para descobrir o telefone da mãe da moça e assim impedir que ambas se encontrassem. Clara conta que um dia depois de ter encontrado a futura namorada para comer uma pizza, recebeu uma ligação da mãe da moça acusando-a de ter estragado a vida de sua filha, além de tomar conhecimento que a Igreja toda já sabia do ocorrido, inclusive, toda a sua família de Itabuna. Clara afirma que foi muito difícil para ela lidar com essa situação, particularmente porque, naquela época, sua homossexualidade ainda era algo muito novo para ela:

> (...) Isso, porque nessa época, né, na indecisão, porque sempre tem, né, chega uma parte na descoberta... (...) Esse drama de ‘e aí será que eu vou gostar? Será que o pessoal vai aceitar?’ Então eu queria virar freira pra ver se esquecia, pensei pra ver se acabava com isso.

Contudo, depois de muito sofrimento, Clara decide assumir o romance, que acabou durando 5 anos: “eu coloquei as coisas no lugar e decidi ‘se é isso que eu quero pra mim, eu gosto de ficar com ela, então é com ela que eu vou ficar e o resto que se dane!’ Só que, assim, ainda com medo da sociedade, do povo descobrir...”. Este medo acompanha Clara até hoje, apesar de nunca tê-la impedido de construir uma vida em comum com as mulheres que escolheu para serem suas parceiras. Ela conta que nunca teve coragem de contar para os pais sobre sua identidade sexual, apesar de ter certeza de que a mãe sabia, mesmo tendo negado quando esta tocara no assunto certa vez:

> (...) logo depois minha mãe perguntou aí eu... Eu me arrependi. Hoje em dia, assim, eu me arrependo de não ter falado pra ela, mas eu achei melhor não falar. Eu cheguei pra ela e 'não, mãe, as meninas que inventaram estória, a senhora acha que eu ia fazer isso? Num sei quê...'. Aí ela acreditou em mim, só que mamãe, na realidade, mamãe não era de sentar com a pessoa e falar, eu queria que ela fosse muito amiga pra chegar e falar, aí eu desconversei, ela desconversou também e deixou quieto. Tipo assim, parecendo que as meninas que foram culpadas. E eu sempre ficava na dúvida, a família toda querendo que eu namorasse com homem. Eu conheci até um rapaz aqui e falei até pra essa menina que eu tava namorando 'olha vou ficar com um rapaz e vou continuar namorando com você'. Ela falou: 'não, você decide aí ou eu ou o rapaz'. Só que como eu gostava muito dela (...) Decidi ela.

Clara tem uma relação boa com o irmão, que também é homossexual. Seu pai convive com Dani normalmente, mas nunca toca no assunto, de forma que Clara às vezes tem dúvidas se ele tem de fato compreensão de que elas são um casal e não apenas amigas: "hoje em dia que eu não ligo mais. Apesar de papai não dormir aqui, mas eu não faço questão nenhuma de esconder, ele sabe que a gente dorme num quarto só, eu acho que ele sabe, né? Se ele vê um só quarto desarrumado e o outro tá arrumado...". Ela também tem dúvidas se o pai sabe da homossexualidade do irmão, pois esse assunto nunca é mencionado com o pai. Conta que seus tios e tias são muito preconceituosos e ela sempre fica sabendo dos comentários reprovadores que eles fazem sobre ela por conta de sua orientação sexual. Ela sofre com a rejeição deles, sente-se injustiçada por não ser aceita e pelos comentários maledicentes que fazem contra ela. Clara reage à rejeição da família rejeitando-os de volta, afirmando: "A minha família é eu, meu irmão e meu pai, mas tia?! Tudo que eles fazem lá eles não chamam a gente, eu e Dani é excluída!", "Mas hoje em dia, pra mim eu não tenho família".

É por conta da decepção de ser rejeitada por uma família que ela acredita não ter conduta moral reta o suficiente para se considerar melhor do que ela que Clara busca afirmar positivamente o seu estilo de vida, pois afirma levar uma vida digna e independente, de maneira que ninguém tem o direito de julgá-la apenas por conta de sua orientação sexual.

> E hoje em dia eu não ligo mais não. Se alguém perguntar eu falo, antigamente eu tinha muito medo, ficava com medo de o povo descobrir: 'e meu Deus e se o povo descobrir, como é que vai ser?' Hoje em dia eu não ligo mais não! (...) Só sei que assim, eu não estou mais preocupada em ficar escondendo, eu quero ser feliz, se eu sou feliz dessa forma! Eu quero é que se fôda, família que se fôda, ninguém paga as minhas contas, ninguém... Eu não devo nada pra eles! Agora fica... Pra eu casar com um homem, pra eu mostrar pra eles que eu sou casada com um homem pensando em uma mulher não pode!

Sua relação com Dani é bastante harmônica. Antes de conhecê-las, uma informante já havia se referido a elas como o "casal fofo", pois são muito unidas e companheiras e vivem uma relação bastante estável e horizontal. Clara conta que pretendem se casar assim que uma das duas passar em um concurso e é um sonho do casal ter filhos. Assim, ela afirma que é totalmente a favor do casamento e da adoção de filhos por homossexuais. Se sente muita realizada com o relacionamento com Dani, pois possuem uma relação baseada na confiança, na igualdade e no companheirismo, características que considera difícil encontrar em um relacionamento heterossexual, tendo em vista que a grande maioria dos relacionamentos desse tipo que já tomou conhecimento é marcado pela desigualdade entre os gêneros:

> A não ser que o homem fosse igual a uma mulher, pra ajudar... Mas eu não queria não! Esses dias eu até falei com Dani, pra que eu quero um homem se eu tenho uma mulher que faz tudo? Me ajuda na casa, me ajuda a lavar roupa, me ajuda a fazer tudo! (...) Porque a maioria dos relacionamentos heteros que eu vejo é assim, é dessa forma, o homem não faz nada e mulher faz tudo!

Para manterem a harmonia em seu relacionamento, Clara afirma que ela e Dani decidiram se afastar um pouco do grupo de amigas homossexuais que costumavam conviver porque perceberam que elas não mantinham relacionamentos duradouros, e nesse ponto ela identifica que as mulheres hoje em dia "tão querendo muito se comparar aos homens", "querem só curtir". Além disso, Clara aponta para uma característica marcante que distingue as relações de amizades entre as mulheres homossexuais dos heterossexuais em geral que, segundo ela, é um complicador para a manutenção de relacionamentos estáveis:

> E é assim, a gente percebeu que se a gente continuasse com elas o nosso relacionamento ia acabar porque Dani falou uma coisa e é verdade: num meio heterossexual, você não vê o amigo do cara chegando pra namorada e falando: 'vem cá, gatinha, deixa eu te pegar, te abraçar, você tá gostosa'. No meio homossexual "rola"... (...) Isso é normal. Então, assim, Dani percebeu que o nosso relacionamento ia acabar. A gente preferiu se afastar um pouco, então hoje em dia a gente convive mais com pessoas casadas.
>
> (...) seu relacionamento começa a ficar frágil, a outra, você começa a conversar com ela, sabe-se lá, acontece alguma coisa, rola um beijo, então rola alguma coisa e assim desestrutura o relacionamento todo. Então foi o que a gente achou melhor se afastar e eu vi que melhorou muito.

O relacionamento que mantém com Dani é o centro a partir do qual estrutura toda a sua vida, o que a faz desprender todos os esforços para mantê-lo bem sucedido, assim como é a fonte da força que a faz buscar enfrentar os próprios conflitos de aceitação de sua identidade sexual. Quando eu pergunto a Clara se ela participa ou já participou de algum movimento político em favor da causa LGBT, ela afirma que não, revelando as causas para tanto:

> Não, também não me interesso muito. É porque, na realidade, eu ainda tenho esse preconceito de sair na rua e dizer que sou homossexual. (...) Então, assim, eu ainda tenho esse preconceito, esse medo do povo descobrir. Meu medo mais é sofrer preconceito na rua, eu vejo tanto caso de gente sendo espancado na rua, mas, assim, hoje em dia eu vivo a minha vida, foi o que falei, eu quero ser feliz e eu sou feliz do lado de mulher! Eu quero viver dessa forma, mas eu não tenho que ficar me declarando pra todo mundo.

É por conta do medo que ela identifica em revelar a sua identidade sexual publicamente, esse medo de ser rejeitada, de sofrer violência, que Clara prefere manter-se sempre muito discreta, guardando para poucos amigos, a maioria homossexual, no recôndito da sua casa ou da casa de alguns amigos, a espontaneidade de um carinho mais íntimo na companheira, por exemplo: "Não, beijo não dou não, ah não ser se eu tiver no meio *gay*. Ainda mais num barzinho!

Tem isso não!". Mas Clara afirma que também nesse aspecto muito ela já venceu do próprio medo, pois hoje consegue lidar com naturalidade com formas mais fraternais de demonstrações públicas de afeto: "Fico, abraço ela ou beijo *[no rosto]*, ou pego na mão, ou então, dou alguma coisa pra comer...", comportamentos que ela diz que no passado ela era incapaz de ter. Contudo, assim como Carol e Amanda, que apresentarei mais adiante, esses carinhos não devem nunca resvalar para qualquer conotação sexual, por isso mesmo um "selinho" é absolutamente proibido. Para Clara, a sociedade não está preparada para ver esse tipo de comportamento.

Apesar de buscar ser discreta com relação à afirmação pública de sua identidade sexual, Clara costuma frequentar o Bar da Tia[44] e também já foi às festas *gays* que ocorrem eventualmente em alguns espaços de festa em Itabuna. Ela relata uma situação que ela e Dani passaram com um casal de amigas na praça de alimentação do *shopping center* em Itabuna que a deixou extremante desconfortável e que reafirma o horror que a demonstração de pública de afeto homossexual lhe suscita:

[44] O Bar da Tia é um bar que se localiza em frente à Praça Olinto Leone, umas das mais conhecidas praças do centro da cidade de Itabuna, às margens do Rio Cachoeira. As cadeiras e mesas de plástico do bar ficam localizadas na própria Praça Olinto Leone, sendo necessário atravessar uma estreita rua de asfalto para chegar até elas, de forma que o bar se beneficia do ambiente espaçoso e arejado da praça, sendo por isso mesmo bastante visível a qualquer que esteja transitando pelas imediações do local. Segundo relatos de diversos frequentadores e frequentadoras do estabelecimento, este ganhou visibilidade e popularidade quando a filha da dona do Bar, estudante da Uesc, passou a levar seus amigos e amigas também homossexuais para frequentar o estabelecimento, que aos poucos se tornou bastante conhecido entre os homossexuais da região, ganhando popularidade como o "bar *gay*" de Itabuna. O Bar da Tia conta com uma programação noturna freqüente com *shows* ao vivo de diversos estilos, como MPB e forró, além de contar eventualmente com a presença de *DJs*, o que atrai muitas pessoas que gostam de ficar sentadas comendo os tira-gostos vendidos pela Tia, bebendo bebidas alcoólicas (principalmente cerveja) e conversando enquanto ouvem o som alto do ambiente, sem se preocupar com a passagem das horas, visto que o bar não tem hora definida para fechar. O Bar da Tia funciona todos os dias da semana, abrindo suas portas no final da tarde e fechando apenas quando o último cliente vai embora, sendo comum estar aberto até bem tarde da madrugada, muitas vezes amanhecendo o dia com os frequentadores. Apesar de ser frequentado majoritariamente por homossexuais e ser conhecido em toda a cidade com um "bar *gay*", é interessante o relato de divers@s informantes a respeito das regras de conduta estabelecidas pela dona e transmitidas por estas aos funcionários e funcionárias do lugar: segundo estes relatos, não são permitidas demonstrações de afeto entre homossexuais no bar. Beijos e abraços, e até mesmo mão entrelaçadas são censuradas pela Tia e por seus funcionários e funcionárias, sempre com a justificativa de se tratar de um ambiente "de família", sendo que o mesmo não ocorre quando se tratam de casais heterossexuais, segundo estes relatos. Assim, é interessante notar que, apesar de ser frequentado basicamente por homossexuais, sendo a própria filha da dona um deles, as regras que norteiam as condutas no bar são baseadas na hetoronormatividade: se aceita e convivi-se com os homossexuais, desde que eles mantenham "a decência" que um ambiente "de família" exige, ou seja, não deem visibilidade à erotização não-heterossexual e que busquem seguir o modelo heterossexual, ou seja, sem romper a relação causal entre "sexo-gênero", comportando-se os homens de forma viril e as mulheres de forma "feminina".

> (...) elas estavam no *shopping* e elas começaram a se beijar no shopping, ai o pessoal começou a olhar eu baixei a cabeça e olhei pra Dani e falei 'meu Deus do céu!'. E eu já tava agoniada porque eu não tava me sentindo bem daquela forma, porque o pessoal ainda não tá... (...) Beijava, beijava, abraçava, dava 'selinho', não beijava colado, mas dava selinho toda hora. Ela sentada assim, uma do lado, acho que não tem necessidade, o pessoal ainda não tá preparado, a sociedade ainda não ta preparada pra ver isso, entendeu?

Clara diz que em São Paulo ela esteve em lugares onde esse tipo de comportamento era encarado naturalmente, mas lá as pessoas já estavam preparadas para aquilo, o que não é o caso de Itabuna. No ambiente de trabalho, Clara afirma que também se preocupa muito com a imagem que vai transmitir, principalmente por conta do que podem falar sobre ela com a família. Mas, ao mesmo tempo, embora prefira não sair por aí se expondo para qualquer pessoa, afirma que se alguém perguntar sobre a sua homossexualidade, ela não tem mais porque esconder, que está preparada para falar abertamente, até mesmo com a família. Contudo, ao perguntar se isso já ocorreu alguma vez, ela responde que não, pois as pessoas não têm coragem de perguntar diretamente (isso provavelmente porque Clara não da abertura para tanto. Ao contrário, o seu comportamento discreto e reservado é justamente uma armadura para impedir que as pessoas tomem "certas liberdades", como também é o caso de Amanda, que conheceremos mais adiante). Ela diz que Dani pensa diferente dela sobre a questão da publicização da sua homossexualidade, sendo mais favorável, mas Clara acredita que isso se justifique pelo fato da família dela morar em outro estado, e que ela própria encararia de forma mais tranquila se também não tivesse família em Itabuna.

É também a preocupação com a opinião das pessoas, em geral, e da família, em particular, que determina a forma como Clara se veste:

> (... ) esses dias eu tava falando com Dani, se eu fosse uma daquelas meninas que vivesse a vida e não tivesse nem aí pra todo mundo, eu ia ser igual a Tami Gretchen que era mulher e virou homem[45], e ela: "pelo amor de Jesus Cristo!" *[risos]*. Eu tava

[45] Clara utiliza a concepção que Fry (1991) denominou de "popular" para compreender a sexualidade dos indivíduos, concepção esta presente tradicionalmente em nossa cultura. Segundo vimos no item

> vestindo roupa de homem, usando cabelo curto, ela: “você ia ser isso?!”. Oh não, usar negócio de batom porque tem que usar, né, ser feminina, usar sapato alto... Eu detesto isso.

Ela diz que, por vontade própria, usaria tênis, sapato, “roupa de homem”, mas que não tem coragem (“eu acho que é mais preconceito de mim, da minha parte, entende?”) porque acredita que a sociedade não vai aceitar que ela se vista assim, principalmente porque sabe que “a mulher lésbica que se veste feminina é muito mais aceitável que a que se veste masculina”. Sobre qual o tipo de mulher que mais a atrai, Clara revela que prefere “o meio termo” entre o tipo mais masculinizado e o mais feminino. Sexualmente, ela afirma que não gosta de separação rígida de papéis e que acredita que essa separação era comum no passado, mas acha que ela nem existe mais hoje em dia.

Já na parte final da entrevista, Clara comenta a respeito da bissexualidade, afirmando que não entende como alguém pode gostar de homens e mulheres ao mesmo tempo. Sua opinião sobre a bissexualidade contradiz a sua colocação feita logo no início da entrevista sobre a incerteza futura de sua identidade sexual, como abordei no início deste perfil. Sua opinião negativa sobre a bissexualidade reafirma o ponto de vista de que, longe de se afinar às concepções que advogam em favor da fluidez da identidade, como relatadas na Primeira Parte, Clara, ao fazer tal afirmação, na realidade, busca se proteger de uma identidade sexual (homossexual) que ela própria ainda não consegue considerar legítima:

> Hoje em dia tudo é bi, né?! Eu e Dani a gente discute muito sobre isso porque eu: ‘Dani, pra mim não existe bi ou a pessoa é *gay* ou a pessoa é hetero!’. Ela não, ela acha que... ‘Vai lá, psicóloga, fale’... Ela fala que eu sou muito radical. Pra ela uma pessoa pode namorar com um homem aqui e daqui a pouco tá namorando com uma mulher, pode até ser assim, mas... Poxa! Tá hoje namorando com homem e daqui a pouco tá namorando uma mulher, pra mim é pirar a cabeça!

---

4 do Capítulo 3, Fry afirma que, nesta concepção, as identidades sociais e sexuais dos indivíduos são construídas tradicionalmente em nossa cultura a partir de combinações de sexo biológico e papéis sexuais: por exemplo, os indivíduos com vagina que assumem os papéis sexuais considerados masculinos, “ativos” são os “machos”, enquanto que os indivíduos com vagina que assumem os papéis passivos, “femininos”, são as “fêmeas”. Segundo esta lógica, Tami Gretchen assume papéis ditos masculinos, “ativos”, então ela é considerada “homem” e não “mulher”.

Assim, longe adotar valores e um estilo de vida favorável a experimentação, transitoriedade e não demarcação de identidade sexuais e de gênero, Clara, ao contrário, possui valores opostos a estes, pois busca construir a sua vida a partir de valores fixos e permanentes. Sua vida se organiza a partir da construção de relações familiares estáveis, tanto com o pai e o irmão, com quem se comunica frequentemente, tanto com Dani, além dos amigos, principalmente com aqueles tenham relacionamentos duradouros como o seu. Toda a rotina e os objetivos de Clara se estruturam ao redor da construção de uma relação estável com Dani, que compartilha com ela os mesmos ideais. É assim que a escolha do grupo de amigos (“gente começou a se afastar um pouco porque a gente viu que o relacionamento delas não é duradouro”), do trabalho (objetivam passar em um concurso público para terem estabilidade, oficializarem a relação e terem filhos) e do lazer (prefere ficar em casa, assistir TV, filmes e fazer artesanato. Quando saem é para restaurante, casa de amigos ou um barzinho, mas sempre juntas: “a gente sempre sai juntas”) é organizado em torno da estabilidade do relacionamento, da vida a dois, das metas estabelecidas para o relacionamento em longo prazo.

Como vimos na Primeira Parte, independente da forma como cada um de nós concebe a própria identidade, se a partir de valores fixos, como Clara, ou ao contrário, a partir de ideologias “fluidas” da experimentação e não determinação identitária, que tem na figura de Preciado seu exemplo mais bem acabado, o fato é que as teorias recentes sobre a identidade, com as quais este trabalho se afina, compreendem que as identidades não são nunca unificadas e essenciais, mas que são, na modernidade tardia, multiplamente construídas ao longo de discursos, práticas, posições que podem se cruzar ou ser antagônicos, estando constantemente em processo de mudança e transformação (HALL, 2012, p. 108). Além disso, as identidades estão completamente imbuídas de relações de poder, em que grupos lutam pelo privilégio de demarcar a sua identidade como “natural” e as demais como “diferentes”, elegendo uma identidade específica como parâmetro a partir das quais todas as outras serão avaliadas. Vimos que as sociedades ocidentais modernas são heteronormativas, ou seja, que a heterossexualidade é a sexualidade hegemônica, única considerada “normal” e desejável. Assim, o que

estou tentando reafirmar é que, para além da forma como cada um de nós constrói a sua própria identidade, quando a menciono enquanto um conceito científico, adoto o ponto de vista não-essencialista sobre identidade, caracterizando-a como um processo de construção contínuo posto em prática por todos nós no decorrer da vida.

Retomei estas questões sobre a identidade apenas para frisar que, por mais que a busca por estabilidade e segurança sejam os objetivos maiores de Clara e determine todo o seu estilo de vida, isso não quer dizer que a construção de sua identidade não seja marcada por um processo contínuo de mudança, transformação e, eventualmente, contradição. Muito pelo contrário. Vimos que Clara passa por uma fase em que vive a tentativa de vencer seus próprios preconceitos sobre a sua identidade homossexual, buscando se desligar da opinião preconceituosa de sua família (que só a incomoda tanto porque é um reflexo da sua própria) em favor de uma relação positiva com a sua identidade sexual. Até a escolha de sua religiosidade é determinada por essa tentativa de buscar pontos de apoio que fortaleçam o seu desejo de uma relação positiva com sua identidade sexual: “eu sou espírita porque eu acho espiritismo liberal, não é igual a evangélico que você tem que deixar de ser *gay* (...) eu gosto do espiritismo porque não existe essa cobrança, você é o que você é. Então por isso que eu gostei do espiritismo”. Assim, Clara vive a contradição entre a sua adesão a um estilo de vida baseado na busca ansiosa por segurança e na implementação do modelo familiar burguês – fundamentado na fidelidade conjugal, na educação dos filhos e na manutenção de uma esfera íntima baseada no amor romântico e em certo rigor moral[46] (BOURDIEU, 1998, p. 101) – e a sua homossexualidade. O modelo familiar burguês é heteronormativo e fundado na complementação desigual dos papéis de gênero e é esta não adequação de sua identidade sexual que gera os preconceitos que Clara assume ainda ter com a homossexualidade e que a impedem de afirmá-la publicamente de forma espontânea. Contudo, esses preconceitos já foram bem mais arraigados, como ela mesma admite, de forma que podemos perceber que houve uma mudança na forma como Clara percebe sua identidade sexual em favor de uma autorrelação prática mais positiva.

[46] Para Bourdieu, algumas características da pequena-burguesia.

Tudo indica que esta transformação na construção identitária de Clara vem acompanhando as transformações sociais mais amplas trazidas pela globalização trazidas pela modernidade tardia, como vimos na Primeira Parte, cujos processos de reflexividade institucional, as transformações nas relações tempo-espaço e a emergência de novos movimentos sociais e suas políticas de identidade alteram as relações sociais em todo planeta. Assim, como ela mesma afirmou, quando começou a se relacionar com mulheres há 12 anos, a vida de um homossexual em Itabuna era muito mais difícil, não havendo nem um lugar GLS onde se pudesse encontrar e conhecer outros homossexuais, nem mesmo havia uma sala da cidade de Itabuna nas páginas de bate-papo na internet onde se pudesse conversar com pessoas da cidade, sendo necessário acessar a sala de bate-papo da cidade mais próxima, Salvador. Naquela época, a invisibilidade e a raridade do debate e de movimentos políticos homossexuais organizados expressavam a intensidade do preconceito e do tabu que a questão suscitava, de forma que em apenas 12 anos muito já se conquistou em termos de visibilidade e conquistas de direitos para os LGBT, como vimos no final na Primeira Parte, tanto que essas mudanças são visíveis mesmo para a realidade de uma cidade no interior da Bahia, como é o caso da cidade de Itabuna, como a própria Clara nos demonstra em seu relato. Assim, podemos dizer que a transformação do olhar de Clara sobre si mesma é a expressão da transformação da própria realidade onde vive, e se olhar ainda é marcado por preconceitos e dificuldades de se perceber a homossexualidade como uma forma legítima de exercício da sexualidade, ele representa um avanço se comparado ao tabu e o silêncio que representava, ao menos para Clara, sua realidade de 12 anos atrás.

### Amanda

Morena, baixa, um pouco gordinha, sorriso largo e jeito decidido, aos 31 anos[47] Amanda mora com mais duas amigas, ambas lésbicas, na cidade de Itabuna. Conta-me que é “assumida” há 5 anos, mas que sempre soube que gostava de mulher: “Não foi uma descoberta, seria um acordar porque você sempre sabe (...) sabe que

[47] Realizada em dezembro de 2012.

é diferente, que tem alguma coisa diferente (...), mas você sabe disso desde a infância, adolescência. E a adolescência é pior...". Sobre a sua identidade sexual, Amanda diz que "gosta de pessoas". Não gosta e nem acha que deva se rotular, pois os heterossexuais não chegam para os pais e dizem "sou heterossexual", então defende que os homossexuais não têm que fazer o mesmo. Veremos, contudo, que o discurso de Amanda (como o de Clara) em defesa da não obrigatoriedade da afirmação, por parte dos indivíduos, de sua identidade sexual não representa a adoção de um estilo de vida baseado na experimentação e na fluidez da identidade, como a sua afirmação contra a necessidade de "se rotular" sugere.

Amanda cresceu em uma família evangélica e sua socialização religiosa contribui bastante para engendrar os conflitos de autoaceitação experimentados a vida inteira, mas que foram parcialmente deixados de lado desde que se envolveu em seu primeiro relacionamento com mulher, Laura[48], há 5 anos, com quem namora até hoje:

> Eu sabia, tava dentro de mim, eu sabia, controlava por conta até daquilo que eu te falei, eu fui criada numa religião evangélica e é a gente sempre controla assim, mas tem sempre alguma coisa que a gente sente que tá faltando, nunca tá perfeito, você não tem aquela identidade que você fala assim 'agora tá legal é assim mesmo', não, é sempre muito pensamento, muito... Muitas paixões platônicas.

Porém, as crises de autoaceitação não ocorreram apenas antes de finalmente ter coragem de dar o primeiro beijo e assumir um relacionamento com a namorada. Mesmo depois de buscar coragem e finalmente permitir-se viver uma relação homossexual, ocorreram muitos momentos de crise de autoaceitação. Mas Amanda conta que isso foi sendo amenizado à medida que ia conversando com as amigas homossexuais que a ajudaram a encarar com mais naturalidade e assumir menos traumaticamente a sua identidade sexual: "cheguei a ter uma crise também pra me aceitar 'não, não, não eu não quero isso pra mim', mas aí depois eu vi mesmo, conversei com minhas amigas bastante". Ainda assim, o conflito entre religião e sexualidade ainda é bastante pungente para Amanda. Desde que começou o seu

[48] Laura também foi entrevistada e mais adiante conheceremos um pouco mais sobre a sua história.

relacionamento homossexual nunca mais foi à Igreja e conta que passou a questionar Deus e tudo que aprendeu na Bíblia, pois não consegue aceitar que ela só beneficie a relação heterossexual:

> Na Bíblia só beneficia *[a relação]* entre homem e mulher. Não existe outro relacionamento. Então aí pra justificar a minha conduta eu passei a achar que Deus não existia, que tudo é uma baboseira (...). Isso é uma das coisas assim que, pra mim, depois de tudo que já vivi, eu penso que seria melhor que não existisse Deus. Que aí eu não estaria condenada.

Para Amanda, tem sido difícil integrar a sua homossexualidade de forma positiva na construção de seu eu. É como se sua identidade sexual tivesse sido encarada a vida toda como algo errado, anormal, que ela precisasse eliminar de si mesma, mas sem nunca conseguir. A partir do momento em que Amanda decide cessar a guerra contra si mesma e assumir sua identidade homossexual, ela enfrenta o desafio de encontrar dentro de si algo a partir do qual construir uma imagem positiva de si mesma, algo que contrabalanceasse o "peso negativo" da sua homossexualidade. Como afirma Sedgwick (2007, p. 40), ao "saírem do armário", os *gay*s precisam "construir, com dificuldade e sempre tardiamente, a partir de fragmentos, uma comunidade, uma herança utilizável, uma política de sobrevivência ou resistência". Isto é o que Amanda tem tentado fazer: Ela tem buscado reverter a balança em favor de si mesma, buscando a autoaceitação, a construção de uma autorrelação prática positiva, a partir da afirmação de seus "pontos positivos", que são a honestidade, sinceridade e amor ao próximo, em busca da paz e do conforto ontológico que sua socialização religiosa não foi capaz de lhe proporcionar:

> Mas assim, eu passei a gostar mais de mim. Se Deus existe, ele vai gostar de mim se eu tiver feliz. É como eu falei pra minha mãe no dia que eu conversei com ela, porque assim minha mãe chegou a falar que é uma doença 'ah a filha de fulano de tal foi pra tal lugar e se curou", 'Se curou, minha mãe?! Ela tava doente?' 'Ah hoje é casada com um homem', 'Será que ela tá feliz?'. Eu sei que essa pergunta calou a boca dela. Porque nós estamos aqui na terra simplesmente pra ser feliz, e se você procura ser feliz, eu acho que eu não to agredindo ninguém, eu não faço mal a ninguém, não faço

> mal as pessoas, por tudo que eu aprendi eu procuro ser correta nas minhas coisas. Sou verdadeira, sou sincera com as pessoas, então tenho algumas falhas, mas eu tento consertar isso na minha vida. É errado ser feliz? Eu passei a pensar dessa forma 'é errado ser feliz?'

Conta que sua mãe, dona de casa, não aceita seu relacionamento homossexual, mas mesmo assim não deixou de conviver e frequentar a casa da filha, mas sem jamais tocar no assunto, além de ter parado de falar com Laura, de quem gostava e se dava muito bem, antes de tomar conhecimento do relacionamento. Seu pai, dono de uma pequena empresa de detetização, assim com seus cinco irmãos, sabem do seu relacionamento, mas não conversam sobre isso, ficando, como ela diz, "tudo subentendido". Amanda conta que ter morado por 5 anos em uma cidade grande como São Paulo foi importante para lhe dar coragem de se envolver com a namorada, mas que ainda assim, isso só aconteceu por insistência dela, pois não teria coragem de dar esse passo por conta própria. Hoje ela diz que se sente muito feliz e satisfeita, que não tem dúvida de que sua vida é muito melhor do que foi no passado. Deste modo, mesmo que ainda viva um conflito de incompatibilidade entre as concepções religiosas que aprendeu a acreditar e sua identidade sexual, Amanda é categórica ao afirmar que jamais voltaria atrás em sua decisão de "sair do armário", pois a realização que a assunção de sua identidade homossexual lhe trouxe compensam os sofrimentos que esta mesma assunção podem lhe trazer.

Sobre o seu relacionamento, Amanda revela que em sua relação não há uma separação rígida de papéis no ato sexual entre "ativas e passivas". Mas é ela quem toma todas as decisões na relação, segundo ela, isso ocorre apenas porque Laura é muito indecisa e prefere assim, o que é confirmado momentos depois pela própria Laura, durante a entrevista que realizei individualmente com ela. Sobre o relacionamento de ambas, Amanda diz estar muito satisfeita, tanto que ela quer aprofundar ainda mais a relação: "a gente tem uma relação maravilhosa, mas eu quero mais". O que Amanda quer é compartilhar a rotina de uma vida em comum, casar, morar junto e construir uma família, até mesmo adotar uma criança. Mas os sonhos de uma vida em comum de Amanda esbarram na indecisão e na dificuldade de Laura em assumir de uma vez por todas a relação de ambas. Segundo ela, sua

namorada tem medo de assumir abertamente, sem qualquer subterfúgio, o relacionamento para a família, principalmente por medo da reação da mãe e de sua filha de 10 anos:

> Primeiro um agravante: ela tem uma filha de dez anos e isso prejudica muito o relacionamento porque, assim, a gente já não tem tempo de ficar junto por conta do trabalho e aí depois o tempo que ela tem não é o mesmo tempo que eu tenho livre. (...) Então, meu tempo livre é totalmente dedicado a ela, mas o dela não é dedicado a mim. Então isso acaba atrapalhando bastante o relacionamento. Tem a questão assim, algumas questões de família o fato dela idolatrar a mãe dela, de ter a mãe dela assim... A ponto de eu pensar assim que ela nunca, nunca, nunca vai deixar a mãe dela pra ficar comigo.

Amanda convive com a família de Laura como se fosse uma amiga, pois, embora todos saibam serem as duas um casal homossexual, isto nunca é explicitado francamente e as duas nunca são referidas desta forma. A família de Laura convive com a relação de ambas, mas nunca é feita qualquer referência as duas como um casal homossexual, ao menos não diretamente. Novamente ocorre com a família de Laura o mesmo comportamento que a própria Amanda disse ocorrer na sua própria: tudo na base do “subentendido”. Amanda diz que se sente mal e que considera estranha a situação com a família de Laura, mas que vai levando porque não cabe a ela agir, já tendo pressionado a namorada várias vezes para que esta tome uma decisão e possam finalmente morar juntas.

> Mas eles sabem. Que tudo... Tipo assim, uma vez ia ter um almoço lá da irmã dela, alguma coisa assim, aí a mãe dela: ‘oh no domingo vem Pedro, né, vem Tábata que vem com o namorado, Amanda com Laura’, tipo assim...

Até se relacionar com a primeira mulher, Amanda teve dois relacionamentos longos com homens, tendo mesmo sido noiva de um deles, mas conta que nunca se relacionou sexualmente com nenhum deles, até mesmo porque para a sua antiga religião é considerado errado fazer sexo antes do casamento. Conta sorrindo que

hoje em dia não consegue entender como, já que não consegue se ver mais em um relacionamento heterossexual, mas que naquela época era satisfeita com a relação e que sofreu muito quando o noivado terminou. Atualmente, identifica muita diferença entre se relacionar com homens e mulheres, pois os primeiros, de acordo com ela, não compreendem as mulheres, apenas se adaptam a elas quando estão em um relacionamento, mas não as entendem. Se indigna como a forma como a sociedade trata a mulher: “Eu acho um absurdo assim, a sociedade ela é de uma forma que tudo gira em torno do homem!”, “A mulher não tem direito a nada! Nem ao sexo direito ela tem direito!”. E afirma que nunca conseguiria se submeter a uma relação em que tivesse que ser submissa ao homem, como são quase todas as relações heterossexuais que conhece.

Seus colegas de trabalho costumam relatar seu cotidiano com as esposas e namoradas e Amanda se sente profundamente indignada com a falta de respeito que considera tratarem as mulheres, escolhendo para me exemplificar deste desrespeito por parte dos colegas um comentário de um deles, que lhe contou que se sente enraivecido quando quer transar e a mulher não. Amanda conta indignada que ele afirmou ser uma obrigação da esposa satisfazê-lo sexualmente e, caso isso não ocorresse, ele teria todo o direito de procurar outra na rua que o fizesse: “E ele falou um absurdo pra mim, ele falou que ela tá dormindo, ele acorda ela e quer alguma coisa e se ela continua dormindo, então ele vai lá nas pernas dela e trabalha sozinho e ta bom pra ele (...) O homem é um animal!”. Para Amanda, este é apenas mais um exemplo de como o machismo é a regra nas relações heterossexuais, sendo ele, na opinião dela, uma grande barreira entre o casal heterossexual. E isso define uma diferença importante entre as relações heterossexuais que vivenciou e a relação homossexual que vivencia atualmente, pois afirma que sua relação é marcada por muita amizade, diálogo e cumplicidade, além de lhe permitir a liberdade de poder ser ela mesma, sem ter que se subordinar a ninguém.

Amanda trabalha como vendedora da parte de eletrônicos em uma grande rede de supermercados em Itabuna, onde também faz um curso superior de serviço social à distância. No trabalho, não gosta de comentar sobre a sua vida pessoal, de forma que a sua homossexualidade jamais foi motivo de conversa com os colegas. Ao contrário, diz que é muito respeitada no ambiente de trabalho, mas isso ocorre

porque ela se impõe, não falando sobre esse assunto com os colegas e não permitindo comentários a esse respeito:

> No meu ambiente que eu trabalho eu não preciso dizer pra eles, eu apenas me impus o que eu sou e eles aceitam e respeitam. Antigamente, logo no início, eles ficavam fazendo piadinha, gracinha 'seu namorado', até o dia que eu cheguei pra ele e falei 'oh eu não tenho namorado, entendeu? E você nunca vai conhecer um namorado meu e para com isso'. Hoje em dia eles me adoram e tal, não tem problema com isso.

Sua concepção de respeito e aceitação à sua homossexualidade não está relacionada à aceitação da mesma como uma forma legítima de exercício da sexualidade, mas como uma aceitação de sua pessoa, *a despeito de sua sexualidade*, que passa a ser escamoteada e não tematizada jamais, como uma esfera isolada e que por isso pode existir (porque não tematizada) sem interferir na consideração e no bem querer típicos de uma camaradagem entre colegas de trabalho, mas que não se expande para uma convivência mais íntima, fora das relações profissionais. Amanda diz que não fala sobre sua vida íntima com os colegas porque eles não são seus amigos.

Com seus antigos amigos de infância ela falou apenas com alguns sobre seu relacionamento homossexual e ainda não decidiu se fala ou não com os outros, e diz que foi muito emocionante e significativo para ela ser aceita por uma velha amiga evangélica. Sobre a questão de sair do armário para os amigos e conhecidos, é interessante afirmar, como fez Sedgwick (2007, p. 22), que todo homossexual precisa, a cada encontro como uma nova pessoa de suas relações (seja um médico, uma turma de estudantes, um novo chefe, senhorio, gerente de banco e etc), enfrentar "novos levantamentos, novos cálculos, novos esquemas e demandas de sigilo ou exposição", tendo o tempo todo que lidar com os desafios e frustrações que isso representa.

Atualmente os amigos de Amanda são quase todos homossexuais. Conta que costuma reuni-los com frequência em sua casa, onde sempre acontecem muitas festinhas, frequentadas também por alguns amigos heterossexuais, inclusive por sua sogra. Amanda não gosta de sair para casas noturnas, boates (nem mesmo as festas *gay*s promovidas sazonalmente em Itabuna) e nem bares, com exceção do

Bar da Tia. Diz que é muito caseira, no máximo vai à casa de amigos, mas que geralmente os amigos é que se reúnem em sua casa. Sua esfera íntima é bastante restrita, aberta apenas para alguns poucos amigos, a maioria homossexual.

Sobre demonstrações públicas de afeto, diz que não faz e não gosta desse tipo de exposição:

> Mas assim eu acho que ir a frente pra conseguir o que a gente realmente quer, realmente precisa, impor respeito, não precisa ser escandalosa, sabe? Acho que não precisa disso, não precisa escandalizar e você mostra que é feio aquilo, eu procuro ver as coisas pelo lado de fora...

A discrição é, também para ela, o comportamento mais adequado para se conseguir o respeito da sociedade. Condena o comportamento "escandaloso" que, segundo ela, é muito comum, principalmente entre os homossexuais masculinos. Os *gay*s também são, em sua opinião, muito mais promíscuos do que as mulheres: afirma que é muito generalizado entre os *gay*s eles pagarem para terem sexo e companhia de outros homens e isto dificulta o reconhecimento dos direitos homossexuais pela sociedade, pois estigmatiza toda a categoria. É esta imagem dos homossexuais que ela diz ver difundida entre os heterossexuais e afirma que a Parada *Gay* não contribui para reverter este quadro, ao contrário, na forma como é feita, ajuda a reafirmá-lo:

> *[A parada gay]* É aquele oba-oba, quer botar carro de som na rua, pra dançar até umas horas, eles *[homossexuais]* não estão ainda preparados pra o que aquela parada, aquela iniciativa, é de verdade. Então vira um oba-oba, porque é um carnaval, é mais uma festa que tem na cidade. Vão ver aqueles *gay*s vestidos engraçados, vão rir, vão... Eles fazem o ridículo de estar ali tirando fotos, aquela aparição lá, e assim eles esquecem o que é realmente...

Para Amanda, seria importante que a parada *gay* mostrasse também outros modelos de homossexuais: "ninguém fala que 'aquele carinha tem uma família, conseguiu adotar uma criança', então a gente tem que partir mais pro outro lado, não essa coisa de oba-oba, carnaval", apesar de considerar importante quanto à questão da visibilidade de outros tipos de casais, além do heterossexual: "Acho que eles não levam muito a sério o que propõe. Mas ajuda nessa questão das crianças que tão crescendo, eles têm que entender que não é só papai e mamãe, existem

outros tipos de casais...”. Ela não participa e nunca participou de movimentos políticos, o que se afina com a sua postura de não exposição de sua orientação sexual.

Suas posições a respeito da homossexualidade são ainda conflituosas, principalmente devido à influência de sua socialização religiosa, a qual foi exposta durante quase a sua vida inteira, sendo difícil para ela considerar a sua orientação sexual como uma forma legítima de exercício da sexualidade. Depois de mais de 25 anos sufocando sua homoafetividade, Amanda se permite finalmente viver uma relação homossexual e assumir a sua identidade sexual, o que foi para ela um processo penoso, mas que trouxe um alívio e uma felicidade incomparáveis a tudo que vivenciou no passado. Atualmente, Amanda não apenas assumiu um namoro homossexual, como deseja consolidar essa relação: vimos que seu maior desejo é casar-se com Laura, assumindo oficialmente a união e compartilhando a responsabilidade na criação da filha da namorada, fazendo planos de até mesmo adotar outra criança no futuro.

Algo que também contribuiu grandemente para a assunção da homossexualidade de Amanda foi o fato dela ter saído da casa dos pais e ter vivido durante 5 anos em São Paulo. A vida em São Paulo possibilitou o acesso a uma grande diversidade de estilos de vida, principalmente, permitiu que conhecesse homossexuais vivendo suas vidas normalmente, como qualquer individuo heterossexual, o que a ajudou a lidar com a homossexualidade de forma mais espontânea e natural.

Contudo, o peso da socialização religiosa de Amanda ainda influi bastante na sua autorrelação prática. A condenação à homossexualidade é um elemento explícito e bastante frisado na maior parte das religiões protestantes e, mesmo assumindo sua homossexualidade e construído um relacionamento estável com uma mulher, Amanda ainda não encara sua identidade sexual de forma legítima, o que faz com que construa uma esfera íntima bastante insulada, restrita a poucos amigos e resguardada dos olhares públicos pelas paredes de sua casa ou de alguns destes amigos, não se sentindo à vontade para demonstrações de afetos públicos, acreditando ser este tipo de comportamento, falta de respeito com a sociedade.

É interessante que Amanda afirma não gostar de se rotular, mas essa afirmação não se filia às concepções que postulam em favor da fluidez e da liberdade de experimentação da identidade sexual e de gênero, como aquelas apontadas na Primeira Parte, defendida pelo movimento LGBT. Assim, o que em um primeiro momento poderia parecer um posicionamento que expressa concepções e estilos de vida favoráveis à diversidade sexual, na verdade se refere à apropriação distorcida de uma ideologia que traduz valores favoráveis à expressão da pluralidade identitária, como a analisada por Bauman e Sennett, em favor da negação de uma identidade sexual e não da sua afirmação.

Ao dizer que não se sente obrigada a se rotular, tendo em vista que nem mesmo os heterossexuais o fazem, na realidade, Amanda busca não ter que assumir uma identidade que é percebida por ela própria, assim como pela maior parte da sociedade em que vive, como estigmatizada e depreciativa. Assim, o "não se rotular" aqui funciona, da mesma forma que para Clara, como um escudo contra a assunção de uma identidade percebida como desvalorizada e não como uma ideologia em favor da liberdade de montar sua identidade a partir da pluralidade de opções, tendo como base apenas as idiossincrasias individuais e as demandas sexuais de cada um.

### Carol

Carol é branca, alta, forte, cabelos castanhos um pouco abaixo dos ombros. No momento da entrevista, no ano de 2012, Carol tem 18 anos e é uma moça muito tranquila no seu jeito de falar e se comportar. Conta que percebeu seu interesse por mulheres pela primeira vez no segundo ano do ensino médio, quando ela começou a sentir desejo por uma amiga. Esse foi um período muito conturbado para ela, pois não entendia o que estava sentindo, o que era esse desejo e o que ele representava na sua vida:

> Aí, eu falei: 'por que isso?'. Eu não conseguia entender na época... Eu não conversava muito com outras pessoas, então... É... Era um entendimento meio que mínimo, muito pouco. Aí, eu não conseguia definir... Eu não sabia se aquilo ali era certo e... Porque também tem

> a questão da religião. Eu era da igreja, mas... Da igreja católica... Não era firme lá, mas eu acredito em Deus. Então... né... Ainda tem esse lado, tem a questão da família. Aí, eu ficava: 'Gente, o que é isso?', era uma confusão, um turbilhão na minha cabeça. Mas, depois eu fui ajeitando as coisas...

Carol namorou por 3 anos com um rapaz de quem está separada há 9 meses, embora antes desse término definitivo tenham ficado separados algumas vezes, entre idas e vindas do relacionamento. Como tinham uma relação muito aberta e de muito diálogo, conta que passou a conversar com o namorado sobre a sua curiosidade de ficar com mulheres e este a incentivou a experimentar. Carol então aceita um convite de uma menina com quem conversava na internet de ir a uma festa *gay* em uma boate em Itabuna e lá conhece outra moça com quem se relacionou por 6 meses. Relacionava-se com esta moça ao mesmo tempo em que também mantinha o relacionamento com o ex-namorado: "demorou um pouco pra eu contar pra ele porque eu tava muito nervosa, não sabia como é que... Né... Mas aí quando eu contei, ele ficou super tranquilo, assim, agia como se ela fosse minha amiga". A menina se muda de cidade e Carol se envolve com a segunda namorada, relacionamento que dura 10 meses. Estes dois envolvimentos ocorrem simultaneamente ao envolvimento com o rapaz, este marcado por rupturas e reatamentos contínuos. Ela revela que o namorado tinha conhecimento de suas relações com mulheres e aceitava tranquilamente estes envolvimentos. Contudo, antes do fim da segunda relação homossexual, o namoro com o rapaz termina definitivamente.

Carol conta que nunca chegou a se rotular, mas acha que é bissexual, pois gosta de homens e mulheres, embora desde que começou a ficar com mulheres tenha ficado com poucos homens: "tem muito tempo que eu não tenho relação com homem... Eu só to me relacionando com mulheres porque não aparece... Realmente não apareceu nenhum homem que me fizesse me interessar por ele... (...) Mas eu estaria aberta, não agora porque eu to...". Ela diz que não está aberta no momento para se relacionar com homens porque está "ficando" com uma "menina" há 4 meses e está "até pensando em namoro".

Quando questionada sobre o que é mais importante na escolha de uma parceira, ela é clara: "quando a gente se relaciona com mulher a primeira coisa é a conversa, são muito mais fáceis de conversar". Afirma que todas as decisões em

seus relacionamentos são tomadas de forma igual, por meio de muita conversa, o que parece indicar uma ausência em suas relações de um componente forte de dominação. Carol acha que é mais fácil conversar com mulher do que com homens, pois neles há o componente dominador que a incomoda muito. O carinho e a conversa são elementos que ela elenca como tipicamente femininos e, para ela, são fundamentais em uma pessoa e em um relacionamento:

> Mulher... É como eu já falei... Acho que é uma das coisas que Deus fez mais bem feito, não só pela beleza, mas pela personalidade, porque mulher é diferente, mulher sabe lidar com tudo... Algumas têm... Têm algumas dificuldades, mas elas são meigas, são carinhosas, são mães, né... Têm esse sentido materno que elas não levam somente para os filhos, mas para tudo aquilo que elas gostam de fazer...

Esse carinho e cuidado se manifestam também no ato sexual que, para Carol, é muito mais carinhoso quando feito entre mulheres do que com homem, que é "mais afobado", ao contrário da mulher que "ama mais com carinho, uma preliminar...". "Você tá ali... é agora, tem que ser agora *[o sexo]*, se não for fica muito irritado, e com mulher não, né... É preliminar, se não deu... É  dá um jeito depois. Mulher não tem esse fogo que é o tempo inteiro...". Conta que prefere mulheres mais femininas e não se atrai por mulheres que se vestem como homens. E diz que sexo para ela tem que ter troca: não gosta dessa separação rígida entre as mulheres que são apenas ativas ou apenas passivas no sexo. Para ela, a reciprocidade entre as parceiras é o ponto mais importante.

A família de Carol pode ser considerada uma família de classe média. Seu pai possui ensino superior, é funcionário público e exerce uma função administrativa. Já a sua mãe tem escolaridade média, não possui atividade remunerada, mas é envolvida com atividades em movimentos sociais vinculados à Igreja Católica e tem pretensões de se candidatar a um cargo na política local nas próximas eleições. Embora não contem com muitos recursos financeiros, possuem uma condição remediada dentro dos padrões de vida da cidade de Itabuna. Ela é a irmã mais nova de 3 irmãos, dois biológicos e um "de criação", que tinha 30 anos quando faleceu há 3 anos. Carol conta que este irmão era soropositivo e homossexual e que sua família sabia e aceitava a homossexualidade do irmão que era, segundo ela, sempre muito discreto também com a sua sexualidade.

Seu pai exigia bastante discrição e a questão não era falada abertamente em família, apesar de um dos namorados do irmão ter chegado a frequentar sua casa. Conta que a única vez que viu o pai chateado com a homossexualidade do irmão foi quando este colocou um porta-retrato com uma foto do namorado na sala: “aí meu pai não queria: ‘Não, as suas coisas você coloca no seu quarto’. Mas não era só com ele, era com todo mundo. Eu não tenho foto com os meus amigos na estante da sala, mas ele só pedia isso”. Apesar da relação “tranquila” com o irmão, acha que com ela seria completamente diferente, pois acha que a mãe não iria querer “isso” para ela.

Carol demonstra ter uma forte relação afetiva com a família, com quem diz se dá muito bem. Espelha-se muito nos pais, principalmente no pai a quem é muito “apegada” (“eu tenho mais liberdade de falar as coisas com ele”) e deseja construir para si, no futuro, uma família nos moldes da que teve, “eu quero construir, eu quero ter filhos, eu quero dar uma base familiar para os meus filhos”. O respeito e o amor que Carol demonstra pela família, além do fato de também se relacionar com homens, são, segundo ela, as razões que fazem com que ela esconda seus envolvimentos com mulheres de quase todos os familiares, com exceção de dois primos que “sabem dela”:

> Minha mãe já chegou a me fazer perguntas em relação à minha sexualidade, mas eu neguei porque não acho que vale a pena eu falar pra ela sendo que ela vai se decepcionar. E, depois eu posso muito bem me interessar por um homem, me casar e... Entendeu? Questão de família é bastante complicada.

Apesar de ter negado seu envolvimento com mulheres para a mãe, Carol diz ter certeza de que ela sabe, “só que a gente nunca conversou e eu posso me interessar por um homem, né ...”, “eu não falaria para minha mãe porque eu não tenho certeza que vai valer a pena, entendeu? Assim... se for certo mesmo... Uma menina pra casar e tal, aí eu até poderia falar, mas eu não acho que seja pra mim...”. Carol esconde dos familiares seus envolvimentos com mulheres e há dois anos ela vive relacionamentos homossexuais clandestinos, dizendo a mim e a si mesma que o drama familiar que a revelação de sua vida homossexual iria causar é desnecessário, já que ela pode voltar a ter uma relação heterossexual, por isso não

acha que valha a pena aborrecer a família com algo que pode ser transitório. Ela diz que não está aberta aos homens neste momento porque está num relacionamento, mas que não se fecha a esta possibilidade no futuro, mesmo que, objetivamente, esta possibilidade esteja praticamente fora de sua realidade prática desde que começou a se relacionar com mulheres, há dois anos.

> Mulher tem uma sensibilidade maior, tem um carisma... Eu não sei. Assim, homem é um pouco mais grosso, mais fechado. Eu não gosto muito de algumas atitudes deles, atitude de querer ser o melhor. Então quando eu encontro algum homem que é mais simples eu já me interesso, independente de ser bonito ou feio.

Carol diz procurar um homem que não a controle, que a deixe ser “mais liberta” como gosta de ser, ela diz não gostar “desse tipo de homem que gosta de proibir”, mas que é muito difícil encontrar um homem assim, “É difícil, é difícil, porque... acho que eles têm medo de perder, né”. Seu modelo de homem é o ex-namorado, que nunca tentou controla-la, que era compreensível, além de ter muitos interesses em comum com ela e que lhe dava muita liberdade: “não procuro uma pessoa igual *[ao ex-namorado]*, que a gente nunca vai achar, mas uma pessoa que tenha mente aberta para poder conversar sobre as coisas”.

Ainda que considere difícil encontrar este homem com quem possa construir um relacionamento mais duradouro no presente, é com ele que Carol pensa construir uma família no futuro. Quando eu pergunto se ela se imagina em uma relação homossexual no futuro, ela me diz claramente: “eu não consigo me imaginar com uma mulher em uma relação estável”. Ela relata a história de vida de um amigo, cujas mães são lésbicas e estão juntas há muito tempo. Conta que muita gente não sabe que muitas pessoas pensam ser este casal apenas primas que moram juntas e que resolverem adotar um filho. Carol narra o caso e diz que não tem preconceito, mas não consegue se imaginar no lugar destas mulheres: “não me vejo assim, entendeu?”.

Esses relatos deixam claro que há um conflito entre os desejos e as perspectivas de Carol para o futuro. O desejo de se relacionar sexual e afetivamente com mulheres entra em contradição com o modelo de família que ela aprendeu a ser o ideal e que ela quer construir para si. Modelo que, no seu caso, foi marcado por crises e desavenças entre os pais, pois revela que eles brigam muito, que ela, a mãe

e os irmãos já chegaram a sair de casa por conta disso: “A gente ficou... assim... pouco tempo na casa de minha avó, mas é porque não tava aguentando mais. Lá teve brigas feias também. Mas hoje vamos dizer que está estabilizando a relação”. Podemos perceber que o padrão de poder heteronormativo surte muita influência na construção dos valores de Carol sobre família, gerando um descompasso entre o que deseja para o seu futuro e como ela vive em seu presente, ou seja, a contradição entre os valores familiares que Carol aprendeu a acreditar e valorizar, e as suas ações práticas que, por conta de sua homoafetividade, a levam a estabelecer relações sexuais e afetivas com mulheres e construir relacionamentos homossexuais que não são compatíveis com o modelo heteronormativo que aprendeu a acreditar como sendo o certo, o normal.

Não creio ser capaz de encontrar, a partir dos dados empíricos que disponho (e nem é o objetivo deste trabalho), explicações, qualquer que seja a sua natureza, para a orientação sexual de Carol ou de qualquer pessoa. Abdico da tentativa de encontrar a origem das disposições que levam Carol a se relacionar com mulheres, buscando demonstrar apenas a sua existência, comprovada pela sua repetição e frequência por 2 anos, como vimos. Apesar de sentir o peso das cobranças impostas às mulheres pela heteronormatividade e pela dominação masculina referentes à construção legítima do feminino pautado no papel social de esposa e mãe, sendo estas cobranças sempre mais fortes à medida que se passa da puberdade e se chega à idade adulta, Carol ainda pode adiar para um futuro, embora não muito distante, as escolhas reais que terá que fazer em seu estilo de vida, vivendo no presente seus relacionamentos homossexuais, mas depositando no futuro as esperanças de que surja um homem que a interesse e com quem construirá o modelo de família que aprendeu como sendo o melhor[49].

Carol cursa o primeiro ano de Comunicação Social na UESC, dividindo seu tempo entre a faculdade, o esporte e a música, praticando ativamente as duas últimas atividades, principalmente a música, pois é integrante de uma banda profissional de forró. Diz que é muito comunicativa e gosta de encontra os amigos, apesar de não gostar de frequentar bar, pois acha que é um “ambiente muito pesado”, sendo suas saídas noturnas majoritariamente determinadas pelas

[49]Diferente de Luciana que, como veremos mais adiante, aos 33 anos sente a urgência de construir para si uma família nos moldes tradicionais,

apresentações de sua banda, ocasiões que diz apreciar muito: “de vez em quando você ir tocar, aí é uma delícia. Você ta ali com seus amigos, conversando, não tem coisa melhor...”, tendo esses encontros já ocorrido no Bar da Tia, onde costuma frequentar, segundo ela, normalmente. Prefere os programas diurnos, como ficar em casa de amigos, assistir filmes ou sair para jogar vôlei. Mas gosta de ir ao boliche com algumas amigas da faculdade que não são lésbicas e gosta muito de sair quando tem um cantor ou banda que gosta muito, geralmente MPB, como Jorge Vercilo ou Ana Carolina. Nestas ocasiões, conta que é muito comum encontrar muitas lésbicas, majoritariamente divididas em grupos, pois este estilo musical agrada bastante a esse público. Carol diz que não gosta muito “dessa coisa de andar em grupo”, pois sai com as amigas heterossexuais também e não acha necessário ficar demonstrando a sua sexualidade.

Ela me conta que não é religiosa e não costuma frequentar a Igreja, apesar de já ter frequentado o catolicismo e cultos evangélicos, mas que crê muito em Deus. Demonstrando um pouco de insegurança, me olha como se esperando que eu, pesquisadora e professora e por isso uma figura que representa para ela certa autoridade, confirme seu ponto de vista que parece ser ainda frágil e delicado, dizendo para mim,– e como que para si mesma – que não acredita que a homossexualidade seja contrária à vontade divina:

> Mas é amor quando a gente tá com uma pessoa... É amor. E, se Deus ama todo mundo, por que a gente não pode amar uma pessoa, né? Se a gente já tem a predisposição de se interessar fisicamente por uma pessoa do mesmo sexo... Por que que isso tá acontecendo? Se Deus não gosta, por que que ele deixa que isso aconteça? Eu não acho que isso seja... Seja... Errado.

Carol tem esperanças de que a sociedade possa dar aos homossexuais a mesma liberdade que ela permite aos heterossexuais, pois sente falta de poder abraçar quem ela gosta em público, de trocar um carinho sem ser apontada e julgada. Entretanto, a aceitação de Carol à homossexualidade tem limites. Seu limite é a explicitação pública da homossexualidade. Ao falar sobre as manifestações políticas em favor da homossexualidade, como é o caso das paradas *gays*, ela diz que é a favor, desde que seja “mais político” como ela acredita ser o caso de São Paulo: “em São Paulo é político, é uma coisa mais que transforme a cabeça da

sociedade e aqui em Itabuna não é, é uma coisa mais explícita, é uma coisa que... Assim... Aquele *gay* que é... Né, *gay*...". Carol não consegue terminar a frase e eu tento ajudar, perguntando: "*gay* mais bichona?". Ela concorda e então se sente encorajada em concluir seu pensamento, dizendo: "Tipo bichona. Então... tipo, acaba vulgarizando os homossexuais que lutam por esses direitos. Então eles acabam não ajudando".

Fica claro que a publicização legítima da homossexualidade para Carol vai até os padrões do que é considerado normal pela sociedade heteronormativa. Assim, vale fazer passeata, fazer discurso, vale levantar cartazes, mas sem "carnaval", sem cair na "vulgaridade", sem muito exagero na demonstração pública de afeto que, para Carol, é ultrapassar o limite do carinho fraternal e resvalar para a conotação sexual:

> Mostrar muito... A homossexualidade explícita... Assim... Porque a gente vê... No caso, vamos dividir em mundos... O mundo heterossexual, como *funk*, pelas danças, o *funk*, o pagode *[do nordeste]*. Aí, as pessoas dançam, acham aquilo ali normal, claro que é vulgar também... Eu acho. Mas é que quando passa pro mundo homossexual, que aí faz um tipo de evento desse, você vê que as pessoas têm preconceito, então quando começa a dançar, mostrar muito o corpo, eu acho que dificulta mais a compreensão, a aceitação. Essa é a minha opinião.
>
> Eu... Assim... Tem que ter ambiente, né. (...) Então eu observo muito essas coisas também. Eu tava uma vez num bar *[Bar da Tia]* (...), aí a dona não aceita que beije e eu concordo porque a sociedade não tá preparada... Porque... Assim... Muitas pessoas são conservadoras, né... Tem a família, né... Essa é uma questão que pega muito na vida de uma pessoa, então... É... Você chegar e dar um beijo ali... Tá rolando no começo do bar... Então, sendo que tinha pessoas ali que não gostavam, não se sentiam bem, eu não... Não... Não acho que era certo, entendeu? Eu não concordo.

Carol afirma concordar com a dona do Bar da Tia que não permite beijos entre homossexuais no bar, mas em seguida afirma que é aceitável beijar em um lugar *gay*, pois para ela as pessoas que vão para aquele lugar sabem que é *gay*, então estão preparadas para esse tipo de manifestação de afeto, deixando evidente na confusão de seu discurso a própria natureza limiar deste bar: afinal, ele é ou não um bar *gay*? Contudo, a ambiguidade sobre a natureza *gay* ou heterossexual deste bar em específico não se estende aos demais, cuja natureza é muito bem marcada para

Carol e para o restante da sociedade: os ambientes não *gays* e frequentados por famílias heterossexuais deveriam, na opinião de Carol, serem poupados de demonstrações de afeto homossexuais: “eu não acho que deveria ser em todo lugar. Se fosse uma formatura e tal, por exemplo... Chegar lá com minha parceira e ficar beijando ela, eu também não acho legal.” Para Carol, esse comportamento é uma “questão de respeito” e ela diz que não gosta de beijar e nem abraçar em público (“Agora, não fica abraçando e beijando, tal, por questão de respeito. Eu acho que em família tem que ter respeito”), que mesmo quando se relacionou com homem não beijava, o máximo que se permitia era um “selinho”.

Contudo, ao mesmo tempo em que defende que os homossexuais devem se adequar aos padrões heteronormativos, ou seja, ao mesmo tempo em que acha que os homossexuais não deveriam demonstrar carinho em público para não chocar a “sociedade”, Carol também defende que esta precisa mudar, precisa “abrir um pouco a mente” em relação a esta questão, até porque, segundo ela, há um número cada vez maior de homossexuais.

Eu pergunto para Carol se ela pudesse voltar atrás e nunca ter ficado com mulher, se ela faria essa escolha. Ela é categórica na resposta: não. Diz que ela gosta da vida que leva, pois para ela ser homossexual não é muito problemático, pois sabe como se relacionar com mulheres sem sofrer tanto as consequências. O segredo, de acordo com Carol, é ser discreta, “Acho que eu sou discreta também, minha família não cobra muito em relação a isso”. Aliás, a ausência dessa discrição é o que distingue os homens *gays* das lésbicas, de acordo com ela: “eles gostam de chamar mais atenção... Alguns são mais discretos, é... Eu não gosto... Não tenho muitos amigos *gays* porque eu não confio...”. Carol quer passar despercebida, por isso não gosta muito de relacionar com os “extravagantes” *gays* e talvez por isso também não goste e não participe de nenhum movimento político, apesar de considerá-los importante, pois acredita que “a sociedade precisa transformar seu pensamento” e os movimentos políticos contribuem para essa transformação. Apesar de não gostar de demonstrações públicas de afeto, ela conta que gosta de ficar com a pessoa que ama o tempo todo, mas em um lugar privado, onde não tenha muitas pessoas. Na universidade, diz que nunca sofreu preconceito, mas que não daria “selinho” e nem ficaria abraçada com a namorada, como costumava fazer com o namorado. O máximo seria ficar “do lado”.

Vemos como Carol bambeia entre um conjunto oposto de valores e crenças, tateando em busca da construção de si mesma e de sua identidade. Ela diz que não se vê em uma relação estável com mulher no futuro, mas vive há dois anos esta realidade. Ao mesmo tempo, Carol conta que não têm preconceito e que não vê nada de errado nos relacionamentos homossexuais e que, inclusive, é a favor da legalização destes e até mesmo é favorável à adoção de crianças por esses casais.

Ao que parece, o comportamento de Carol com relação a aceitação da homossexualidade é bastante influenciado pela maneira como sua família lidou com a homosexualidade de seu irmão: aceitou-a, desde que não fosse explicitada abertamente no seio familiar através do discurso e de demonstrações de carinho. Em outras palavras, abraçou-a, conviveu com ela, mas não a legitimou, ao contrário, a abafou e a normalizou de acordo com os padrões normativos tradicionais, da heteronormatividade, que continuaram considerados naturais e inquestionáveis. Assim, a identidade de Carol encontra-se cindida: de um lado, os valores tradicionais que aprendeu a considerar como legítimos e que a fazem sonhar com um modelo de família que não se enquadra com as relações afetivas que há dois anos são a sua realidade. São eles também que fazem com que ela tema expor publicamente seus envolvimentos homossexuais, escondendo da família e de toda a sociedade (com exceção de alguns poucos amigos) seus envolvimentos com mulheres. Do outro lado, há na sociedade brasileira desde o final da década de 1970 discursos que se opõem à consideração da homossexualidade como anormalidade, advogando a favor da diversidade sexual e que tem no movimento LGBT, como vimos na Primeira Parte, seu principal representante político. Esse movimento já alcançou, principalmente na última década, avanços importantes na visibilidade política e na aceitação da homossexualidade e pode ser considerado, juntamente com a própria experiência de Carol com um ente querido homossexual, importantes contrapesos em favor do seu questionamento sobre a “anormalidade” e o “pecado” que a homossexualidade representa. E no momento da entrevista, o que resulta desse conflito é a aceitação, por parte de Carol, da homossexualidade, mas com ressalvas: 1) é aceita, desde que os homossexuais respeitem os limites da sociedade que ela compreende como a não demonstração pública de afetos em lugares que não sejam os reservados aos *gays*; 2) considera legítimo o direito dos homossexuais de constituírem família, mas essa aceitação da homossexualidade de forma geral não

representa a aceitação da sua própria, uma vez que não consegue “ver isso para si mesma”, como ela mesma diz.

**Ana**

Ana tem, no momento da realização da entrevista, em março de 2012, 41 anos de idade. Mulata, alta, cabelos cacheados abaixo da orelha, corpo forte. É formada em Geografia pela UESC, onde também trabalha com atendimento de alunos com deficiência física. Ana mora em um bairro perto da universidade, entre as cidades de Ilhéus e Itabuna. Conta que foi criada em uma família muito simples, com mais seis irmãos, em Ilhéus. Os pais tinham pouca instrução e ainda criança perdeu o contato com o pai, que saiu de casa. Sobre religião, lembra que na sua infância seu envolvimento era “aquela coisa normal”, aprendeu a rezar o “Pai Nosso” e a “Ave Maria”, mas não teve uma criação religiosa rígida e atualmente se identifica com alguns preceitos do espiritismo e do catolicismo, mas não segue nenhuma doutrina religiosa definida.

Mantém há 8 anos um relacionamento com uma mulher e conta que seu primeiro envolvimento amoroso foi aos 17 anos de idade, quando saiu da casa da mãe e foi morar com uma mulher que largou o marido para viver com ela, levando junto suas duas filhas pequenas. Tal situação causou enorme polêmica na época, principalmente porque o ex-marido da sua então companheira espalhou para a cidade inteira o fato ocorrido, provocando assim a família de Ana, que não aceitou seu relacionamento com a moça. Ana revela que era muito ingênua naquela época, pois largou estudo e trabalho para “viver de brisa, de amor”, e ambas não tinham como se sustentar, o que tornou a manutenção do relacionamento bastante difícil:

> Como a gente não tinha como se manter, chegava um certo período ela tinha que voltar por causa das crianças, era aquela confusão toda, até quando... Isso foi levando... Durante muitos anos a gente ficou juntas. É depois disso a gente tinha que realmente parar porque eu precisava prosseguir com a minha vida, eu não tinha estrutura, nem tão pouco ela, ao fato da imaturidade do amor lindo, flores para um lado, flores para o outro, mas...

Ana conta que desde criança ela sabia que gostava de mulher, e sabia também que aquilo era algo proibido: “Pô, fiz ‘osadia’[50] pra caramba, eu era uma pedófila nata porque com sete anos eu namorava menina de seis e sabendo que aquilo era proibido”. Quando criança, queria ser como o pai: “Quando eu era criança eu tinha vontade de ter bigode, porque meu pai tinha bigode”. Ana diz que sua homossexualidade era para ela algo natural, sempre esteve presente, de forma que ela não pode nem mesmo dizer que “se assumiu”, pois nunca escondeu nada. Contudo, ao olhar para trás, ela conta que as experiências que teve serviram para que mudasse a forma como encara e vive a sua sexualidade: “digamos que eu sempre me aperfeiçoei, vamos dizer assim que com os passar dos anos, carga de experiência em cada relacionamento, você vai aprimorando, você vai vendo isso não cabe e isso não é legal”. E o que Ana hoje considera que não é legal é achar que precisa se vestir como homem apenas porque gosta de mulher:

> E eu fui eu fui me moldando, eu num vou mentir pra você que eu fui melhorando muito, muita coisa, porque eu sou meu pai escrito, a cópia fiel, jeito de andar e tal, de falar nem tanto, mas fisicamente, meu pai. E as pessoas diziam: ‘oh Ana cê anda feito homem’. Eu falei: ‘oxe, vocês tem que parar com a concepção de eu ter nascido de uma mulher eu tenho que parecer com ela, eu nasci de um homem também’. Eu pareço com meu irmão, meu irmão parece comigo, que diacho ‘oh, quem disse que eu tenho que parecer com a minha mãe?! Eu sou assim!’ Então eu, as pessoas me criticavam muito – hoje não mais porque eu falo a porra a todo mundo – pela maneira de se vestir... Eu nunca me esqueço que eu tinha uma carteira da *Company* e que eu colocava no bolso. Gente, eu acho aquilo tão feio...
> (...) era deste tamanhozinho assim, cabia no bolso. Eu botava no bolso de trás. Aí eu tive uma namoradinha que ela me deu uma da *Company* deste tamanho, ela: ‘quero ver agora você colocar no bolso! *[risos]* Porque isso é feio’. E eu fui analisar, realmente é feio. Então comecei a perceber... Antes eu só vestia camisa de manga, manga, camiseta, camiseta, porque que eu não visto camiseta?! Eu sempre vesti... Que pelo fato de eu gostar de mulher, de gostar, ter opção... De... De querer... Opção não... De viver bem com outra mulher não implica dizer que eu sou homem. Eu não sou homem, eu tenho uma genitália feminina.

O “aprimoramento” que o tempo e a maturidade trouxeram para Ana se relaciona com uma mudança da própria identidade: ela diz ter percebido que não precisa se vestir como um homem apenas porque se relaciona com mulheres, pois

[50] Brincadeira de cunho sexual.

ela não é um homem, que o fato de ter uma "genitália feminina" a coloca entre o gênero feminino. É importante perceber que a construção identitária de Ana possui um aspecto que a diferencia dos demais casos aqui analisados. Em nenhuma outra entrevistada há uma transgressão tão forte dos papéis de gênero como ocorre com Ana. Sobre a definição de papel de gênero, Grossi afirma que o conceito é "entendido no sentido que se usa no teatro, ou seja, uma representação de um personagem. Tudo aquilo que é associado ao sexo biológico fêmea ou macho em determinada cultura é considerado papel de gênero. Estes papéis mudam de uma cultura para outra". Assim, Ana vem passando por um processo de desconstrução identitária em favor de uma tentativa de enquadramento maior ao vestuário considerado adequado para as mulheres pelos papéis tradicionais do gênero feminino. É este processo que Ana se refere quando afirma que tem se "aperfeiçoado", se "aprimorado" com o tempo, o que significa para ela uma tentativa de se enquadrar em alguns papéis considerados como "naturais" ao gênero feminino, representado para ela numa tentativa de mudar o seu jeito de se vestir, abandonando as peças de roupas masculinas que costumava usar por peças produzidas para mulheres, ainda que esta escolha por peças femininas não se estenda até àquele tipo de roupa considerada símbolo da feminilidade em nossa cultura, como vestidos, saias e saltos altos, por exemplo, algo que Ana continua a não adotar (no dia da entrevista, Ana vestia uma blusa pólo, calças *jeans* e tênis). Afirma Brandão (2008),

> o gosto constitui, precisamente, um aspecto simbólico fundamental, portanto, directamente visível e apreensível, da classe, e é o sentido da distinção social que "suscita um horror visceral e mortífero, um desgosto absoluto, [...] por tudo o que ultrapassa o entendimento, isto é, a classificação incorporada" (idem: 553)x[51]. Não parece estar, pois, apenas em causa o sentido estético ou os limites definidores do gênero, mas também diferenças de classe dos quais aqueles são a forma visível. De resto, há estudos que apontam no sentido do modelo da camionista[52] ser mais característico das mulheres de classes baixas.

[51] BOURDIEU, Pierre (1979), *La Distinction: Critique sociale du jugement*, Paris, Les Editions de Minuit.
[52] "Caminhoneira".

O fato das entrevistadas desta pesquisa estarem cursando ou já terem cursado o ensino superior (e por isso possuírem ou estarem adquirindo um volume significativo de capital cultural) faz um corte de classe importante, que acaba por interferir na forma como constroem sua identidade, tendendo a confirmar a opinião citada acima de que as mulheres proveniente das classes mais baixas (e por, isso, com pouco capital cultural e econômico incorporado) assumem mais frequentemente do que as das demais classes sociais o estereótipo da "caminhoneira". Todas as entrevistadas neste trabalho podem ser consideradas pertencentes às frações de classe média, incluindo Ana que, apesar de advir das classes mais desfavorecidas (sua mãe era zeladora de escola e ela relata diversas vezes as dificuldades financeiras por qual passaram, assim como fala da "instrução que a mãe não tinha", "sua ignorância"), ascendeu socialmente, possuindo um emprego na área pedagógica e um diploma universitário. A ascensão social de Ana é possivelmente um fator determinante na própria reconstrução de sua identidade a partir de uma adoção de um estilo "mais feminino" de se vestir. Para Brandão (2008, p. 5), nas classes médias e altas, "A desidentificação face a esse protótipo *[a da "caminhoneira"]* é primariamente apreendida através de uma divergência mais propriamente estética, isto é, ligada a aspectos imediatamente visíveis, como o vestuário ou o corte de cabelo". Segundo esta autora, mulheres de classes médias e altas tendem a rejeitar mais frequentemente o rompimento mais radical com a construção social do "feminino" que o estereótipo da lésbica mais masculina, "caminhoneira", representa, tendendo a romper menos com os papéis sociais de gênero, ao menos no que tange à aparência física.

> Eu acho que tá, eu acho assim, porque eu já me vesti assim, porque eu não via outra coisa pra poder vestir. Mas eu acho que é querer parecer homem e a mulher pra ser lésbica ela não precisa ser homem, ela pode ser homem na cama, ela pode ser a porra que for lá, mas essa coisa forçada, essa coisa avançada, essa coisa de roupa assim assim assado...

Quando perguntei como Ana se autodenominava, se lésbica, bissexual, qualquer outra coisa ou se preferia não de rotular, ela afirmou que nunca havia pensado em si mesma como lésbica:

> Eu nunca me revelei e também ninguém nunca me chamou de lésbica. Agora que você ta me atentando pra isso (...)
> (...) Nunca pensei *[em mim mesma como lésbica]*, ninguém nunca me chamou, mas eu sou. (...) porque eu sou da geração que só falava era *gay*, viado e sapatão. E sapatão eu nunca gostei porque eu acho patético, ridículo.

Assim, apesar de desde muita nova Ana se relacionar apenas com mulheres, ela não se identifica com uma identidade lésbica. Ana não adota um estilo de vida onde o reconhecimento de sua homossexualidade influa na definição de seus gostos, na frequência a lugares, por exemplo. Diferente disso, Ana não gosta e não frequenta lugares GLS e afirma que a maior parte de seus amigos são heterossexuais. Revela que todos os relacionamentos que manteve até hoje, no total de cinco, com exceção de apenas um, foram com mulheres que até aquele momento eram heterossexuais, casadas, e que abandonaram marido e filhos para ficar com ela: “Só com mulheres. Heteros, heteros, heteros, só heteros, até o fim da vida”, “a única lésbica com quem eu me envolvi foi intenso, foi massa, num sei quê, mas faltou alguma coisa, num sei o que era, entendeu?”.

Ana diz que nunca abordou nenhuma das ex-mulheres, pois é muito tímida e não costuma tomar a iniciativa para começar um relacionamento. Ao contrário, em todos os seus envolvimentos, as parceiras é que foram até ela, arrumaram algum jeito de se aproximar. Em seguida, largavam a família para ficar com ela, de forma que ela não se esquivava em assumir com seriedade o relacionamento:

> A mulher tinha a estabilidade dela, largava tudo pra ficar comigo, eu ia pular fora?! Não, eu assumia. E não assumia por responsabilidade, assumia porque gostava e aí vinha, quando eu acabava todos os meus relacionamentos, elas não se envolviam com outras.
> (...)... e geralmente todas com quem eu me envolvi elas falavam assim ‘você foi a única na minha vida e vai ser a única pra sempre’ porque não tinha coragem, não tinham, como é que eu posso dizer, não queriam correr o risco de não ser uma Ana, porque a minha dedicação é exclusiva, eu sou muito... Ah aquela coisa toda!

Afirma que mantém contato com todas as suas ex-mulheres, sendo mesmo já avó, pois a filha de sua primeira companheira já teve filhos e fez questão que ela fosse visitar as crianças. Conta que por causa do seu histórico de envolvimento com mulheres casadas, sua mãe costuma dizer: “Ana não é futuro pra ninguém, não

larguem seus maridos *[risos]*". Contudo, por conta da atenção e do cuidado que sempre dedicou a todas elas, mesmo quando o relacionamento acaba, o respeito continua e se orgulha de ter ouvido de todas elas frases como "você é tudo que eu sempre sonhei, só que invertido", significando que Ana é tudo o que elas sempre desejaram em um homem, só que em um corpo de mulher:

> Tem uma coisa que é interessante na concepção das mulheres em relação a mim, elas não me veem como mulher: 'Ana, você tem uma personalidade de homem. Eu fecho os olhos, eu to escutando você falar, agindo, tudo é um homem'. Todas elas falaram isso.

Revela que prefere mulheres mais femininas, ("quanto mais feminina, melhor") e que no dia a dia é ela quem costuma tomar as decisões no relacionamento, embora nunca faça isso de forma autoritária, ao contrário, afirma que sempre justifica e conversa sobre o porquê de cada decisão ("a palavra final sempre é a minha. E eu dou sempre explicação, isso aqui não cabe aqui..."). Conta que durante o sexo, prefere fazer sempre o papel de "ativa": "Sou total e completamente ativa. Mas isso não implica dizer que eu não gosto das carícias, que eu não gosto dos carinhos, que eu não gosto da pessoa tomar a atitude de primeira e tal e tal". Seu envolvimento com mulheres heterossexuais parece indicar que Ana, apesar de sua "genitália feminina", identifica-se e exerce papéis que tradicionalmente são delegados aos homens, como ser o provedor da família, o que toma as decisões no relacionamento e que detém o monopólio de todas as atividades públicas, oficiais e de representação da família (interessante neste sentido é quando Ana afirma que criou as filhas de sua primeira companheira e que as meninas nunca viveram a ausência do pai, pois ela assumia este papel: "no dia dos pais ela *[a companheira]* mandava eu ir pra escola") e até mesmo no ato sexual, sendo aquela que faz sexo oral e promove a penetração na parceira, sem que o contrário aconteça.

Tudo isso parece indicar que Ana não apenas não possui a menor identificação com uma identidade lésbica (como ela mesma afirmou, nunca nem mesmo pensou em si mesma como uma, apesar de se relacionar apenas com mulheres), como também sempre assumiu papéis tradicionalmente atribuídos ao gênero masculino, identificando-se muito fortemente com ele. O "aprimoramento" que a maturidade vem lhe trazendo tem a ver com a sua tentativa de, ao menos

esteticamente, se identificar como “mulher”, gênero com o qual Ana deixa transparecer todo o seu distanciamento identitário quando afirma ser uma mulher porque possui “uma genitália feminina”. A sua “genitália feminina” aparece na fala de Ana como um elemento exterior, como um símbolo a lembrá-la que seu lugar é entre o gênero feminino, como algo objetivo que Ana constata existir, mas que ela não acolhe e aglutina com mais um elemento que compõe e fortalece uma identidade feminina. O “aprimoramento” pelo qual afirma ter passado parece ser exatamente essa tentativa de adequação aos papéis tradicionalmente considerados femininos pela nossa cultura, e essa tentativa de adequação é mais um elemento a indicar uma não identificação com o gênero feminino, expressa na transgressão realizada por ela a esses papéis e, posteriormente, na busca de conformar-se ao que se espera de seu gênero, ao menos no vestuário. Como vimos no Capítulo 2 da Primeira Parte, não existe “ser” por traz do fazer, do realizar e do tornar-se, não existe uma identidade de gênero por trás das expressões de gênero: essa identidade é performativamente constituída pelas próprias expressões tidas como seus resultados. É assim que Ana vem buscando tornar-se mais “feminina” por meio de um processo de construção performativa baseada em um padrão cultural ideal do que seria o gênero feminino.

Ana diz se preocupar muito com o comportamento dos jovens homossexuais de hoje em dia, homens e mulheres, principalmente os que ela percebe estar enveredando para o mesmo caminho que ela enveredou na juventude, largando estudo e trabalho para viver o relacionamento, algo que ela afirma ainda ser muito comum. É interessante perceber que a opinião de Ana sobre os jovens de agora é sempre permeada por uma comparação com a sua própria vivência no passado, o que demonstra a vinculação entre seus posicionamentos sobre o comportamento dos jovens frente à assunção de sua homossexualidade atualmente e a forma difícil como a sua própria homossexualidade foi recebida em sua juventude. Revela que costuma observar nestes jovens um comportamento muito permissivo e inconsequente com a própria sexualidade, muito mais do que na sua própria mocidade e que considera isso bastante perigoso, pois a sociedade é muito preconceituosa e pode lhes atribuir um estigma permanente:

> E muitas delas não se tocam pra isso, se expõem de uma maneira que fica pro resto da vida, os termos pejorativos... Eu costumo falar que nesse tipo de relação é que nem aquele ferro que marca o gado: *[estalo de mãos]* você perde sua identidade, você deixa de ser Lorena, você deixa de ser Ana pra ser 'aquela que se beijava com num sei quem', é 'aquela... sapatão'.

Para Goffman (2004, p. 07), um indivíduo estigmatizado é aquele que possui um atributo considerado profundamente depreciativo nos contextos sociais em que se encontra inserido: "um indivíduo que poderia ter sido facilmente recebido na relação social quotidiana possui um traço que pode-se impor a atenção e afastar aqueles que ele encontra, destruindo a possibilidade de atenção para outros atributos seus." Assim, "deixamos de considerá-lo criatura comum e total, reduzindo-o a uma pessoa estragada e diminuída". É por medo deste estigma de "sapatão", de "viado" que, para Ana, um homossexual só deve se assumir para a sociedade quando tiver "responsabilidade", ou seja, maturidade emocional e, principalmente, condições financeiras para tanto: "então hoje, duas meninas se relacionarem para assumirem perante a sociedade que é por si só preconceituosa, ela tem que ter uma base para isso, uma estruturação, ela tem que ter principalmente o dinheiro no bolso". Contudo, o que afirma ver comumente são adolescentes querendo obrigar os pais a aceitarem sua homossexualidade sem agirem com responsabilidade, largando emprego e estudo, gastando dinheiro com consumo de coisas fúteis e com vícios, o que é o causador do embate entre pais e filhos homossexuais e, consequentemente, da sociedade contra os *gays*, de maneira geral.

Ana não acredita que nenhum avanço em favor da causa LGBT ocorrerá pela imposição pelos homossexuais de seus comportamentos e estilos de vida à sociedade: "a maneira de se chegar numa sociedade preconceituosa como essa não é brigar com ela, é você mostrar pra ela que você tem caráter, que você tem personalidade, que você pode agir tão qual o outro". Ela acredita que as manifestações políticas em favor da causa LGBT devem ocorrer sim, mas de forma "menos gritante", pelo diálogo e sem imposição:

> (...) eu tenho essa concepção, eu tenho vamos dizer assim uma certa maturidade. Me chamam até pra participar das discussões políticas, eu não gosto porque a sociedade da gente pra aceitar certas imposições da gente, muito complexo. Não é que você vai burlar nada, mas se você segue pelo caminho correto, ele é muito

> mais demorado, ele se torna o triplo de demorado quando você se impõe, porque quando você se mostra exatamente como você é, você não precisa pedir nada a ninguém, nem permissão pra nada.

A forma "gritante" de manifestação política para Ana é aquela em que não há discrição por parte dos homossexuais quanto à sua sexualidade. Ela critica manifestações políticas como o "beijaço *gay*"[53] organizado por um grupo de alunos da UESC em protesto à repressão por parte do proprietário de um estabelecimento frequentado pelos jovens a um beijo entre um casal de rapazes homossexuais. Para Ana, beijar em público é um exagero que deve ser evitado, pois acredita que seus efeitos são mais negativos do que positivos:

> (...) por exemplo, o beijaço se fizesse diferente não precisava ninguém se beijar, aquele lance do beijo que eu te falei é uma concepção minha, eu sei que não vou querer ficar só no beijo eu vou querer mais e termina você não percebe você termina tendo umas carícias e não carinho, você vai ter umas carícias e ta em público e a nossa sociedade não permite isso. Então, se os movimentos sociais, políticos, se agruparem de uma maneira menos gritante, porque não adianta você bradar muito porque não ouve, mas se você falar, se você expor, você vai ser escutado.

Deste modo, Ana possui um posicionamento contrário à exposição do que ela considera ser a sua intimidade em público: ela afirma que nunca foi a lugares GLS,

[53] No dia 25/03/2011, um casal de rapazes foi abordado enquanto trocavam um beijo numa festa, no turno da noite, pelo dono do estabelecimento conhecido como "Inferninho", localizado em frente ao portão principal da UESC. O proprietário solicitou ao casal de rapazes que não realizassem demonstrações públicas de afetos no local, pois se tratava de um estabelecimento "de família". O Inferninho é um bar bastante popular entre os alunos da universidade, um local que durante os dias da semana funciona apenas para o almoço, como *self-serfice*, e é frequentado majoritariamente pelos alunos da universidade, por se localizar em um local relativamente isolado, tendo apenas a universidade como vizinhança e, um pouco mais a frente, o pequeno bairro do Salobrinho. O Inferninho se transforma nas noites de quinta e sexta-feira em um bar onde os alunos da universidade levam seus carros com som altíssimo, tocando geralmente o arrocha ou o pagode baiano, frequentemente tocados por mais de um carro de som ao mesmo tempo, transformando o local numa espécie de boate ao ar livre, onde o som é muito alto, as pessoas dançam, bebem e se beijam livremente. Juntamente com os carros de som, é comum ocorrerem na parte de dentro do bar, shows de forró, rock, reggae ou, eventualmente, MPB. O "beijaço *gay*" em repúdio ao ato do proprietário do Inferninho foi organizado por um dos rapazes que sofreu o preconceito, aluno do curso de ciências sociais da UESC e ativista do Coletivo LGBT da universidade, que alegou ter sofrido homofobia por parte do proprietário, visto que havia outros casais se beijando no local (o que é totalmente comum, como já pude presenciar inúmeras vezes) mas que nenhum outro foi abordado como ele, uma vez que eram todos heterossexuais. O "beijaço" reuniu alguns poucos casais dispostos a se beijarem, mas um número expressivo de alunos com faixas e cartazes contra a homofobia, assim como carro de som, a mídia local e integrantes do grupo Humanus. Diante da comoção que a manifestação causou, o dono do Inferninho se retratou publicamente, afirmando que os homossexuais eram bem-vindos no local.

menos ainda em lugares GLS que “rolam” bebida, lugares que ela denomina de “antro da promiscuidade”. Não gosta e não pratica nenhuma demonstração pública de afeto, sendo o seu limite desse tipo de demonstração atos que sejam absolutamente fraternos, sem qualquer conotação sexual:

> Porque às vezes Tatiana *[sua companheira]* vem, gruda no meu braço, e a gente vai andando... Ela às vezes gruda aqui no meu braço: “Bora?” Beleza. Ninguém nunca falou nada, a gente sempre toma nossa cerveja num barzinho, beleza, e num tem negócio de ta se agarrando nem ta se beijando, eu posso ajeitar o seu cabelo, posso tirar uma linha que caiu no seu cabelo, mas assim...
> (...) Eu não acho, eu não faço essa exposição. Eu costumo usar um ditado que eu mesmo que inventei: ‘eu não tenho mulher pra *outdoor*’. Eu tenho meu relacionamento pra mim. Minha intimidade cabe a mim.

Ana acredita que é justamente porque ela não “possui esse comportamento que agride” que sempre foi respeitada:

> Eu sou uma pessoa que não tem nem como eu não se assumida, eu não tenho nem como botar máscaras para me esconder, todo mundo sabe. Mas assim, pessoas que eu sei que tem o preconceito mesmo, comigo eles me tratam de uma maneira diferente, mas eu vejo que é por causa da postura. E eu não sou assim pra agradar ninguém.

É por acreditar que os homossexuais não devem agredir a sociedade, impondo-lhes de maneira forçosa suas concepções e sua sexualidade, que Ana acha que é sendo discreto e dando-se o “devido respeito” que o movimento LGBT ganhará mais, até mesmo porque acredita que quanto mais impositivas forem as suas ações, mas a sociedade reagirá contra elas. Seguindo essa linha de pensamento, Ana se coloca contrária à adoção de crianças por homossexuais, pois acha que esta criança sofrerá muito preconceito por parte da sociedade, acarretando em traumas profundos para ela. Sobre o “casamento *gay*”, ela também não é favorável, mas é a favor da união civil, principalmente porque reconhece a necessidade de reconhecimento de alguns direitos aos homossexuais por parte do Estado, como o de herança, por exemplo. Para ela, a sociedade já avançou muito quanto à aceitação da homossexualidade, mas acredita que estes avanços estejam relacionados não às conquistas políticas do movimento LGBT, mas ao aumento do

número de homossexuais na sociedade, fato que trouxe para as famílias a necessidade de lidarem com isso, e ao desenvolvimento de uma maior "conscientização" por parte dos pais, que "hoje já estão muito mais, vamos dizer assim, instruídos ou preparados, ou mais culto, ou mais tecnológico, sei lá, têm acesso a várias coisas e cabe na consciência de que não adianta eles brigarem contra". Contudo, Ana acha que a sociedade nunca virá a aceitar a homossexualidade como algo "normal": para ela, a sociedade brasileira é hipócrita e preconceituosa e sempre será assim. É por isso que é preciso saber viver "bem" com ela, sem impor "goela abaixo" a sua sexualidade e forma de vida, respeitando suas normas para ser respeitado, mantendo restrita à intimidade suas demonstrações de afeto, não expondo às vistas públicas seus relacionamentos e aceitando que certas demandas, como a paternidade/maternidade, não são aconselháveis, pois gerariam muitos traumas para as crianças envolvidas.

### Laura

Branca, cabelos negros e lisos cortados até os ombros, gordinha, jeito tímido e reservado, Laura tem 31 anos[54] e mora com a mãe e com a filha de 10 anos na cidade de Itabuna. Filha de pai fotógrafo e mãe cabeleireira, Laura possui 3 irmãos, 2 mulheres e um homem, e trabalha como vendedora em um supermercado, além de estar cursando o terceiro semestre da faculdade de serviço social, à distância.

Laura me conta que todo o tempo que possui quando não esta no trabalho ou na faculdade, é dividido entre a companhia da filha, Sabrina, e de Amanda, sua namorada há 5 anos, cujo perfil já foi retrato anteriormente neste capítulo: "O tempo livre é todo pra ela *[para a filha]*, quando não estou com o meu amor, né?". Logo no início de nossa conversa, Laura já deixa transparecer que a relação com a filha é o maior obstáculo na sua relação com Amanda, sendo uma de suas maiores fontes de preocupação e medo: "É um pouco difícil. Muito, muito difícil. A minha relação com ela é meio difícil porque eu tenho uma filha".

[54] Entrevista realizada em 5 de dezembro de 2012.

A natureza dos obstáculos que atrapalham sua relação com Amanda remontam ao passado e se iniciam quando ela ficou grávida da filha, uma gravidez não planejada: “veio uma filha no momento que eu não queria. Travou tudo na minha vida! Mas isso não causou tanto empecilho por causa da minha família que me ajudaram muito”. Tudo aconteceu em uma época em que ela era, segundo suas próprias palavras, “piriguete”, e foi na fase de “curtição” que ela conheceu o pai da sua filha:

> (...) acabou que tive uma amizade rápida com ele, engravidei, só fiquei sabendo que estava grávida quatro meses depois: ‘Impressão minha ou eu to mais gorda?’. Eu sempre fui gordinha, a menstruação descia normal, não tive enjoo, nada. Quando eu tive ela, *[ele]* já não morava mais aqui, já não tava mais aqui, e eu não tinha contato nenhum.

E é justamente o fato de ter perdido o contato com o pai de sua filha, de não saber onde ele está e nem quem é, a maior fonte de sofrimento de Laura, algo que a marcou profundamente e que a ainda a faz sofrer todos os dias. O pai da sua filha nunca soube que Laura estava grávida, pois quando ela própria descobriu, ele já havia deixado a cidade e ela não conseguiu nem mesmo lembrar o seu nome:

> (...) Eu já parei, já fiz psicólogo, já fiz tudo pra voltar a memória um pouco, mas eu bloqueei ele. É que travou tudo porque o choque foi tão grande que ele...
> (...) Às vezes eu paro e penso: ‘como Deus botou na minha vida?’ Porque ninguém conhece alguém por acaso, sempre há algo... Pra eu estar feliz na minha vida... E como botou na minha vida eu espero que volte pra conhecer, pra saber. Todos os dias eu rezo, porque se virar sem pai e mãe é difícil...

As dores de Laura resultam de não poder dizer para a filha quem é seu pai, mas também são devido às dificuldades que isso trouxe na sua relação com a família: “É difícil pra sociedade, pra sociedade não, pra minha família é difícil”. Tudo se complicou ainda mais quando eles descobriram suas relações homossexuais. Laura relata que desde criança ela sabia que gostava de mulher, mas foi com 20 anos que se relacionou pela primeira vez com uma. Desde então, ela já teve dois relacionamentos homossexuais mais duradouros, um que durou 1 ano e o atual, com Amanda. Sobre sua identidade sexual, Laura afirma: “eu às vezes me acho um

pouco bi, às vezes me acho lésbica, como eu tenho uma filha, já me relacionei com homem, alguns me chamam atenção e mulheres também. Mas hoje, mais mulheres, me relaciono mais com mulheres". Ela conta que já tem 10 anos desde a última vez que se relacionou com homem. O conflito com a família com relação a sua homossexualidade estourou há 5 anos quando ela decidiu ir para Goiânia encontrar com uma namorada que mantinha pela internet. Ficou lá por uma semana e meia com o conhecimento da mãe. Quatro dias depois de chegar em Itabuna, encontrou a mãe e os irmãos reunidos em casa para terem uma conversa com ela sobre o assunto:

> (...) deu a louca, eu fui pra Goiânia! Acordei minha mãe e falei: "vou pra Goiânia". Ela: 'Você que sabe da sua vida' e fui de boa. Eu ligava pra minha mãe, falava tudo, a Tina ligava também, minha mãe não maltrata ninguém. Quando eu cheguei, tudo numa boa: 'ah que bom' *[risos]*.
> (...) Quando foi três dias depois, ou quatro, quatro dias, minha irmã falou assim: 'leva Sabrina lá na casa do avô'. Quando eu voltei, tava minha irmã, meu irmão... Minhas três irmãs, meu irmão e minha mãe: 'a gente vai ter uma conversa'. 'Vocês sabiam que Laura foi pra Goiânia atrás de uma mulher? Que ela é *gay*, sapatona?'. Minha irmã mais velha. 'Ela não é minha irmã!'. Minha outra irmã virou bem assim, me esculhambou, me esculhambou pelo fato, gritou comigo porque eu deveria ter dito: 'Somos uma família, a gente não precisava ficar sabendo da boca de ninguém!' Que minha irmã ficou sabendo da boca de uma pessoa lá do mercado, um promotor chegou e falou pra ela. Aí meu irmão... Mãe chorou: 'eu não criei filha pra isso, eu criei pra você casar, ter filho e tudo'. Minha irmã: 'não é porque você só sabe ralar a tcheca no chão, a tcheca no chão!'. Até que se conformou. Chegou meu irmão, chorou e disse bem assim: 'eu espero que todos aqui respeitem ela porque ela respeita todo mundo aqui dentro de casa, é a pessoa braço direito de todo mundo, o que precisar, é o braço direito de mainha!'. Uma pessoa que eu esperava vir com tudo era meu irmão, até pela presença de homem, que minha mãe é separada de meu pai.
> Ele foi o de boa, passou a mão na minha cabeça: 'não se preocupa, não vou deixar ninguém aqui lhe maltratar'. É tanto que sempre quando tem uma briga das minhas irmãs... Sabe de boa de Amanda. Minha irmã mais velha que é meio assim, mas é a natureza dela mesmo que é assim. Minha irmã chegou pra todos os meus amigos, todas as minhas amigas, minha e dela em comum, e falou... (...) Minha irmã chegou na casa da minha vó e falou com a minha tia, minha tia com o maior bocão falou pra família toda: 'Laura é sapatona, sapatona'. Mas hoje em dia minha família toda ninguém fala nada e me tratam da mesma forma que me tratavam antes, brincando, pegando no peito, na minha bunda, normal, mas não pergunta. Agora, se eu to com alguém, aí todo mundo... (...) fica cochichando no canto: 'é aquela ali'. Hoje Amanda fala com a família

> toda, cumprimenta normal de beijo e abraço, mas ninguém pergunta.
> (...) Não toca no assunto. Quando eu chamo minha mãe pra conversar, minha mãe não toca no assunto. Não comenta nada.
> *[Meu irmão]* passou a mão em minha cabeça e me deu aquele alívio. Minha mãe chorava, chorava, chorava, aí minha irmã: 'se ela passar mal a culpa é sua!'.

Laura sofre com a forma como a família lida com a sua homossexualidade, particularmente com o posicionamento da mãe, com quem tem um forte vínculo afetivo. Revela que são muito ligadas, estão o tempo todo juntas ou se falando por telefone: "Hoje em dia minha mãe... Não sei como num já me ligou duas vezes, morre de ciúmes de mim, morre de ciúmes. E, assim, qualquer lugar que eu to, liga vinte, trinta vezes, toda hora quer falar comigo". Mas mesmo havendo uma ligação tão forte entre ambas, Lara sente-se magoada pelo fato de sua mãe ainda hoje não aceitar a sua homossexualidade, principalmente por ela ter sido uma mulher que sempre cultivou amizades com homossexuais, tendo mesmo já ido junto com ela e com amigos homossexuais na Parada *Gay* de Itabuna, depois de Laura já ter se assumido. É comum a sua mãe frequentar também os churrascos que ela e Amanda organizam na casa desta última, churrascos em que se reúnem várias amigas lésbicas com suas parceiras, algo que a mãe lida bem, embora continue não aceitando a homossexualidade da própria filha: "Camuflado, né, camuflado porque ninguém aceita, minha mãe mesmo, se for falar, ela não aceita".

É por conta da não aceitação de sua mãe que se formam os maiores medos de Laura com relação à própria filha. Durante toda a entrevista, Laura narra a tensão que ronda a sua relação com Sabrina, tensão proveniente da preocupação com os traumas que seu relacionamento homossexual pode gerar na menina. É por isso mesmo que, apesar de ser a favor do casamento *gay*, ela acha muito complicada a adoção de crianças por casais homossexuais, pois como sua própria homossexualidade é encarada de forma tão problemática em seu seio familiar, é de maneira problemática e traumática que a filha vive a homossexualidade da mãe, o que gera grande sofrimento e preocupação em Laura:

> Adoção já seria uma parte muito séria assim, porque a criança iria encarar isso... Uma coisa que não sei qual seria a reação, entendeu? É complicado adotar uma filha ou filho e até pra

> sociedade assim: ‘ah sua mãe é *gay*, ah sua mãe é casada com outra mulher’. Então eu acho que tem que trabalhar muito isso na criança até a sua formação. (...) [*Para que]* não seja um trauma. Eu tenho uma filha que minha irmã já chegou e expôs pra ela de uma forma, um choque, um choque. Há dois anos atrás quando eu vinha chegando ela já veio com tudo pra cima de mim: ‘minha mãe, não dá!’. ‘Calma, respira’. Aí o tempo foi passando, passando e há três meses atrás peguei meu celular tinha uma mensagem, era de Marta, quando eu fui brigar com ela: ‘vou falar pra minha vó da mensagem que eu li!’. Aí eu peguei, chamei ela e falei: ‘minha filha, então o que é que você tem? Por que não conversa comigo?’, ‘Quero não, mainha’. Naquele negócio assim que prefere ficar na dela.

Foi então através de sua irmã, durante uma briga, há dois anos, que a filha ficou sabendo que Laura era homossexual. Até o momento da entrevista, Laura revela que nunca havia conversado clara e diretamente com a menina sobre a própria homossexualidade. No máximo, o que ocorre são perguntas por parte da menina sobre a homossexualidade de forma mais geral, nunca da mãe em particular: “Nunca. Só quando pergunta ‘ali é *gay*, né?’. Aquela coisa quando vê travesti: ‘ali é *gay*, né?’. A mulher vestida *[com roupas masculinas]*: ‘Ali é *gay*, né?’ ‘Hum hum hum’ *[som de afirmação de Laura à pergunta da filha]*. Laura conta que Sabrina entende que ela possui um relacionamento com Amanda, que isso ela já falou para a filha, tendo esta inclusive já perguntado porque mulheres gostam de mulheres, além de saber, pela TV (o fato de Laura ter dito que a filha soube pela TV é sintomático da existência de pouco diálogo entre elas sobre o assunto), que é preconceito quando as pessoas criticam a homossexualidade. Contudo, pela ameaça que a filha fez a Laura de contar para a avó sobre a mensagem que viu em seu celular, fica claro que Sabrina, assim como o resto da família, encara a homossexualidade da mãe como um assunto “errado” e “proibido”. É evidente na própria Laura a tensão que sente ao falar sobre a relação da filha com a sua homossexualidade; Laura demonstra grande apreensão, como se estivesse pisando em um campo minado. Se a forma como a mãe lida com a questão é marcada por grande tensão, dificilmente será diferente a maneira como a própria filha se relaciona com o fato.

Laura conta que a menina gosta e pede para ir para a casa de Amanda, mas chegando lá, não deixa Laura ficar sozinha com Amanda um momento sequer: “quando ela vem aqui *[casa de Amanda]*, ela não sai do meu pé. Se eu tiver na cozinha e vir pra cá agora ela: ‘mãe, mãe’, vem atrás. ‘Ah não, fica aqui deitada’. Eu

não vou lá, ela: ‘mãe, mãe’, vem atrás, parece um carrapato grudado”. Quando eu pergunto para Laura como Sabrina reage a sua proximidade física com Amanda, Laura responde que não há demonstrações de afeto entre elas quando Sabrina está por perto: “Nunca fiz, nem vou fazer”. “Um relacionamento amigável, nada de chegar perto, abraçar, beijar essas coisas”. Esta também é a forma como elas agem quando a mãe de Laura está presente, o que explica como uma mãe que não aceita a homossexualidade da filha consegue conviver de forma tranquila com ela e sua companheira nas confraternizações íntimas na casa desta última.

Assim, fica claro que a homossexualidade de Laura e a sua relação com Amanda são toleradas pela família, mas não aceitas como algo legítimo. Ronda uma tensão constante entre os familiares, principalmente entre mãe, filha e neta, e essa tensão faz com que Laura não tenha coragem de oficializar uma relação estável com Amanda, como é o desejo desta última. Laura tem medo de dar o passo de ir morar com a companheira, segundo ela, por causa da filha: “É por causa da minha filha”. Ela afirma que pretende esperar até que Sabrina tenha “um pouquinho mais de maturidade” para conversar com ela sobre isso e ter coragem para dar esse passo.

Já no final da entrevista, Laura revela o que talvez seja sua preocupação maior: a filha “se tornar” homossexual e isso acarretar o seu rompimento definitivo com a família. É por isso que não demonstra qualquer forma de afeto com Amanda diante da filha. Para Laura, tais comportamentos poderiam confundir a cabeça da menina, podendo influenciar sua orientação sexual: “Seria um choque pelo fato da cabeça ficar confusa. Quer ser? Deixa a pessoa adulta, se é realmente isso que você quer, não vou matar, não vou fazer nada...”. Ela revela que sua mãe já ameaçou colocar a filha e a neta para fora de casa, caso esta última também seja homossexual: “Queria que *[a filha]* fosse hetero porque aí minha família não me culpava tanto. Minha mãe: “se for, eu boto as duas pra fora de casa” (...) ‘eu mato você!’. ‘Eu já nasci com isso!’, eu virei pra minha mãe: ‘eu já nasci com isso!’, ‘Nasceu com isso o quê! Porrada na cara!’”, “’Aceitei uma, mas duas não aceito não!’”.

Da mesma forma como não quer influenciar a filha através de seu próprio comportamento, Laura também não acha que deve fazer o mesmo com outras crianças, de modo que não se sente à vontade com demonstrações públicas de afeto entre homossexuais em locais públicos: “Locais públicos, como hoje a

sociedade não encara isso natural, pelo fato de ter crianças, eu não acho correto". Ela é a favor de um comportamento discreto, sem beijos ou abraços, nada que passe da linha do estritamente fraternal para resvalar no sexual. No ambiente de trabalho, ela conta que ninguém nunca chegou diretamente para falar nada sobre o fato dela ser homossexual porque "eles sabem que eu sou explosiva". Da mesma forma que Amanda, Laura compreende que respeito e aceitação à sua homossexualidade estão relacionados à aceitação de sua pessoa, *apesar de sua sexualidade*, e não à aceitação da sua homossexualidade como uma forma legítima de exercício da sexualidade. Assim como a companheira, Laura teve que se impor para evitar que "piadinhas" e "brincadeiras" sobre a questão não se transformassem em rotina em sua vida, o que demonstra que para ambas, assim como para seus colegas de trabalho, a forma comum de se tratar um homossexual é aceitando a sua pessoa a despeito da sua homossexualidade (que passa a ser escamoteada e tratada como se não existisse) ou o transformando em motivo de chacota, ou seja, não o respeitando de forma alguma:

> Uma vez um colega me questionou numa coisa no dia eu tava na TPM, *[eu]* tinha recebido um "chama" do gerente. Eu esculhambei ele todinho dos pés a cabeça: 'oh quem você tá procurando tá lá fora!', que era Amanda: 'oxe, o mal de vocês é interpretarem uma coisa!'. Esculhambei ele dos pés a cabeça, não teve mais nada.

É por não gostar de comportamentos "indiscretos" no que tange à exposição da homossexualidade que Laura não gosta de frequentar as boates *gays* que eventualmente ocorrem em Itabuna: "Eu particularmente não gosto. Eles expõem muito as pessoas que tão ali, que já são bem assumidas pra sociedade e que vai pra lá, não vale nada e que... Acaba aumentando, às vezes, então...". Conta que em Itabuna não tem muitos lugares para onde o público *gay* costuma ir, sendo comum os homossexuais irem mais a restaurantes, pizzaria e alguns bares, principalmente o Bar da Tia. Contudo, ela afirma que não gosta muito de beber em bar, prefere fazer isso em casa, porém costuma ir de vez em quando ao Bar da Tia, mas mesmo lá não costuma "se expor" com demonstrações de afeto, apesar de ser razoavelmente comum naquele ambiente – embora proibido pela dona – algum tipo de demonstração de afeto mais discreta entre os homossexuais: "quando junta a machinho com o feminino acaba rolando um beijinho ou outro, mas...". Laura acha

que as lésbicas “novinhas escancaram”, não se preocupam em ser discretas e beijam mesmo em público, diferente das mais velhas, como ela, que são mais preocupadas em respeitar a sociedade. Ela não acha problemático se essas exposições ocorrerem em lugares *gays* ou em festas particulares, mas não em “ambiente hetero”.

Laura não participa de nenhum movimento político, mas acha importante o papel que exercem em favor dos homossexuais: “Eu sou a favor até pra gente ficar um pouco mais livre, tem casais *gays* que são apedrejados, são xingados, principalmente os homens, as mulheres nem tanto”. Ela percebe uma mudança positiva na sociedade em relação a uma maior aceitação da homossexualidade, uma tolerância maior. Ela diz que, hoje em dia, as pessoas “são mais abertas e dão risada” quando se fala que alguém se assumiu homossexual, por exemplo. Contudo, apesar dessa maneira mais “leve” com que as pessoas em geral têm encarado a homossexualidade, Laura lembra que das lésbicas que conhece, apenas duas possuem família que encaram com naturalidade a homossexualidade, e a maioria de suas conhecidas possuem uma vida tranquila, mas vivem no esquema “camuflado”, como ela diz, onde as famílias sabem que são lésbicas, mas ninguém comenta. Apesar disso, acha que as coisas estão melhores para os homossexuais atualmente, que os homossexuais estão de expondo mais, e pontua que costuma ouvir das pessoas que a homossexualidade não é algo “certo”, mas que deve ser encarada como algo “normal”, porque o importante é ser feliz: “Algumas pessoas quando chegaram pra mim pra dizer que acharam normal, não acham certo, mas encaram normal. Se é pra ser feliz, que seja”. Essa visão vai ao encontro do próprio conceito de heretonormatividade, como vimos no Capítulo 2 da Primeira Parte: mesmo os não-heterossexuais devem seguir o modelo heterossexual, considerado o natural e legítimo, vivendo como eles e não dando visibilidade à sua sexualidade.

Sobre o que pensa sobre a religiosidade e homossexualidade, Laura lembra que foi criada como católica, apesar de ser do tipo “não-praticante”, e afirma que na Bíblia nunca viu nenhuma passagem que colocasse o relacionamento entre mulheres como algo correto: “Errado é. Que como a Bíblia fala casar, ter filhos, então, isso a gente sabe que não é certo, não é certo pra gente, mas pra Deus o que importa é felicidade, isso o que eu penso, é você ta feliz...”. Apesar de afirmar nunca ter vivido nenhum conflito de caráter religioso e de questionar os preceitos religiosos

que lhe foram ensinados, Laura reconhece a força que esse “padrão de casar e ter filhos” impõe, acreditando, inclusive, que é esse padrão de família tradicional que mais pesa para a família do homossexual e mais atrapalha na aceitação da homossexualidade. Este “padrão de casar e ter filhos” a qual Laura se refere é o padrão heteronormativo que estabelece a relação heterossexual como a única forma de família e de relação conjugal considerada legítima e “normal”. Laura também incorporou muito fortemente a norma heterossexual a qual também incorporou como *o* modelo correto (“No fundo, no fundo, você sente aquela, aquele sentido: ‘poxa o que eu tive na infância: casar, ter filhos e amar seu esposo’... É, eu só ouvia essa palavra esposo, marido, mas não esposa”), mas revela que luta para enfrentar as imposições que a sociedade lhe coloca porque acredita que o amor que sente por Amanda é mais forte:

> Hoje você já sabe que não é aquela coisa... Não, hoje o amor fala mais alto, o amor fala mais alto.
> (...) Hoje em dia, pra mim é muito natural. Então, você ser homossexual é uma opção que você fica atenta e passando por cima de qualquer barreira. Então, hoje eu to enfrentando várias barreiras, até em relação a família, família, sociedade, trabalho, tudo é um pouco difícil, mas você tem que superar isso.

Afirma ter encontrado em Amanda uma grande amiga e companheira. Acha que o relacionamento entre mulheres é mais saudável, pois existe mais cumplicidade, diálogo e compreensão, o que gera mais companheirismo, mais fidelidade, características que ela percebe serem pouco presentes em uma relação heterossexual. Laura revela que se sente muito satisfeita em sua relação com Amanda, apesar das dificuldades e do sofrimento causados pelo preconceito que vem, principalmente e acima de tudo, de dentro da própria família. Para Laura, o mais importante na escolha de uma parceira é a amizade e o companheirismo. Esteticamente, prefere mulheres que se veste como mulheres, pois acha feio mulheres que se vestem com roupas masculinas: “Tem que ser normal. Bota aquelas bermuda *tactel*, as camisetas, é homem mesmo, coça o pinto entre as pernas... Eu já vi várias assim, inclusive, lá no mercado, é feio”. Revela que na relação com Amanda, é esta quem toma todas as decisões, pois Laura é um pouco medrosa, segundo ela, por causa da relação com a família. Sexualmente, porém,

afirma que não existe separação de papéis sexuais, algo que diz não gostar, pois para ela ambas devem poder dar e receber prazer.

Deste modo, apesar de se permitir viver uma relação homossexual, Laura vive assombrada pelo medo que possui do rompimento afetivo por parte dos familiares, principalmente por parte da mãe, de quem é bastante dependente emocionalmente e de quem espera aprovação para as suas decisões, a ponto de Amanda afirmar, como vimos no perfil desta, de quem tem dúvidas de que Laura consiga “deixar a mãe dela” pra ficar com ela. A todo custo Laura tenta administrar o relacionamento com Amanda e as demandas que esta coloca em direção a um aprofundamento da relação, e o medo que essa mudança de vida possa gerar na filha e, consequentemente, na relação com a mãe. Sendo assim, no momento da entrevista, Laura tenta conciliar, por um lado, as pressões de Amanda para que ela assuma um casamento, e, por outro, a pressão contrária da mãe, que usa a neta para exercer controle sobre Laura, responsabilizando o comportamento de Laura por uma possível homossexualidade da neta no futuro e ameaçando romper com ambas, caso esta possibilidade se torne realidade. Embora não tenha nenhum conflito de autoaceitação de sua identidade sexual provocado por uma influência religiosa, como é o caso da própria Amanda e, apesar de afirmar que atualmente encara a relação entre duas pessoas do mesmo sexo como algo natural, a rejeição da própria família, principalmente da mãe, com relação à homossexualidade exerce um peso enorme sobre Laura. Grande parte deste peso advém da existência de uma filha fruto de uma relação casual com um pai desconhecido, e da culpa que esta situação gerou em Laura, culpa agravada pelas ameaças de que a menina sofra ainda mais caso a avó coloque ambas para fora de casa por conta de uma possível homossexualidade que por si só já será, na percepção de Laura, para a menina, motivo de sofrimento, principalmente por conta do preconceito da própria família.

Assim, Laura tenta adiar a mudança para a casa de Amanda, o que gera problemas na relação das duas, justificando esse adiamento com a explicação de que está aguardando que sua filha tenha mais “maturidade” para lidar com essa mudança. É o medo de que sua influência leve a filha a tornar-se lésbica que faz com que Laura não apenas evite demonstrações de afeto na frente da menina, como também não tenha tido com esta, até o momento da entrevista, um diálogo claro e aberto sobre o assunto, um diálogo em que ela possa mostrar para a filha que seu

estilo de vida é tão legítimo como qualquer outro. E o que está por trás do silêncio de Laura para com a filha é o consentimento implícito com o ponto de vista da família sobre a sua homossexualidade, um silêncio que indica que ela própria incorporou o discurso heteronormativo a partir do qual julga a si mesma, colocando a sua relação com Amanda em uma condição de ilegitimidade. Afinal, se Laura não achasse que a sua orientação sexual é ilegítima, por que teria tanto medo de que a filha venha a tornar-se lésbica?

### Luciana

Luciana tem 33 anos[55], é branca, cabelos cumpridos, negros e cacheados. Mora sozinha em Ilhéus, onde trabalha na área administrativa de uma empresa privada. Estudou até a metade do ensino superior em um curso de contabilidade em uma universidade privada em Ilhéus. Sua família é composta por uma mãe, um irmão e duas irmãs, dois dos quais terminaram o ensino superior. Luciana não sabe dizer se os pais chegaram a concluir o ensino médio, conta que sua mãe vive em uma pequena localidade praieira na região sul-baiana, onde mora só e se mantém da pensão do marido, pai de Luciana, ex-representante comercial, falecido há mais de seis anos. A mãe de Luciana é da religião Testemunha de Jeová, assim como uma de suas irmãs, tendo esta vivência religiosa da mãe influenciado bastante na socialização de Luciana que, segundo ela, foi muito “certinha”. Mas a disciplina moral forte que a mãe impunha a Luciana e aos irmãos, com controle dos horários, das amizades e dos comportamentos dos filhos, obrigando-os a se enquadrarem em normas rígidas de conduta, era contradita o tempo todo pelas brigas constantes entre ela e o marido, brigas ocasionadas pela incompatibilidade entre as visões de mundo e atitudes de uma mãe religiosa que estabelecia uma disciplina rígida e um pai que além de não ter interesse nos valores religiosos da esposa, era um boêmio e bebia muito.

Os familiares de Luciana sabem de seus envolvimentos com mulheres. Conta que sua mãe e a irmã não aceitam esses envolvimentos (“Não, não querem nem ver, nem a presença”), mas que o irmão e a outra irmã são “tranquilos”, quer dizer, não se metem em sua vida e não emitem opinião sobre os seus envolvimentos.

[55] Entrevista realizada em maio de 2012.

Sabem, mas não tocam no assunto, vivendo como se a questão não existisse, mesmo nas ocasiões em que encontraram alguma de suas namoradas.

Luciana se autodenomina bissexual: “Bi... não me rotulo, velho... É muito complicado porque na imaginação a gente pode pensar mil coisas, mas na prática eu sou bissexual, é...” (para Luciana, dizer-se bissexual é o mesmo que “não se rotular”). Conta que seu “interesse” por mulheres sempre existiu e já na infância ocorreram jogos eróticos homossexuais: “eu fazia ‘osadia’ com minhas coleguinhas quando eu era pequena, ‘osadias punk’. E normalmente não tinha meninos nessas brincadeiras”. “Tipo assim, ‘ah é nenezinho, tem que cuidar e pá’, e aí passava a mão embaixo dos lençóis e tal, embaixo da perna assim *[risos]*. Pois é, comigo rolou, era uma ‘osadia’ meio punk. Com menino não rolava”. Apesar destas brincadeiras, seu primeiro beijo homossexual veio a acontecer apenas aos 23 anos. E foi no ambiente de trabalho que Luciana conheceu a primeira mulher com quem se relacionou:

> Aí acontece que tinha uma sobrinha do meu chefe que ia lá toda tatuada, toda machinho, toda, enfim, estilosa, pá. E eu achava massa, admirava. E aí num sei se eu me interessei, eu acho que um pouco, eu fiquei curiosa. Aí acontece que a gente se encontrou, daí a gente ficou e eu gostei. Eu tava saindo de um relacionamento fudido e aí a gente namorou um ano e meio.

O namoro acabou depois de 1 ano e meio e Luciana se envolveu com outras mulheres e alguns poucos homens, esporadicamente. Sobre as mulheres de sua vida, Luciana conta que quase todas se enquadraram no mesmo padrão estético e comportamental: o “machinho”, como ela diz, ou seja, mulheres que adotam papéis de gênero considerados masculinos pela nossa cultura, tanto no comportamento como no estilo mais “masculino” de se vestir: “Aquela coisa de me dominar, de tomar conta, ta no perfil, entendeu? De ser o macho”. Os dois relacionamentos mais duradouros que teve com mulher foram com “machinhos” e ela me revela que ambas eram ativas sexualmente, o que quer dizer que, excetuando alguns raros momentos, apenas elas faziam sexo oral e/ou penetração vaginal, não permitindo quase nunca que Luciana fizesse nelas. No que tange ao comportamento cotidiano de suas parceiras, ela revela que eram as parceiras que tomam todas as decisões

no relacionamento e que se, atualmente, ela encontrasse um “machinho que tomasse conta das minhas coisas, que tomasse conta das coisas práticas mesmo [...], trocasse a lâmpada, fizesse as coisas e tal, esse tipo de coisa aí, ah! *[risos]* Eu ficaria pro resto da vida! Nem sei se adotaria uma criança ou até engravidasse, sei lá!”.

Seu segundo relacionamento homossexual foi muito intenso e durou 2 anos e meio: “A gente namorava entre tapas e beijos. E era uma coisa muito louca, eu era apaixonada por ela, mas rolava agressão.” A namorada a traia e ela conta que isso abalou fortemente sua confiança e suas relações posteriores: “foi assim traumatizante. Eu fiquei ‘sequelada’ realmente, na questão de confiar nas pessoas...”. Essa “sequela” não se restringiu apenas às relações com mulheres, mas também com os homens. Sobre estes, Luciana emite opiniões divergentes e contraditórias: afirma um forte desejo sexual, mas este vem em diversos momentos acompanhado de uma rejeição sexual e afetiva a eles. A contradição domina as falas de Luciana sobre a forma como encara o sexo com homens, alternando a afirmação de um desejo sexual violento com uma rejeição combinada com frustração, resultante das experiências sexuais insatisfatórias vividas:

> (...) As mulheres eu sinto que eu desejo, se bem que alguns homens que eu tenho ficado ultimamente me mostram isso também, assim a sensação do desejo porque eu acho que o sexo é muito do desejo, se você deseja a outra pessoa tudo fica gostoso, entendeu? O sexo oral fica bom, a penetração, tudo fica bom, tudo fica bom quando existe o desejo, precisa desejar. A primeira vez que eu consegui sentir isso foi com mulher.
>
> (...) Eu tenho muito desejo por mulher, mas ao mesmo tempo eu sinto muito tesão por homem também, com tanto que não esteja me manipulando, entendeu? Mas tem homem que às vezes chupa, chupa, às vezes faz um sexo oral melhor que muita mulher.
>
> (...) É porque foram só duas experiências com homem que eram muito bom nisso *[sexo oral]*, só.
>
> (...) Mulher é uma loucura, mulher são quantos? São três orifícios, *[risos]*, fora o tato, o olfato, a visão, tudo, a mulher é mais bonita sexualmente do que o homem.
>
> (...) Aquela porra pendurada *[pênis]* tem que ter um bom sexo oral pra minimizar assim a coisa. *[risos]*

> (...) Eu acho lindo o sexo entre duas mulheres *[risos]*, é sério. Mas assim, o homem, o homem tem o desejo, se bem que as mulheres proporcionam isso também, mas eu acho o lance da dominação interessante, entendeu? Do espetáculo da... Da virilidade. Do pegar de jeito... É uma loucura, eu acho isso fantástico.
>
> (...) Tenho nojo de lamber o cu de um cara. Mulher é outra coisa, entendeu? É mais limpo, eu acho, sei lá, num me interessa o do homem, nunca fiz não. Pode até ser num vou bater na minha boca dizendo nunca, mas...
>
> (...) Mas eu me amarro num sexo oral com homem também, me amarro, me amarro, eu gosto muito também da mulher, então é isso.
>
> (...) Eu gosto dos dois, exatamente. Sabe o quê que acontece um homem não consegue controlar muito tempo, talvez não funcione, chupar o pau e ser chupada, por exemplo, fazer um 69. Com mulher é outra história o 69, é muito mais fácil, muito mais fácil pra se satisfazer que com homem. Então eu não sou capaz de gozar chupando o pau, é isso que eu quero dizer.
>
> *[Sexo com homem]* Sempre sexual, animal, de você virar um bicho mesmo, entendeu? Em alguns casos, claro que tem o momento, né, tem o inicio as preliminares, aquelas coisas todas, tem seus momentos assim, pode ser carinhoso o tempo todo? Pode, mas no meu caso é violento, é porra! *[risos]*
>
> (...) O homem tem que ser muito bom, é mais fácil ficar com mulher.

Luciana manifesta ora uma rejeição às experiências sexuais com homens, ora afirma a existência de um desejo sexual intenso e agressivo por eles. E no meio de tudo isso, o que aparece é uma grande frustração. Frustração devido a experiências sexuais malsucedidas com os homens e frustração fruto de relações afetivas fracassadas com ambos, homens e mulheres. Conta que com exceção dos dois últimos com quem conseguiu ter algum prazer, suas relações sexuais com homens sempre foram péssimas e que eles nunca a completaram em um relacionamento. Ela descreve que até se relacionar com a primeira mulher, todos os seus relacionamentos foram insatisfatórios: “eram namoros longos, foi sempre com caras que não foram 100%, principalmente na questão sexual”.

Manifesta preferência pelas relações sexuais com mulheres, afirmando que a primeira vez que sentiu desejo de verdade foi com uma mulher e que prefere o corpo feminino ao masculino, assim como prefere fazer sexo oral em mulheres, não gostando muito da mesma experiência com os homens. Luciana me conta que

mesmo com as mulheres, nunca encontrou em um relacionamento a tão desejada combinação entre companheirismo e atração sexual: segundo ela, onde havia um, nunca havia o outro, e vice-versa. E esta combinação também ela não consegue encontrar em seu relacionamento atual. Com o atual namorado, aliás, ela me conta não encontrar nenhum dos dois componentes e me confidencia com tristeza que não sabe o porquê de ainda manter uma relação que se faz tão insatisfatória para ela. Todas as suas relações foram, de acordo com ela, com pessoas que não trabalhavam e ela diz sentir muito a falta de ter alguém com condições econômicas semelhantes às dela, pois afirma ser muito "complicado você construir, viajar no futuro sem que a pessoa esteja do lado cooperando".

Seu namorado atual não é do tipo companheiro e também não a satisfaz sexualmente. Ela conta que praticamente não fazem sexo, apesar dele morar em sua casa, ocupando o quarto ao lado do seu. Luciana conta que financia todas as despesas do namorado, inclusive, o cursinho que ele faz e a maconha que ele gosta de fumar com frequência. Eles se conheceram através de amigos em comuns, transaram e Luciana acabou engravidando. Passaram então a morar juntos, mas aos 6 meses de gestação, ela perdeu o bebê. O relacionamento continuou mesmo depois do acontecido:

> E até hoje a gente tá morando, meio tipo, junto. Ele mora no quarto de cá e eu moro no quarto de lá. To dando uma mãozinha pra ele, mas às vezes ele me trata como se eu fosse namorada, às vezes não, pelo comportamento dele e tal. Então eu não posso assim, é um relacionamento...

Neste momento, Luciana gesticula insinuando desconfiança a respeito da sexualidade do namorado. Eu pergunto se ela desconfia que ele seja *gay* e ela confirma. Conta-me que muitas pessoas comentam e que ela também suspeita das atitudes dele, especialmente ela desconfia de que esteja mantendo um envolvimento com um rapaz que é assumidamente *gay* e de quem ela não gosta, mas que isso não altera em nada a relação íntima "de amizade" do namorado com o rapaz. Assim, ela não encontra neste relacionamento nenhum elemento que justifique a sua manutenção: seu namorado não é nem mesmo um amigo com quem Luciana possa

passar o tempo e nem alguém por quem sinta atração e lhe proporcione satisfação sexual – aliás, como vimos em sua fala transcrita anteriormente, ela diz claramente que o seu desejo só surge quando se sente segura, quando não sente estarem manipulando-a.

Atualmente, Luciana me diz que tem problemas com o álcool e o cigarro que, aliás, parou de usar 3 dias antes da entrevista ser realizada, embora continue fumando maconha para relaxar quando está “de boa”, como na noite em que me deu a entrevista, tendo fumado um baseado um pouco antes de eu chegar em sua casa, onde foi realizada a entrevista. Luciana identifica o álcool e o cigarro como responsáveis pela sua incapacidade de tomar as rédeas da própria vida, de construir um plano de vida e não apenas deixar-se levar. “Eu sou muito de fugir, a bebida me faz isso muito bem assim, ela consegue... Me deixa dormente, exatamente isso, me deixa dormente. Não sinto mais nada, eu quero é ficar ‘locona’ pra não sentir sensação nenhuma, entendeu?”.

Luciana não é religiosa e, apesar de demonstrar interesse na doutrina espírita, não costuma frequentar cultos religiosos. Manifesta-se a favor do casamento homossexual e da adoção de crianças por casais homossexuais, não descartando a possibilidade de vir a fazer ambos no futuro, caso se envolva em uma relação estável com alguma mulher. Diz que sua relação com os colegas de trabalho é tranquila, que todos sabem de seu interesse por mulheres e brincam com ela quando aparece uma mulher bonita, tendo sido no trabalho que conheceu a primeira namorada, não tendo escondido dos colegas seu relacionamento. Aliás, Luciana diz que não tem problema em publicizar sua homossexualidade, que já beijou em público várias vezes, apenas evita fazê-lo quando sua família está presente. No entanto, confessa que em todas as vezes que isso aconteceu estava bêbada, o que sugere que demonstrações públicas de afeto não são encarados tão descomplicadamente assim para ela:

> Luciana: Ah então, fui pro show de Aviões *[do Forró]*, eu fiquei no camarote, do camarote pra pista todo mundo na pista era só virar que via todo mundo do camarote e eu fiquei, me peguei, me esfreguei e beijei na frente de todo mundo.
>
> Entrevistadora: Com outra mulher?

> Luciana: Com outra mulher.
>
> Entrevistadora: E aí? Teve alguma reação?
>
> Luciana: Não, que eu tenha percebido não, eu tava tão "louca" também, que eu tinha bebido.
>
> *(...) [Em Ilhéus]* eu não me sinto liberada pra curtir, por isso que eu prefiro curtir em outra cidade, por exemplo, Salvador, algum outro lugar assim. Eu me sentiria mais a vontade pra curtir, pra gritar assim "uh!", que aqui em Ilhéus. Eu tenho que tá meio embriagada, porque a gente percebe olhares, por exemplo, eu parei de olhar pro lado, Tamara *[com quem estava ficando naquele dia]* mesmo no dia que a gente foi pra Aviões *[do Forró]*, ela, tipo, disse que umas meninas do lado, tipo assim, olhavam "hum", tipo olhando mal pra gente, eu falei sabe o quê? 'O que é isso, minha filha?' Inveja, que queria ta ali se esfregando também.

Diz que prefere a vida a dois à "curtição" e que quando costuma sair para se divertir, costuma sair com um grupo de amigos para "fumar um" e/ou ir à praia ou tomar uma cerveja, geralmente em barzinhos, já tendo, inclusive, ido diversas vezes ao Bar da Tia. Não costuma frequentar casas noturnas e nem vai muito a shows, dizendo que a cidade não oferece oportunidades culturais. A única casa de shows que funciona rotineiramente em Ilhéus, o Mar Aberto, Luciana diz não gostar de ir, pois, segundo ela, as mulheres em Ilhéus não saem para se divertir, mas sim para "caçar" homem e para avaliar os demais, o que a incomoda. Aliás, quando a perguntei sobre o que era, para ela, ser mulher em Ilhéus, ela diz:

> Luciana: Ser mulher em Ilhéus é ser puta, né.
>
> Entrevistadora: Por quê?
>
> Luciana: Porque não tem opção. Não sei ser mulher em Ilhéus. As mulheres que eu conheço assim são aquelas 'Patys', são aquelas toda montada assim que vão para o Mar Aberto atrás de um macho, entendeu? É a única coisa que eu consigo visualizar de mulher é isso.

Luciana não consegue vislumbrar muitas alternativas, no contexto cultural em que vive, para o que é "ser mulher". Para ela, há duas identidades femininas inteligíveis em seu entorno: ou você é a "puta" que vai para o Mar Aberto "toda montada" "caçar o macho", se mostrar e reparar as roupas das outras pessoas, ou

você é uma mulher séria, casada e com filhos, “certinha”, como são a sua mãe e irmãs. Duas imagens de mulher que ela aparentemente rejeita para si, mas que aparentemente não consegue contornar. Não quer ser a “puta”, mas também não consegue ser a “certinha”, ainda que esteja tentando, como podemos observar pela tentativa em manter o relacionamento como o namorado. Luciana tentou construir relações estáveis com homens, mas todas foram insatisfatórias. Com mulheres, ela conta que conseguiu um pouco mais de satisfação, que conseguiu ter prazer sexual e companheirismo, mas nunca as duas coisas ao mesmo tempo. No caso das suas relações homoafetivas, além das dificuldades que são inerentes ao estabelecimento de qualquer relação afetiva estável bem-sucedida, Luciana ainda teve que enfrentar o peso de uma cultura ainda fortemente influenciada por valores patriarcais que relega à marginalidade as relações homossexuais e que, por isso, além dos dilemas normais de qualquer relacionamento, ainda precisam carregar todo o peso do estigma social e da clandestinidade. São esses “pesos extras” que fazem Luciana se inclinar para uma tentativa heterossexual, ainda que sua preferências sexuais e afetivas pendam muito fortemente para as relações com mulheres (“a vida de heterossexual... me atrai... num sei se me atrai, aí é que tá! Com mulher é mais fácil lidar a longo prazo porque são várias coisas pra se fazer, o homem, na verdade tem muita coisa também, é mais...).

Sendo uma mulher solteira aos 33 anos, Luciana já sente todo o peso de não possuir as qualidades necessárias para que uma mulher seja valorizada e respeitada em uma sociedade com valores ainda tão fortemente tradicionais, como é a cidade do interior baiano onde mora: marido e filho (s). Ao contrário de Carol que, como vimos, aos 18 anos, ainda pode postergar para o futuro a assunção do papel tradicional de esposa e mãe imposto ao seu gênero, se permitindo viver relações homoafetivas camufladas, Luciana já não tem mais tempo para adiar as “obrigações” impostas ao seu gênero por uma sociedade com grande influencia de valores tradicionais. Recebe dos que a cercam essas demandas – principalmente da mãe e de uma irmã, casadas, evangélicas, totalmente devotadas ao papel tradicional de mulher e mãe, que são absolutamente “contras” a sua relação com mulheres – e não consegue não olhar a si mesma a partir delas, ou melhor, da não adequação a elas. Ao mesmo tempo em que considera ser “uma idiotice isso de ter preconceito” contra homossexuais, ao mesmo tempo em que se posiciona a favor do casamento civil

homossexual, assume para mim, em uma conversa informal depois da entrevista, que acha que a razão dela manter o relacionamento atual se encontra na comodidade e no reconhecimento social que um relacionamento heterossexual propicia[56].

Luciana interrompeu na adolescência (ela atribui a sua mudança de comportamento na adolescência à leitura do livro Cristiane F., drogada e prostituída[57]. Não está claro se este tenha sido de fato a razão para tal mudança, mas o fato é que ela ocorreu e que gerou fortes sofrimentos a Luciana naquela época) um caminhar em direção ao enquadramento a um papel tradicional de gênero, mas não conseguiu – e não consegue até hoje – encontrar na realidade social em que vive um contexto cultural em que ofereça alternativas ao "ser mulher" além daquele construído por valores patriarcais ao qual não quer ou não consegue se enquadrar (as opções "puta x certinha") e de relacionamentos homossexuais que também não foram satisfatórios.

E é nesse ponto que entra a sua relação problemática com o cigarro e com a bebida, principalmente. Giddens revela que o vício deve ser entendido como uma incapacidade do indivíduo de administrar o futuro, "uma reação defensiva e uma fuga, um reconhecimento da falta de autonomia que lança uma sombra sobre a competência do eu." (GIDDENS, 1993, p. 88). Para Giddens, ele é, nos dias atuais, parte de uma sociedade em que a tradição tem sido abandonada como nunca foi, e que o projeto reflexivo do eu assume importância especial: "Quando grandes áreas da vida de uma pessoa não são mais compostas por padrões e hábitos preexistentes, o individuo é continuamente obrigado a negociar opções de estilo de vida." Essas escolhas definem o que o indivíduo "é", ou seja, as escolhas dos estilos de vida constituem a narrativa reflexiva do eu. (GUIDDENS, 1993, p. 87)

[56] Podemos perceber que mesmo estando longe de ser satisfatório, o relacionamento de Luciana ainda assim lhe propicia vantagens e são estas últimas que explicam a sua permanência, apesar dos pesares. É só percebendo o caráter destas vantagens que podemos fugir das explicações simplistas que tenderiam a atribuir a Luciana o cunho de "otária", "burra", "mulher de malandro" ou "masoquista". Essas vantagens têm natureza social: são o conforto e a segurança ontológica que o reconhecimento social e a respeitabilidade oferecem às mulheres que tem um homem que "cuide" delas e as "proteja".

[57] Luciana relata que aos 13 anos de idade leu o livro "Cristiane F., drogada e prostituída", o que ela diz ter sido um ponto de transição em sua vida, a partir do qual ela deixou de ser uma menina comportada, começou a fumar cigarros e perdeu a virgindade, tornando sua adolescência uma fase "complicada": "Aí eu li esse livro com treze anos e me enlouqueceu. Eu quis a liberdade, que aquilo me transmitiu a liberdade." A partir desse momento, conta que passou a se comportar de forma rebelde, não aceitando as imposições maternas, gerando conflitos entre elas e os demais familiares.

Sem ter um grupo em que se sinta encaixada e fortalecida (revela que prefere a vida a dois e que só encontra os amigos com frequência quando está solteira, que é quando mais costuma beber e ficar “locona”), Luciana muitas vezes recorre à bebida e à maconha como válvulas de escape contra o desânimo, a angústia e a ansiedade que rondam sua vida. Além disso, não encontrou até esse momento na vida a dois o refúgio necessário, pois todos os relacionamentos afetivos foram marcados pelo fracasso (“meu bem, foi terrível minhas experiências”). Tudo indica que as dores que Luciana busca anestesiar com a ajuda do álcool estejam relacionadas às dificuldades que encontra em construir para si um estilo de vida pautado em valores menos contraditórios. É assim que, apesar de não esconder de ninguém a sua bissexualidade, podemos perceber que esta condição não é vivenciada sem dificuldades de ajustamento e autoaceitação que geram confusão e sofrimentos a Luciana:

> Entrevistadora: Agora, se você pudesse escolher, você seria hetero?
>
> Luciana: Seria. Eu acho família interessante, entendeu? Eu acho a construção familiar interessante. Mesmo que tenha uns casinhos assim à parte, entendeu? A longo prazo, no relacionamento... Porque é complicado, entendeu? Mas ai é complicado também, corre o risco de você se apaixonar...
>
> Entrevistadora: Mas aí no caso seria com homem ou com mulher? *[a paixão fora do casamento]*
>
> Luciana: Eu seria com mulher, certamente.

Parece que Luciana vive entre sua homoafetividade e suas dificuldades de enquadramento nas duas identidades femininas possíveis que consegue perceber em seu entorno cultural: ela não quer/consegue se enquadrar nem como “puta” e nem como “certinha”, não sabendo se iria conseguir se enquadrar na vida heterossexual, apesar de desejar ter uma família nestes moldes. Também não sabe se conseguiria abdicar de relações homossexuais. Ao mesmo tempo, Luciana mantém um posicionamento favorável às reivindicações de direitos dos homossexuais, sendo a favor do casamento civil, da adoção de crianças e às manifestações políticas, embora não participe de nenhuma. Desta maneira, Luciana parece sofrer bastante com esses conflitos, buscando no álcool e na maconha o

refúgio contra eles, não conseguindo estabelecer uma identidade coerente para si mesma, bambeando entre valores bastante contraditórios, assumindo (publicamente até) seu desejo por mulheres, ao mesmo tempo em que busca o reconhecimento social proveniente de um relacionamento heterossexual estável, embora totalmente insatisfatório.

No meio de tanto contradição, há a busca por alguém com quem possa construir uma família, uma esfera íntima pautada na entrega mútua e na confiança, alguém com quem ela possa como disse Adorno, mostrar sua fraqueza sem despertar força, um amor romântico, definido por Giddens como “a possibilidade de se estabelecer um vínculo emocional durável com o outro, tendo-se com base as qualidades intrínsecas desse próprio vínculo” (1993, p.10). Creio que Luciana viva a expectativa do surgimento desse amor, em quem ela deposita a esperança de ser a fonte de sentido que lhe dê força para assumir as rédeas de sua vida, deixando para trás as incertezas e as inseguranças causadas pelo sentimento de não estar vinculada nem a um estilo de vida mais tradicional e nem conseguir encontrar outro estilo de vida que lhe ofereça o sentimento de segurança e de pertencimento[58].

Como vimos na Primeira Parte, Bauman afirma que a questão da identidade surge somente quando os indivíduos são expostos à complexidade de um mundo social que propicia a diversificação de “comunidades” que, por sua vez, são fundidas por uma grande variedade de ideias e princípios. E é justamente a existência dessa enorme variedade de ideias e princípios que torna necessário ao sujeito fazer comparações, escolhas, reconsiderar as escolhas já feitas, tentar conciliar demandas contraditórias e muitas vezes incompatíveis. Bauman afirma que a maioria dos habitantes de um mundo líquido precisam lidar com a questão da coerência entre as suas múltiplas facetas identitárias e sua consistência com o passar do tempo. Assim, creio que Luciana esteja vivendo na pele a influência das problemáticas recentes e incontestáveis em torno da identidade, provocadas pelas transformações econômicas e culturais que aos poucos vêm afetando a região sul baiana onde se localiza a sua cidade, Ilhéus, transformações causadas pela consolidação, naquela região, de valores e instituições do mundo moderno, que

[58] Se o que Luciana vive é o que Bauman considera como características que determinam a constituição de uma fluidez identitária, ou seja, a não adesão a nenhum conjunto de valores fixos e permanentes, parece que Luciana está mais para se afogar na liquidez moderna do que navegar livremente nesse mar de possibilidades e reinvenções identitárias...

trazem em si novas formas de se conceber o mundo, como analisado em toda a Primeira Parte, tais como as demandas políticas em torno da identidade sexual e de gênero, gerando uma complexificação das relações sociais na medida em que propiciam uma diversificação dos valores e dos estilos de vida. Em Ilhéus, as demandas dos novos movimentos sociais e os valores que eles defendem têm chegado, mesmo que de forma ainda incipiente, tanto através da mídia, quanto através de políticas públicas do Estado e da organização de grupos políticos independentes (ainda que embrionários), como é o caso, por exemplo, dos grupos de defesa dos direitos LGBT, do movimento estudantil e de indivíduos autônomos que promovem a vigilância e a denúncia de preconceitos na região.

Podemos perceber a interconexão entre as influências globalizantes da modernidade tardia e a construção da identidade de indivíduos concretos como Luciana que, mesmo na realidade local da cidade de Ilhéus, não deixa de sentir na própria identidade a influência dos processos globais da modernidade tardia. É claro que Luciana, assim como as demais entrevistadas alocadas neste primeiro capítulo, vivem uma relação mais conflituosa do que bem sucedida com a própria identidade sexual e o posicionamento contrário quanto às demonstrações públicas de afeto entre pessoas do mesmo sexo aponta claramente o sentimento de ilegitimidade com relação a sua homossexualidade. O caso particular de Luciana se diferencia um pouco dos demais perfis apresentados neste capítulo, uma vez que ela afirma demonstrar publicamente sua homoafetividade, o que determinaria que ela fosse alocada no segundo capítulo. Contudo, como todas as vezes em que se comportou desta maneira, Luciana se encontrava alcoolizada, e como seus conflitos identitários são muito fortes e geram muito sofrimento, a ponto de faze-la recorrer ao abuso de drogas, Luciana representou um caso intermediário que decidi alocar neste primeiro capítulo, embora destacando a dificuldade que encontrei em situa-la, tal a complexidade de sua trajetória e o paradoxismo de seus valores. Luciana vivencia um momento de forte contradição em sua construção identitária e, apesar de defender posições abertas à diversidade sexual, não consegue vivenciá-las de maneira não aflitiva e imperturbada na prática, o que a coloca em grande sofrimento. É a condição de grande sofrimento que o relato de Luciana expressa que fez com que ela fosse alocada neste primeiro capítulo. É claro que, sendo impossível quantificar e mensurar sentimentos, crenças, valores e posicionamentos, pude

apenas apontar alguns indícios que justificam minha escolha interpretativa e, sendo a construção identitária um processo bastante complexo, não-linear e multifatorial, muitas vezes marcada por incoerências e paradoxos profundos, é impossível afirmar para qual direção Luciana se inclinará no futuro. Entretanto, no momento da entrevista, suas dores e atitudes, tais como um relacionamento insatisfatório, o abuso de drogas e a dificuldade de construir um planejamento da vida satisfatório (vimos com Giddens que planejamento da vida é um meio de preparar um curso de ações futuras mobilizadas em termos da biografia do eu) a colocam mais refém da dominação masculina e da heteronormatividade do que propensa a ressignificar suas práticas e seu estilo de vida a partir de valores mais abertos à diversidade sexual.

No próximo capítulo veremos como 6 mulheres que também se relacionam com mulheres e também vivem nas cidades de Ilhéus e Itabuna se inclinam mais, no momento das entrevistas, diferente dos perfis analisados neste primeiro capítulo, a uma compreensão mais positiva do que negativa de sua identidade sexual. Veremos como elas passam por um momento de experimentação da sexualidade e, no momento da entrevista, essa experimentação tende a apontar para um processo de autoafirmação pública de sua identidade sexual através de demonstrações públicas de afeto. Porém, tal processo de construção e de autoafirmação de suas identidades sexuais não exclui o temor de uma rejeição por parte da família (ainda que, em diferentes graus, cada uma delas afirme publicamente sua identidade sexual), medo que fica evidente no fato de apenas uma delas ter conversado diretamente com a família sobre seus envolvimentos homossexuais. Vejamos.

# Capítulo 2 – Reivindicando Legitimidade

**Isa**

Isa tem 21 anos, é magra, morena, cabelos um pouco abaixo dos ombros, gestos delicados. Cursa os períodos finais do curso superior em Geografia na UESC. Gosta de Reggae, Blues e costuma ler ficção e literatura “mística” no seu tempo livre. Mora em Itabuna com a mãe, que é cabeleireira e dona de um salão de beleza, e com a avó materna. Sua família constitui-se de sua mãe, sua avó, uma tia materna e uma irmã, as duas últimas morando em outra cidade. Conta que cresceu sem a presença do pai, a quem só veio conhecer uma semana antes da entrevista, realizada em abril de 2012.

lsa diz que sua mãe sempre foi uma mãe bastante liberal e que, apesar de seu avô ter sido um homem muito rígido e sua avó ser evangélica (membro da Igreja Adventista do Sétimo Dia), sua mãe sempre esteve disposta a aprender sobre todos os assuntos e se esforçar para ter a mente aberta. Conta que a maioria de suas amigas é lésbica e que sua mãe sabe deste fato e se dá muito bem com todas elas. Quando criança, a mãe não controlava todos os seus passos, mas costumava conversar com ela, dando indicações de como proceder, mostrando as consequências de cada ato, mas deixando-a livre para agir: “Eu acho que quando a gente tem uma mãe meio livre, a gente acaba se criando sozinha. Mas ela teve uma participação enorme em minha vida. Minha mãe não é preconceituosa, quase nada. Na verdade, nada. Ela é super mente aberta. Acho que eu puxei um pouco dela também”.

Sobre a sua sexualidade, Isa diz que prefere não se “rotular”, uma vez que gosta de homens e de mulheres:

> Eu não me rotulo... Porque, na verdade, assim... Eu não posso falar que sou lésbica, porque eu gosto de ficar com homens. E nem posso falar que sou hetero, porque eu gosto de ficar com mulheres... E eu não sei se eu sou ‘bi’. Eu... Eu fico com quem me interessa. Tipo, independente de ser mulher ou homem. Se a pessoa me interessar, se a gente se atrair, eu acho que... Aí eu não me rotulo. Carla me diz que eu sou descarada *[risos]*: - ‘Porque você não é nada, você é descarada’. *[risos]*

Isa é bolsista de iniciação científica na UESC, o que a faz passar o dia inteiro na universidade. Ela revela que estes anos de convivência intensa na universidade propiciaram mudanças profundas em seus valores e estilo de vida, se considerando uma pessoa melhor hoje em dia do que era antes de ingressar na universidade, época em que tinha a cabeça “menos aberta”. Isa diz que costuma se relacionar mais com pessoas que tenham maior sensibilidade às questões sociais e sejam menos preconceituosas o quê, segundo ela, faz com que seu grupo de amigos seja composto por homossexuais e outras minorias políticas que, por sofrerem algum tipo de discriminação social, acabam preferindo à companhia umas das outras, em detrimento da maioria branca e heterossexual:

> Aqui na UESC a gente vê. A gente vê que a galera que ‘fuma um’ anda com a galera que é lésbica ou que é *gay*. Às vezes aquela galera que não se mistura, que ‘fuma um’, ou que é negro, até o que é *gay* mesmo, anda junto... Não se mistura com outros tipos de pessoas. E a gente acaba se unindo pelo fato de sofrer vários preconceitos. E vê que realmente é normal, que você pode escolher o que você quiser da sua vida. O fato de você gostar de mulher não atrapalha a vida de ninguém.

Afirma que as transformações que a vivência na universidade lhe trouxe foram propiciadas muito menos pelo ensino em sala de aula e com os professores, do que pela aprendizagem ao qual teve acesso pela convivência com a diversidade de alunos que a universidade reúne, pelos espaços de debate, palestras e eventos culturais que estes organizam dentro dos seus espaços:

> Na verdade, eu vivo aqui quase todos os dias, o dia inteiro, né. E eu acho que, na verdade, a UESC foi um passo muito importante que eu dei. Eu entrei aqui, eu não ‘fumava um’. Eu mesmo tinha um pouco de preconceito, não pela maconha, mas porque eu não sabia. Eu nunca tinha chegado, parado pra ler, pra pesquisar o quê que era, é... Ou como qualquer outro tipo de coisa. E, eu acho que aqui você encontra tantas pessoas diferentes, de tantos lugares, que você aprende muito. Não na sua sala, acho que você aprende até mais aqui fora, ali na roda com a galera, indo lá dar um ‘rolê’ na universidade, em alguma festa com a galera mesmo, do que na própria sala. Porque, às vezes, os professores são mais conservadores que... *[os próprios alunos]* E eu acho que é importante entrar aqui, porque aqui é mais fácil de você conhecer

> essas culturas diferentes. (...) Tipo, eu nunca entraria, teria uma conversa sobre... Sobre drogas com a minha mãe. Ter que chegar pra ela e falar: 'Mãe, eu fumo' ou 'Mãe, eu fico com mulher'. Mas quando ela me perguntou, eu achei que ela deveria saber *[sobre o uso que faz de maconha]*, porque aqui você consegue ver que isso é realmente... É normal. E faz parte da vida da gente. Porque é uma escolha que você faz pra você, e cabe às pessoas aceitarem. (...) Aprendi *[isso]* aqui, com as pessoas da UESC. (...) Com a convivência porque você acaba realmente vendo que é tudo muito normal, uma pessoa que fica com mulher, ou que 'fuma um', que "cheira pó", faz qualquer coisa. Que ela é uma pessoa normal, que ela é uma pessoa sociável (...), que ela não é uma louca e que pode te fazer mal. Pelo contrário, pode te acrescentar muita coisa. Acho que é isso que a gente tem que fazer com as pessoas. E tentar tirar o que tem de bom das pessoas, e acrescentar coisas boas também. E aqui eu acho que rola muito disso.

A vivência universitária de Isa lhe propiciou uma grande mudança em seus valores e estilos de vida, ampliando sua aceitação à diversidade pelo convívio direto com ela dentro dos muros da universidade. Contudo, essa transformação valorativa não é um processo automático por qual passam todos os que ingressam na universidade. Pelo contrário, podemos perceber pelos depoimentos de Isa e de outras entrevistadas desta pesquisa (Rafaela, Júlia, Marina) que o preconceito à diversidade religiosa, cultural, sexual e étnica ainda faz parte do *ethos* desta instituição, sendo ela um reflexo – um pouco atenuado – dos padrões normativos dominantes na nossa sociedade, como é o caso da heteronormatividade e da dominação masculina: "Eu acho que tem bastante também *[preconceito]*. A UESC, na verdade, é um espelho da região, não é? Então tudo que acontece aqui dentro, acontece um pouco pior lá fora". Isa releva que já enfrentou preconceito dos colegas tanto por ser usuária de maconha, quanto por se relacionar com mulheres, embora este último seja ainda mais arraigado, segundo ela ("E as pessoas acham que só porque uma mulher fica com mulher, ela é doida, não é?! Que ela é louca, aceita tudo. Se mulher 'fuma um' então, lésbica, ô meu Deus!", "Você é o demônio, né!").

Um fator importante que explica como a UESC pode se apresentar, como afirma Isa, como um lugar que, se comparado às outras instituições da região, se configura como um pouco mais tolerante à diversidade, é a própria *doxa* do campo científico, sendo, nas palavras de Bourdieu, *doxa* o "conjunto de pressupostos que os antagonistas admitem como evidentes e aquém de qualquer discussão porque

constituem a condição tácita da discussão" (BOURDEIU, 1983, p. 134), sendo o fundamento da ciência a própria crença coletiva em seus fundamentos. Assim, faz parte do pressuposto do campo científico a crença no valor do conhecimento que ele produz, conhecimento este que defende-se estar fundado nas normas universais da razão e da experimentação, objetivado por um conjunto de metodologias que instauram e comprovam a legitimidade de seu conhecer. Sabemos da imbricação profunda entre saber e poder (FOUCAULT, 1987; 1993), e de que esta própria concepção de uma ciência puramente racional e neutra é resultado das posições e dos interesses de poder do grupo que luta por defendê-la, sendo que a própria "idéia de uma ciência neutra é uma ficção interessada que permite aparentar como científica uma forma neutralizada e eufêmica (simbolicamente muito eficaz porque particularmente irreconhecível) da representação dominante do mundo social" (BOURDIEU, 1983, p. 137). Deste modo, não tenciono reafirmar o engodo de que a suposta neutralidade do discurso científico seria responsável por transformar o ambiente universitário em um oásis isento das relações de poder e dos preconceitos sociais que constituem o restante da sociedade. O que estou afirmando é que mesmo sendo a defesa da racionalidade e imparcialidade do conhecimento científico a representação discursiva dos interesses dos grupos dominantes travestida de neutralidade, faz parte da própria necessidade de existência do campo científico a crença dos participantes na legitimidade do valor e das regras do campo, sem a qual a sua existência estaria em risco.

Assim, é justamente a crença coletiva na razão universal e impessoal como constituintes do conhecimento acadêmico que faz com que preconceitos sociais (pelo menos aqueles cuja naturalização social já vem sendo denunciada e combatida, como é caso da homossexualidade, do racismo e do sexismo) não possam ser confirmados e praticados explicitamente pela academia tal qual ocorre no senso comum, pois esta atitude traria em si a negação da racionalidade universal e da neutralidade do conhecimento científico. Deste modo, pelos próprios pressupostos do campo científico, a condenação expressa à homossexualidade seria uma conduta ilegítima, visto que perderia a impessoalidade e a neutralidade partes constitutivas da *doxa* do campo. O resultado disso é ou a) a existência de preconceitos não tematizados explicitamente, mas consubstanciados em práticas e condutas institucionais (acadêmicas ou administrativas) camufladas nesta direção,

ou b) a possibilidade da tematização destas questões a partir de uma tentativa honesta de crítica às relações de poder que criam e mantém preconceitos sociais, com vistas a um debate que venha a trazer ganhos reais em favor de um conhecimento cada vez menos parcial à medida que busca explicitar seus pontos de vistas e interesses. Desta forma, mesmo que a primeira opção seja predominante, ainda assim existe ganho se comparado ao que ocorre no senso comum, pois o princípio da razão crítica, fundamento do campo, se estabelece com censor, de forma que os preconceitos sociais ainda que não deixem de existir e determinar os discursos científicos (e sabemos que eles serão sempre determinados pelo lugar social daquele que fala), não logram legitimidade pública de forma que terão que ser ocultados, sempre sob o risco de serem denunciados.

Assim, as mudanças nos valores e no estilo de vida de Isa foram então propiciadas por um estilo de vida de forte convivência com uma grande diversidade de colegas e amigos que conheceu na universidade, pessoas com concepções de mundo e comportamentos muito diferentes do que ela estava acostumada a conviver, mas a quem ela só pode se vincular por estar aberta a se relacionar com pessoas de estilos de vida diferentes do seu, possivelmente esta disposição a aceitar e a conviver com o diferente tendo sido desenvolvida pela relação com uma mãe que sempre a deixou livre para tomar suas próprias decisões e que busca estar aberta ao que ela não conhece (“Ela está super disposta a aprender várias coisas pra ter a mente aberta”). Isa conta que seu grupo de amizade é composto por todo o tipo de gente, mas que os amigos mais próximos são pessoas com uma “mente mais aberta”, que ela pode conversar sobre qualquer assunto. Muitos de seus amigos fazem parte dos movimentos estudantis da universidade, tanto do Mobiliza, quanto do coletivo feminista Maria Quitéria e do coletivo LGBT[59]. Isa diz que costuma

[59] O Mobiliza surgiu na greve dos professores de 2011 (A greve na UESC começou no dia 08/04/11 e terminou no dia 20/06/11) e foi um grupo desvinculado de influências partidárias e que desempenhou um papel importante durante todo o período da greve que durou x meses. Os alunos ficaram acampados no decorrer deste tempo em barracas no pátio do campus da UESC, participando ativamente das assembléias dos professores, das viagens organizadas por eles à Assembléia Legislativa em Salvador, das manifestações públicas pelas ruas das cidades de Ilhéus e Itabuna, além de organizarem eles próprios debates e protestos no interior da universidade. Por conseguinte, fizeram e alguns ainda fazem parte do movimento estudantil mais expressivo e atuante da universidade em muitos anos. O Mobiliza se inscreveu na última eleição para o DCE em 2012, mas não pôde concorrer devido a problemas da organização das inscrições da eleição, o que causou bastante polêmica na época entre os alunos. O Coletivo Feminista Maria Quitéria (formado no segundo semestre de 2011 e atualmente extinto) e o Coletivo LGBT (a primeira ação deste último foi o I ato contra a Homofobia na UESC, em 17/05/2012) também são organizações formadas por alunos

participar de alguns eventos organizados por esses grupos, apesar de não fazer parte da organização de nenhum deles.

> Já participei de alguns, às vezes... Eu não participo muito porque eu não tenho tempo (...) Mas eu acho também que quem participa mais do movimento político é essa 'galera' de mente aberta que... Entendeu?! É difícil você achar um pessoal mais preconceituoso, mais conservador em movimento político.

Isa se relaciona com mulheres há 5 anos. Ela conta que a primeira vez com mulher não foi algo planejado, tudo tendo acontecido de forma muito espontânea:

> Eu conheci uma amiga de um amigo meu que é homossexual, e ela era 'bi' e aí a gente conversando, rolou um som e a gente 'ficou'. Nunca tinha pensado em ficar com mulher, mas também nunca tinha descartado a possibilidade. Aí rolou de ficar, e a partir daí não que eu me interesse por uma mulher bonita que passe, eu me interesso mesmo pela pessoa. Eu não fico... Eu acho que eu fico mais com homens, pela parte física, do que com mulheres. Com mulher eu acho que tem que ter alguma coisa a mais assim... De interessante.

Para ela, o envolvimento com mulheres é algo que exige mais entrega ("é uma coisa muito mais íntima, você se envolve muito mais, você dá bem mais de você"); afirma que com mulher se sente mais livre, mais à vontade de se abrir e construir um diálogo mais sincero e profundo, ao contrário dos envolvimentos com homens que são, a princípio, superficiais, alcançando um envolvimento mais profundo apenas com o decorrer do tempo e do estabelecimento de um compromisso mais sério: "mulher normalmente é mais sensível que o homem, então você consegue se aprofundar mais até", "os homens são meio fechados pra essa coisa do sentimento".

---

da UESC, todos eles liderados por alunos que fizeram ou fazem parte do Mobiliza, como é o caso de Rafaela, que conheceremos mais adiante, uma das fundadoras do Maria Quitéria. Esses coletivos são organizações que possuem/possuiram participação significativa dentro da universidade, com organização de cine debates, palestras e intervenções informativas entre os alunos sobre diversos temas, como aborto, violência contra mulher e visibilidade e direitos LGBT. Atualmente, o movimento LBGT continua bastante atuante, mas o Maria Quitéria não existe mais. Muitas das participantes desse coletivo migraram para o Coletivo Feminista Laudelina de Campos Melo, que inaugura sua participação na UESC no dia 31/10/13, com a organização do I Seminário de Mulheres da Uesc: Desafios da Luta Feminista: Porque e Para Que Lutamos. Mais informações sobre este coletivo: < http://cflaudelina.blogspot.com.br/2013/10/olha-so-o-que-espera-por-voce-no-i.html>. Acesso em: 1 de novembro de 2013.

Como vimos na Primeira Parte deste trabalho, quanto mais uma sociedade se assenta em estruturas de poder fundadas no modelo de família patriarcal, mas ela estabelece uma construção rígida de papéis de gênero que separa homens e mulheres em pólos opostos e complementares, atribuindo aos homens a função de sujeitos das relações, enquanto às mulheres é atribuída a função de serem os objetos passivos, símbolos que circulam e que garantem a manutenção dos jogos de poder entre os sujeitos, jogos a partir dos quais é fundado e estruturado todo o mundo social. Deste modo, em estruturas de poder patriarcais, é pela negação do feminino que se constrói a identidade masculina; a "honra" e a "virilidade" masculinas se fundamentam na dominação e negação ontológica do feminino e de tudo que a ele se relaciona. Por isso as características construídas como "femininas" são quase sempre negativas, reflexos invertidos e desvalorizados perante as características masculinas: as mulheres são vistas como pouco, ou muitas vezes, não racionais (sentimentais, intuitivas, místicas, passionais), dependentes afetivamente do outro, por isso voltadas à maternidade, ao cuidado do outro e do lar, detalhistas, tagarelas, etc.. Bourdieu demonstra como formas de sentir, pensar e agir construídas socialmente a partir da diferença sexual e reproduzidas por instituições sociais como a Família, Escola, Igreja e o Estado tendem a ser incorporados pelos indivíduos pelo processo de socialização e se transformar em uma espécie de "segunda natureza", um *habitus*, que passa gerar um conjunto de disposições que tendem a se repetir nos diversos campos do espaço social. Assim, o que Isa refere-se como uma maior intimidade, profundidade e liberdade na relação com mulheres, pode ser compreendido, nos casos por ela experienciados, como resultado de uma relação menos assimétrica, relação estabelecida entre dois indivíduos que foram submetidos a uma socialização construída para desenvolver neles, graças ao seu enquadramento ao "sexo feminino", a dependência afetiva, a expressão e o cultivo dos sentimentos por meio das trocas comunicativas.

Uma vez que a própria intimidade se define, como afirma Giddens, acima de tudo, por "uma questão de comunicação emocional, com os outros e consigo mesmo, em um contexto de igualdade interpessoal." (GIDDENS, 1993, p. 146), podemos entender que a atribuição de maior intimidade feita por Isa à sua relação com mulheres é compreensível à luz da existência de um padrão de poder que constrói socialmente habilidades, capacidades, gostos e comportamentos desiguais

entre os gêneros, neste caso, propiciando, em geral, às mulheres maiores habilidades do que nos homens de desenvolvimento da comunicação emocional[60]. Sendo assim, em um contexto social ainda marcado por valores patriarcais, muitas vezes, mulheres com valores igualitários como os de Isa só entre o seu próprio gênero conseguem estabelecer relações de intimidade, sejam elas baseadas na amizade ou no amor romântico, uma vez que, em geral, os homens tendem a ser socializados para estabelecer com as mulheres relações de dominação e não de intimidade.

Há 3 anos Isa mantém um relacionamento heterossexual. Ela afirma que, inicialmente, o namorado concordou com seus envolvimentos esporádicos com mulheres, mas que em determinado momento sentiu-se enciumado, de forma que acordaram em manter a exclusividade sexual como norma na relação de ambos. Isa diz que está satisfeita com a relação do jeito que está, e que por enquanto não tem sentido necessidade de outros envolvimentos porque gosta bastante de seu namorado, que ela descreve como sendo muito companheiro (“acho que a gente é mais amigo do que namorado”). No entanto, uma informante próxima a ela revelou que Isa se relaciona eventualmente com mulheres de forma camuflada, sem o conhecimento do namorado. Deste modo, Isa mantém uma relação heterossexual pública, ao mesmo tempo em que vivencia envolvimentos homossexuais eventuais escondidos do namorado.

A família de Isa não sabe de seus envolvimentos homossexuais, nem mesmo a mãe, quem ela afirma ser muito “liberal”. Ela revela que ainda não sentiu necessidade de contar, uma vez que diz nunca ter namorado uma mulher (“Eu nunca sentei pra conversar sobre isso, nem nunca rolou o assunto”), o que seria, de acordo com ela, uma razão para falar sobre o assunto com a mãe. Isa afirma que costuma ter um diálogo aberto com a mãe que, segundo ela, não é preconceituosa, estando pronta para falar claramente sobre o assunto, caso ela pergunte:

[60] Giddens mostra como pesquisas do final da década de 1980 revelam como as garotas, ao contrário dos rapazes, eram capazes de falar sobre sexo de uma forma narrativa, com vistas a um futuro a sua frente. As garotas possuíam habilidades semelhantes aos dos novelistas profissionais em sua capacidade para narrar uma história de forma detalhada e complexa. (GIDDENS, 1993, p. 60).

> Minha mãe, ela não é preconceituosa. Ela conhece todas as minhas amigas, ela aceita todas, mas de vez quando ela fala algumas coisas, aí, tipo, pra evitar... Não é nem pra evitar, na verdade eu nunca contei. Mas se ela descobrir... Tipo, do 'beck' ela sabe porque ela me perguntou. Ela chegou pra mim e perguntou: 'Você tava fazendo isso?', e eu cheguei e falei: 'Tava'. Se ela chegar e me perguntar eu digo. Eu nunca cheguei pra ela e contei pra evitar aquele desgaste, de ficar debatendo, conversando. Eu acho que a gente já tem tanto problema... Ela deve imaginar. Até porque, só pelas minhas amigas todas que vão lá em casa, eu acho que ela imagina alguma coisa.

Isa diz que quando a perguntam, ela fala normalmente sobre seu interesse sexual/afetivo por mulheres, mas não sente necessidade de explanar detalhes de sua vida gratuitamente para qualquer pessoa:

> É que nem quase todas as coisas que eu faço. Eu faço, fico "na minha", não preciso espalhar, conto pros meus amigos ali, tal, o que rolou. Se alguém vê, se alguém ficar sabendo, ou alguém vier comentar, fico "de boa" também, tô tranquila. Ninguém, na verdade tem a ver com o que a gente faz, né... Mas se fosse pra namorar com uma mulher, e estivesse aqui na universidade, eu andaria com ela 'de boa', aqui na UESC. Sem precisar estar me escondendo de ninguém. É a pessoa que eu amo, eu quero do meu lado.

Nas ocasiões em que "ficou" com mulheres, Isa revela que isso ocorreu em diferentes lugares: shows, festas, bares, casas de amigos... Nunca em nenhum lugar exclusivamente *gay*, nem mesmo no Bar da Tia, lugar que costuma frequentar. Conta que em diversas ocasiões, preferiu evitar "discussões" e aborrecimentos, buscando se preservar dos olhares públicos, algumas vezes indo para o banheiro para poder "ficar" com a sua companhia daquele momento (neste ponto, provavelmente Isa busque ficar longe das vistas das demais pessoas principalmente pelo fato de suas relações com mulheres ocorrerem atualmente sem o conhecimento do namorado, embora essa justificativa também possa se relacionar à fase anterior ao início do seu relacionamento e/ou ao período em que estes envolvimentos ocorriam com o conhecimento do namorado). Isa revela que é complicado "ficar" com mulher em público, pois mesmo quando não se tem problemas de autoaceitação, como é o seu caso, tal ato sempre desperta a atenção das pessoas, tirando-lhe a privacidade ("E se você fizesse, mesmo que não falasse

nada, iam ficar te olhando. Só o fato de você estar ali, à vontade, e alguém estar te olhando, já te inibe"), quando não causa situações desagradáveis, tais como brigas ("Tem que lugares que se você fizer, acaba que você vai ter que se desgastar discutindo"), como é o caso quando algum homem aborda o casal com convites para sexo a três ou faz insinuações sexuais de qualquer tipo.

Aliás, Isa afirma que o assédio sexual é comum e naturalizado, não se restringindo as ocasiões em que se encontra com outra mulher, mas também quando está sozinha, ou seja, sendo o assédio fruto de uma opressão que se direciona as mulheres de forma geral, não apenas às mulheres homossexuais, embora pense que com as homossexuais seja ainda pior ("Mas, ser lésbica, eu acho que "rola" mais preconceito da própria sociedade (...) eu acho que aqui, por ser uma cidade pequena, culturalmente falando, a "galera" meio que ainda vive no Coronelismo, então "rola"). As cantadas de rua, por exemplo, são frequentes e diz que se sente invadida e oprimida quando isso ocorre ("Tipo você tá passando na ponte e o cara: 'Ah, eu chupo até o cu'", "Eu fui pra casa chorando porque você vai falar o quê?! Você não fala nada, você vai pra casa"), assim como a opressão e o medo que sente em caminhar por alguns lugares considerados perigosos às mulheres por conta do forte assédio, ou mesmo em ficar sozinha em casa, sem a companhia de um homem que exerça um obstáculo a um possível invasor. Além do assédio geral e naturalizado às mulheres ("As mulheres se submetem muito a isso, acham que é normal viver meio que sendo humilhada. Acha certo ser dessa forma porque você é mulher e essa é a posição que a mulher tem que ter na vida"), Isa revela que já passou por duas situações de homofobia na rua, quando alguns homens confundiram ela e sua mãe com um casal lésbico, tendo ocorrido a mesma coisa também quando caminhava de mãos dadas com a irmã ("Eu já fui conversar com minha irmã na rua, a gente andando de mãos dadas, porque a gente anda de mãos dadas, aí passaram dois caras de carro e começaram a xingar a gente").

Assim, Isa possui uma visão de mundo bastante aberta à diversidade. Afirma não ter ressalvas quanto à identidade sexual de ninguém e não critica nenhum tipo de transgressão de gênero, achando normal que as pessoas se vistam do jeito que mais lhe agradam, da mesma forma que não tece críticas a indivíduos transexuais ou travestis: "Pra mim é uma coisa normal. Eu acho que você fica com quem você gosta. Independente, se é um homem, ou uma mulher, ou travesti, ou qualquer outra

coisa". Contudo, Isa afirma que, particularmente, prefere mulheres mais "femininas": "Aí eu gosto do corpo da mulher, eu gosto da fe-mi-ni-li-dade, entendeu?! (...) Porque eu acho que... eu penso, se eu quero ficar com uma mulher, eu quero ficar com uma mulher, eu não quer ficar com uma mulher vestida de homem".

Uma característica que coloca como fundamental na determinação de sua escolha afetiva, tanto para homens quanto para mulheres, é a capacidade de dialogar d@ parceir@, a sua inteligência e de não ser uma pessoa preconceituosa. Tanto que uma das características mais positivas que atribui aos envolvimentos com mulheres é o fato das trocas afetivas e comunicativas serem mais profundas do que com os homens, muitas vezes sendo mais importantes do que o ato sexual em si ("A gente vem, conversa e se for "rolar" *[sexo]*, "rola". Às vezes, a gente pode sair, nem se tocar, sem ficar, entendeu? E eu acho que isso é mais importante do que qualquer coisa"). Também afirma que não se interessa em delimitar papéis durante o sexo, de forma que esse tipo de delimitação nunca ocorreu em seus envolvimentos homossexuais, assim como também não ocorre em seu relacionamento heterossexual, onde as decisões são tomadas por meio do diálogo, não havendo imposição de nenhuma das partes. Diz-se favorável ao casamento homossexual, assim como a adoção de crianças por casais homossexuais e, apesar de não ter intenção de "casar de papel passado" com quem quer que seja, diz que teria uma relação estável com mulher sim, inclusive com filhos.

A preocupação com o combate aos preconceitos em torno do uso de drogas[61] e da opressão às minorias étnicas e sexuais é parte importante de sua identidade. Apesar de seu envolvimento com mulheres ter começado antes do seu ingresso na UESC, foi apenas com a vivência na universidade que Isa "abriu a sua mente", como ela mesma diz, ampliando e fortalecendo seus valores igualitários e libertários, na medida em que passou a conviver com colegas e amigos cujo estilo de vida baseia-se nos valores que chamarei de "alternativos". O que estou chamando de um estilo de vida alternativo, neste caso, se refere a um conjunto mais ou menos integrado de práticas baseados em valores e manifestações culturais que visam criticar, debater e questionar tudo que é considerado como "cultura hegemônica", advogando em favor

[61] Conta que chegou a fazer um trabalho acadêmico compilando as informações em torno dos benefícios do uso medicinal e da fabricação da fibra da *Cannabis* para fins industriais. Disse que fez questão de apresentar o trabalho em sala para os colegas e que depois disso, houve uma diminuição significativa do preconceito deles em torno do uso da erva.

do desprendimento de algumas convenções sociais burguesas, como o exclusivismo sexual, o consumismo, o liberalismo econômico, o conformismo político, a cultura de massa e o questionamento das dominações de classe, gênero e etnia. Deste modo, muitos dos amigos de Isa que compartilham esse estilo de vida alternativo deram voz às suas reivindicações políticas organizando um grupo composto apenas por alunos da universidade, o Mobiliza.

Assim, Isa e seu grupo de amigos construíram um estilo de vida "alternativo" bastante incomum para o contexto sócio-cultural daquela região. Como vimos, suas visões de mundo são informadas politicamente, baseados na crítica às ideologias capitalistas burguesas e embasados em leituras acadêmicas e participação em movimentos políticos estudantis organizados em nível regional e nacional. Foi no convívio com esses pares que Isa passou a remodelar seus próprios valores e, consequentemente, a si própria, "abrindo a sua mente", como ela mesmo diz, a comportamentos e pontos de vista que seriam impensáveis e até inaceitáveis anteriormente, mas que hoje em dia ela conhece e encara com naturalidade devido ao contato com diferentes pessoas e estilos de vida que a entrada na UESC lhe proporcionou, como é o caso do usa de maconha e da aceitação da diversidade sexual. Contudo, é interessante frisar que mesmo com valores e comportamentos bastantes "liberais", a questão da assunção da sua identidade sexual perante a família (particularmente perante a mãe e a irmã, de quem Isa é mais íntima) é um ponto de tensão que acredito ser significativo, já que seus desejos e envolvimentos homossexuais não foram nunca tematizados com a família.

Isa repete várias vezes que a sua mãe não é preconceituosa e que trata com muito respeito e naturalidade suas amigas homossexuais, ao mesmo tempo em que afirma que ainda não falou do assunto com ela porque não acha necessário, já que está namorando um rapaz e que por isso prefere evitar desgastes emocionais ("pra evitar aquele desgaste, de ficar debatendo, conversando. Eu acho que a gente já tem tanto problema..."). Contudo, se Isa encara com tanta naturalidade o seu envolvimento com mulheres e se a mãe é tão pouco preconceituosa, por que não revelar para a sua mãe, uma das pessoas mais importantes de sua vida, parte significativa de sua própria identidade?

O que Isa diz para mim e para si mesma é que, por ter um relacionamento heterossexual estável, a questão de "assumir-se" homossexual perante a família possui um significado diferente do que é para as mulheres que possuem um relacionamento homossexual ou que se identificam como lésbica, por viverem a homossexualidade como uma orientação exclusiva ou definitiva[62], o que não é o seu caso. Isa afirma que no seu caso, sendo uma moça de 21 anos que usufrui de uma relação familiar que lhe concede bastante liberdade e com um relacionamento heterossexual estável, a revelação para a família de sua bissexualidade não se apresenta para ela como uma anseio premente e seria um desgaste desnecessário, uma vez que possui uma relação monogâmica heterossexual. Entretanto, ao que parece, Isa vive um estilo de vida marcado pela circulação entre "dois mundos", vivendo publicamente o papel de mulher heterossexual, ao mesmo tempo em que eventualmente envolve-se com mulheres, mas de forma camuflada. É importante frisar que, por entender a construção da identidade como um processo constante de transformação, essas colocações feitas a respeito de Isa – assim como de todas as demais entrevistadas – referem-se às questões vivenciadas por elas no momento da entrevista, sendo impossível determinar quais serão os passos seguintes que Isa irá dar nessa jornada de construção contínua de si mesma. Deste modo, o fato é que não revelar para a mãe, principalmente porque tem com ela uma relação de diálogo e intimidade, essa faceta tão importante de si mesma e da qual inclusive não pretende abrir mão (eu pergunto se, caso ela pudesse escolher, se ela escolheria nunca ter desejo por mulher, ao que ela revela que não, pois acha que seu envolvimento com mulheres representa um crescimento pessoal importante para ela), revela o medo que Isa sente da rejeição por parte da mãe que essa assunção pode causar medo de que sua sexualidade vire um "desgaste" na relação de ambas, mais um problema para a família enfrentar. Assim, apesar da construção de sua identidade se pautar na liberdade de expressão e na crítica a qualquer tipo de opressão, tanto no nível social quanto no nível individual; apesar de não vivenciar, nesta etapa da construção de si mesma, dramas de autoaceitação quanto à sua

[62] Conheço uma moça de vinte e poucos anos que se assumiu lésbica desde muito nova. Foi bem aceita pela família, para quem sempre apresentou suas namoradas. Certo dia ela me revelou que estava se relacionando com um rapaz, mas que não se sentia muito à vontade com este envolvimento porque havia assumido publicamente uma identidade lésbica e esse relacionamento não se encaixava na sua autoidentidade, de forma que preferia não levar a sério esse envolvimento e nem expô-lo publicamente.

identidade sexual, Isa vive o medo de assumir para a família esta parte de si mesma e sofrer a rejeição que esta assunção pode causar.

**Rafaela**

No momento da entrevista, em janeiro de 2012, Rafaela tem 24 anos e é estudante dos últimos períodos do curso de Direito na UESC. É magra, pele morena clara, cabelos compridos, lisos e escuros e possui um jeito bastante seguro e articulado de se expressar. Mora em Ilhéus com amigas, pois seus pais (proprietários de um minimercado) moram em um pequeno município vizinho, onde Rafaela morou até começar os estudos na universidade. Rafaela diz que gosta de passar seu tempo livre com os amigos, ouvindo música (MPB, basicamente), sendo a maioria deles alunos da universidade e integrantes dos movimentos estudantis Mobiliza e do coletivo feminista Maria Quitéria.

Desde os 13 anos Rafaela identifica em si a existência de atração sexual por mulheres, mas conta que isso nunca foi fonte de conflitos para ela, talvez porque não tenha vindo de uma socialização familiar religiosa, o que aponta como uma fonte importante de dificuldades de autoaceitação por parte dos homossexuais: “o meu problema foi efetivar. Com a descoberta não tive nenhum problema.” Aos 16 anos, Rafaela “efetiva” seus desejos por mulheres ficando com sua melhor amiga, que também mantinha uma relação amorosa com outra amiga de ambas. Ela conta que este relacionamento homossexual coexistiu, em segredo, com os outros dois relacionamentos heterossexuais que teve entre os 16 e 23 anos, mas que atualmente sua relação com esta amiga voltou a ser exclusivamente fraternal:

> Durante o tempo que eu namorava com essas pessoas *[os dois namorados que teve dos 16 aos 23 anos]* eu me dava o direito de ficar com meninas. Eu entendia que eles é que eram limitados e que não entendiam que eu precisava também ficar com mulheres, que era muito diferente e eu me permitia. Eu ficaria culpada se ficasse com outro homem porque eu tinha impressão de que já existia ele naquele papel, mas eu me sentia muito tranquila com relação a ficar com meninas.

Rafaela se define como bissexual, pois acredita que “se identificar como bi é não se rotular”, revelando que as pessoas a atraem independente do sexo, “Eu

entendo mais o 'eu estou' do que o 'eu sou' homossexual". Suas concepções fluidas de identidade se afinam à perspectiva com que alguns autores analisam a identidade no capitalismo globalizado, como vimos na Primeira Parte. Da mesma forma que para tais autores, Rafaela também concebe a identidade sexual não como algo permanente, fixo, mas um processo de construção e reconstrução contínuas, que pode ocorrer desde que o indivíduo se permita vivenciar novas experiências, experimentando novas dimensões de si mesmo e se ressignificando a partir delas:

> Quando uma pessoa diz que 'eu sou heterossexual' eu entendo que, até então, no momento, ficou com pessoas do sexo oposto, mas não tá livre de ficar com alguém do mesmo sexo (...) Eu entendo que normalmente para aquela pessoa aquilo acontece, mas não como algo definido (...) Eu acho que a pessoa pode passar a vida inteira sem sentir desejo por alguém do sexo oposto, acho que pode, acho que pode também tentar e não gostar. Mas eu acho assim que não é algo tão definido, acho que é provável. É provável que eu passe minha vida inteira gostando de pessoas do mesmo sexo. Eu não acho que sexualidade deva ser definida. Eu acho muito doido ter que discutir sexualidade, entendeu? Eu entendo a necessidade da discussão, mas acho que não deveria haver essa discussão, essa análise de fulano é homossexual, fulano é heterossexual, fulano é bissexual. Não, Fulano tá namorando. Com quem? Com beltrano, com beltrano.

Rafaela diz que, em geral, se sente mais atraída sexualmente por mulheres do que por homens ("A atração que eu noto em mim... Que eu me sinto mais atraída, olhando, por mulher do que por homem. Homem é quando eu conheço, acho o cara muito gente boa e aí me sinto atraída. A estética feminina me atrai muito mais"). Para ela, o que mais a atrai nas pessoas é o fato delas "terem um bom papo", saberem conversar, não serem fúteis e nem machistas. Conta que desde que terminou com o último namorado, há quase um ano, acabou ficando mais com mulheres, pois é muito difícil encontrar na região homens que não sejam machistas, algo que ela diz que não consegue mais tolerar. Durante este tempo, não quis ter relação monogâmica com ninguém, mas teve alguns envolvimentos mais duradouros com mulheres, que duraram alguns meses. Ela diz que percebe que se comporta diferente quando fica com mulheres, pois com estas acaba assumindo um papel que considera mais masculino, enquanto com homens se sente mais protegida: "eu sinto que eu tenho que guiar as coisas, eu sinto que eu tenho que guiar o ato sexual, eu sinto que eu tenho que conquistar. Eu não tenho nenhum

problema em dar cantada em mulher, é como se eu mesmo assumisse um papel masculino". Diz que tem se questionado muito sobre isso, mas acha que assume este papel porque aconteceu de ter ficado com meninas mais novas do que ela, de forma que se propôs a não fazer mais isso até que ela possa entender o porquê dessa questão.

Este é um exemplo que demonstra como para Rafaela, a sexualidade se transforma, como afirma Giddens, em "algo que cada um de nós 'tem', ou cultiva, não mais uma condição natural que um indivíduo aceita como um estado de coisas preestabelecido", funcionando "como um aspecto maleável do *eu*, um ponto de conexão primário entre o corpo, a autoidentidade e as normas sociais." (GIDDENS, 1993, p. 25), ou seja, como um projeto reflexivo do eu. Ela me conta que esse seu comportamento mais "masculino" não se estende, contudo, para a vida sexual em um comportamento sexual apenas "ativo", pois afirma que não gosta dessa separação rígida de papéis sexuais, da mesma forma que não busca uma relação hierárquica, onde uma pessoa domine a outra, seja sexual ou socialmente. Rafaela diz que se sente atraída por mulheres mais femininas, "quando fica muito masculina não porque tá próxima do homem... Sei lá... Então fico com homem. Não gosto, não me sinto atraída", embora não tenha nada contra as mulheres que se vistam desta maneira, pois acredita que todos têm o direito de se vestir do jeito que se sentem melhor.

Rafaela manifesta-se totalmente a favor do casamento civil homossexual e da adoção de crianças por homossexuais, temas que ela escolheu estudar como trabalho de fim de curso na graduação em Direito, tendo leituras na área dos estudos de gênero sobre a questão. Ela afirma que, na fase atual em que vive, não tenciona iniciar nenhum relacionamento monogâmico, mas pensa que no futuro isso poderá ocorrer, principalmente porque deseja ter filhos, e isso pode acontecer tanto numa relação homossexual quanto heterossexual. Acha que seria mais fácil tê-los com uma companheira do que com um homem, visto que é muito difícil encontrar um homem não-machista, e teme que o pai cerceie a liberdade da criança em favor do enquadramento à identidade heterossexual, coisa que ela abomina, pois deseja que os filhos sejam livres de opressões e preconceitos de gênero.

Rafaela, assim como Isa, também nunca falou abertamente sobre a família sobre seus envolvimentos homossexuais, embora já tenha falado indiretamente para a mãe que poderia se envolver afetivamente com uma mulher:

> Eu já conversei várias vezes com a minha mãe sobre isso *[homossexualidade]*, pela questão do tema *[da monografia]*, tal, que ela me vê sempre defendendo, mas é como se ela acreditasse cegamente na minha heterossexualidade. Eu já falei várias vezes assim: 'mãe, não se surpreenda se eu aparecer namorando uma menina, eu sou aberta para o mundo, eu me permito'. Eu nunca falei que já aconteceu, só isso.

Ela conta que sua mãe afirma que não tem nada contra os homossexuais, mas que diz que não quer isso para a filha dela. Na verdade, Rafaela diz que nota em sua mãe um preconceito muito forte contra a bissexualidade, a qual considera que não é orientação sexual, mas sim "promiscuidade" e "safadeza". Por isso, Rafaela afirma que não conta abertamente para a sua mãe de seus envolvimentos com mulheres para evitar "desgastes desnecessários", já que não tenciona estabelecer um relacionamento sério com ninguém por enquanto, mas diz que sabe "que vai chegar a hora" disso acontecer no futuro.

> Na verdade, na verdade, minha mãe tem preconceito com bi. Ela diz que é muito tranquila com a questão do homossexual e tal, mas que essa questão de bissexual para ela é 'descaração'. Disse que não vai aceitar 'uma hora dessas da vida você vir com essas coisas e me deixar confusa' [*conta isso rindo]*. Eu fiquei arrasada porque eu comecei um diálogo com ela, vi que ela era tranquila com relação a homossexualidade, mas quando chegou na bissexualidade ela tem muito preconceito.

Rafaela acredita que os bissexuais sofram mais preconceitos do que os homossexuais: "porque é como se você quisesse só se divertir, como se fosse promíscua". E também identifica que este preconceito venha de todos os lados: tanto dos heterossexuais, quanto dos homossexuais: "Então todo mundo acha que você tá em cima do muro, tendendo pra um lado ou pro outro. Então é sempre assim: 'fulano é bi'. 'Ah fala sério, ela é lésbica e não quer se assumir'. 'Fulano é bi', 'tá ficando de modinha, ela é hetero, tenho certeza, já vi ficando com homem'.

Rafaela considera que o preconceito ocorra porque “eles não entendem que o bi não é uma pessoa indecisa, é uma pessoa que decidiu aquilo ali” [63].

De acordo com Rafaela, pessoas que não estabelecem uma definição exclusivista da identidade sexual, se relacionando com indivíduos independentemente do seu “sexo”, costumam sofrer preconceitos tanto por parte dos heterossexuais, quanto dos homossexuais, no sentido de serem pressionar para uma definição da identidade, atribuindo adjetivos como “vagabunda”, “safada” ou “descarada” àquelas mulheres que se relacionam com ambos os sexos, como é o caso de Isa e também de Rafaela.

“Brincadeiras” como as feitas por Carla, amiga de Isa e relatadas pela mesma, como vimos em seu perfil (“Carla me diz que eu sou descarada *[Risos]:* - ‘Porque você não é nada, você é descarada.’”) são comuns na vida de mulheres que, como Rafaela e Isa, não “definem” sua orientação sexual a exclusivamente um dos dois “sexos”. Essas brincadeiras muitas vezes exprimem um incômodo daqueles que brincam com a indeterminação daqueles que vivem a sua sexualidade de maneira mais fluida. Este incômodo está relacionado muitas vezes a uma percepção de que esses indivíduos estão: 1) “em cima do muro”, de que não têm coragem de assumir a sua homossexualidade publicamente e, consequentemente, arcar com os preconceitos sociais e por isso não se “definem”; 2) que estão passando por uma fase de transição da heterossexualidade para a homossexualidade. Essa percepção se baseia na experiência de muitos homossexuais que, de fato, antes de assumirem uma identidade pública homossexual, muitas vezes continuam, por medo, confusão ou vergonha, se relacionando com o sexo oposto, mesmo sem se sentirem atraídos; 3) por fim, há uma percepção comum de que aqueles que não definem a própria sexualidade em termos exclusivos são indivíduos com uma sexualidade “mais aflorada”, “ninfomaníacos”, “safados”, que “topam” fazer sexo com qualquer pessoa, a qualquer momento.

Essas questões são interessantes, pois expressam a existência de uma pressão externa pela definição exclusivista da orientação do desejo sexual, presente

[63] Essa é uma questão que divide até mesmo o Movimento LGBT, que até hoje ainda vivencia divergência entre grupos que defendem e condenam a permanência da sigla B que representa os bissexuais no nome no movimento. Os que são contrários à permanência do nome afirmam que os bissexuais não sofrem preconceitos, por isso não devem ser incluídos no movimento.

tanto entre os homossexuais, quanto entre os heterossexuais. Essa pressão é parte da constituição da matriz cultural heteronormativa que propicia a existência de apenas dois tipos de identidades de gênero, consideradas inteligíveis por organizarem de maneira contínua e coerente as relações entre sexo, gênero, pratica sexual e desejo, ao mesmo tempo em que exige a não existência de outras que escapam a essa "coerência", aquelas em que "o gênero não decorre do sexo e aquelas em que as práticas do desejo não 'decorrem' nem do 'sexo' nem do 'gênero'" (BUTLER, 2010, p. 39), como é o caso da homossexualidade e da bissexualidade, em que as práticas do desejo confundem a relação causal e exclusivista da heteronormatividade, não se direcionando (apenas, como é o caso das bissexuais) para o sexo oposto. Tal pressão vai se dissolvendo quanto menos tradicionais são os valores dos indivíduos, ou seja, à medida que o capitalismo se consolida como um fenômeno global, mais os novos movimentos sociais reunidos em torno da identidade, como é o caso do movimento feminista e *gay*, promovem um questionamento aos papéis de gênero inteligíveis construídos pela heteronormatividade, de forma que cada vez mais as concepções de mundo em favor da liberdade e da fluidez da identidade sexual e de gênero ganham espaço, pelo menos no que tange ao seu menor estranhamento e maior aceitação normativa, cuja aceitação enquanto crença não leva necessariamente à experimentação como prática.

Rafaela afirma que costuma publicizar sua identidade sexual através de demonstrações públicas de afeto, tanto na universidade quanto em outros ambientes públicos, mas que algumas situações lhe fizeram pensar sobre até onde vale a pena por em risco sua segurança pessoal em prol da militância política, que é o que acredita estar fazendo quando não esconde sua orientação sexual. Rafaela conta que, em uma ocasião, estava dançando forró com uma namorada em uma casa de show, quando um homem que estava com mais 3 amigos as abordou e começou a falar "pornografias" em seu ouvido. Rafaela relata que as duas estavam apenas dançando e, como estavam com um grupo de amigos, ela se sentiu mais protegida, mas que ainda assim teve medo, pois ao sair do local, no final da noite, encontraram os 3 homens do lado de fora. Tal situação a fez pensar no que poderia ter acontecido se estivessem apenas ela e a sua acompanhante: "aí você começa a perceber a sua vulnerabilidade, e aí eu comecei a me preocupar com isso de que

até que ponto eu devo promover essa luta e me expor a riscos, entendeu?". Mesmo assim, afirma que na universidade, por exemplo, costuma fazer demonstrações públicas de afeto, tendo mesmo, em um evento cultural organizado pelo Mobiliza, beijado uma namorada em público e que, posteriormente, soube por amigos que ela e a namorada haviam alcançado notoriedade como o "casal lésbico da UESC" e que, inclusive, muitas pessoas passavam várias vezes pelo local apenas para vê-las juntas. Segundo ela, demonstrações de carinho em público não são comuns na universidade, tendo ela visto apenas mais um casal homossexual expressando afetividade, além dela própria (eu mesma que trabalhei na UESC por quase 3 anos nunca vi nenhum casal *gay* se beijando e nem abraçado). Diz que se sente incomodada em ter que se esconder para beijar alguém, como acontece comumente, quando as meninas vão para o banheiro, "um lugar sujo", de acordo com ela, para poder fazer isso:

> Todo mundo sabe que você saiu pra beijar a menina, mas você não pode beijar na frente. Aí eu penso: não, tenho que beijar na frente pras pessoas entenderem que isso é normal, que eu não to fazendo nada de errado, que quando me virem fazendo não tem o direito de me julgar.

Rafaela costuma sair para se divertir nas "repúblicas" onde moram os amigos, onde é frequente "juntar um pessoal para fazer um som", quase não frequentando a vida noturna das cidades de Ilhéus e Itabuna, apenas em ocasiões quando acontece um evento cultural que a interesse, como uma vez em que a encontrei em um show de rock no Vagão[64]. Ela diz que tem a impressão de que as lésbicas são um grupo mais "alternativo", "*cult*", do que os *gay*s e os heterossexuais em geral, principalmente quanto ao estilo musical, mais legítimo. Ela diz que "É como se você se tornasse *cult* por ficar com menina, fugir à regra". Na verdade, Rafaela generaliza para as lésbicas em geral uma característica do seu grupo de amigos, onde parte deles coincide com o grupo de amigos de Isa, possuindo o mesmo estilo de vida

[64] Um espaço de frente para a praia de Olivença-BA, onde frequentemente são realizados shows de reggae, forró, xote e, eventualmente, Rock, e que é frequentado por um público mais "alternativo" e onde é comum as pessoas se comportarem mais relaxadamente, sendo comum ver pessoas fumando maconha livremente perto da praia.

desta, votados para valores e práticas culturais “alternativas” aos disseminados pela industrial cultural e pelo modelo familiar burguês.

Rafaela participa de dois movimentos políticos na UESC: o Mobiliza, há 6 meses e o Coletivo Feminista Maria Quitéria há menos tempo, pois este acabou de ser criado, sendo ela uma das fundadoras. Além disso, afirma que participa da luta homossexual de forma solitária, por meio de pesquisa, palestras e promoção de debates. Ao ser questionada sobre as razões que a levaram a participar, Rafaela relata:

> Eu acho assim... Eu não vivi muito a Universidade, a impressão que eu tenho é que estava só esperando pra poder ir embora. E, aí quando eu passei a viver a Universidade, aí você já não tem mais aquela condição de não participar. A questão... É... Aí eu falo tanto do Mobiliza quanto do Maria Quitéria, você percebe que existem pessoas que acreditam na mesma coisa que você e você se incomoda muito de não fazer nada pra alterar aquilo... É... Então... Assim... Eu acho que o que me fez participar desse grupo foi passar a viver. Enquanto eu tava em um relacionamento e eu tava lá limitada, não tinha... Eu não parava pra... Não parava pra refletir muito. Eu sabia tudo aquilo, mas eu não entendia como atuar, porque eu não conhecia pessoas que iam atuar junto comigo, então tinha essa dificuldade.

É interessante notar que há uma coincidência entre o fim do relacionamento que manteve dos 18 aos 23 anos e o início de sua participação nos movimentos estudantis. Ela afirma que quando estava namorando, o sentimento que tinha era de estar castrada, pois estar em um relacionamento acabava por impedir que ela se dedicasse por inteiro ao movimento:

> É que assim, quando você vai fazer parte de um movimento, você tem que se doar pra ele assim, você tem que se doar, você tem que disponibilizar de tempo pra aquilo, você tem que estar em grupo e aí quando você, como no meu caso, eu terminava me limitando: ‘ah, não vou pra a ocupação da greve, porque senão vou ter que dormir lá, e ai meu namorado vai ficar chateado, então não vou’. E aí quando eu estive livre, aí estive livre pra ser completa, porque ate

> então sei lá, acho que quando você esta em um relacionamento que a pessoa é diferente de você, você se castra, e eu estava assim, eu estava castrada assim, por mais que as coisas que aconteciam me incomodassem, eu não conseguia ir a diante, então essa questão de eu me sentir livre, eu me senti livre pra exercer tudo que eu tinha vontade (...) A questão da liberdade mesmo de tomar minhas decisões, que me fizeram ir pra esse caminho que eu sempre quis ir.

Quando questiono se foi o fim do relacionamento que a fez entrar no movimento estudantil ou se este influenciou na decisão de terminar o relacionamento, Rafaela articula que o relacionamento já estava desgastado quando começou a ter contato com o movimento estudantil, mas que o envolvimento político favoreceu que ela desse um fim definitivo ao relacionamento, propiciando o distanciamento necessário para que ela não voltasse com o ex-namorado (“e aí assim, o fato do meu relacionamento já estar doente, fez com que eu me aproximasse e me jogasse no movimento, e eu ter me jogado no movimento fez com que acabasse de vez o relacionamento”), até mesmo porque este não gostava do seu envolvimento em manifestações políticas, afirmando que tal coisa era para adolescente e que seria muito mais vantajoso para ela ficar em casa estudando do que perder seu tempo com esse tipo de coisa que não a levaria a lugar nenhum:

> Na verdade quando eu entrei no movimento eu estava em fim de relacionamento, eu já tinha terminado (...), mas estava naquela, talvez volte, talvez não volte, e aí eu automaticamente estava meio afastada naquela coisa de... Evitava ir *[para a cidade onde morava o ex-namorado]*, e aí participava de grupos aqui e não tinha tempo de ir pra lá, então assim, o fim de relacionamento... É ...foi assim, o fato de eu estar no movimento influenciou também em acabar de vez (...)

Deste modo, podemos perceber que a frequência às reuniões do movimento estudantil propiciou à Rafaela a confiança necessária para tomar coragem de abandonar uma relação estável (“Foi um relacionamento muito longo, todo mundo acreditava em casamento”), dentro dos padrões monogâmicos heterossexuais legitimados socialmente, mas que não a satisfazia mais, para buscar a liberdade e a autonomia que ela sentia falta para por em prática suas concepções políticas

através da militância política (“eu me senti livre pra exercer tudo que eu tinha vontade (...) A questão da liberdade mesmo de tomar minhas decisões, que me fizeram ir pra esse caminho que eu sempre quis ir”). Rafaela encontrou nas reuniões do movimento político uma linguagem a partir do qual pôde articular o incômodo que sentia ao perceber a existência de relações de dominação e opressão contra minorias políticas (raciais, culturais, étnicas, sexuais e de classe), opressão que ela própria era vítima devido a sua condição de mulher e à sua identidade sexual (“Eu sabia tudo aquilo, mas eu não entendia como atuar, porque eu não conhecia pessoas que iam atuar junto comigo, então tinha essa dificuldade”). Tal contato com o movimento estudantil se deu por meio de colegas que já participavam desses movimentos, colegas com os quais ela imediatamente se identificou e que a convidaram para frequentar as reuniões do Mobiliza.

A participação política propiciou à Rafaela o acesso a elementos teóricos (por meio de bibliografias que tratam da questão) e práticos (por meio do contato com um grupo informado com quem pode contar com apoio emocional, companhia e orientação política) que possibilitaram que ela articulasse como típicos de um grupo inteiro a opressão que a afetava, encontrando canais a partir do qual pudesse dar ensejo ao desejo que sentia de lutar em favor da implementação de uma sociedade mais justa e igualitária. Em outras palavras, Rafaela, como afirma Honneth (2003), só pôde transformar os sentimentos de desrespeito que sentia ao ser depreciada como mulher e homossexual em base motivacional de resistência coletiva porque pôde, por meio do movimento político, articulá-los como típicos de um grupo inteiro, ou seja, como algo que afeta não apenas a ela individualmente, mas também a um conjunto de indivíduos. É por meio do movimento também que encontrou reconhecimento social e valorização de sua sexualidade, elementos que lhe deram autoconfiança e autoestima para dar voz pública à sua identidade sexual através da militância política.

É assim que quando pergunto se ela sente repercussão de sua militância na universidade, Rafaela afirma que a repercussão é muito maior dentro do próprio grupo, no fortalecimento interno dos seus membros, principalmente nas mulheres que integram os movimentos, tanto o Mobiliza, quanto o Maria Quitéria:

> Fortaleceu... As meninas... A gente está muito fortalecida nesse sentido de não tolerar brincadeirinhas, de tudo que a gente ouve que incomoda a gente vai e fala, se a pessoa bota *[piadas machistas]* no *face*[65], a gente vai lá e bota 'machista, ridículo'. Coisa que a gente ia olhar e falar 'puxa vida' e não ia fazer nada, agora a gente se mostra o tempo todo, a gente fala, a gente não aceita isso. E é isso que mudou na vida da gente. Agora, das pessoas ao redor, eu ainda não senti essa alteração.

O fortalecimento de sua identidade causou transformações na forma como ela age tanto na vida pessoal, como no trabalho. Neste último caso, revela que não consegue mais cogitar a possibilidade de advogar por uma empresa, por exemplo, pois está lutando pelo trabalhador, não conseguiria se envolver com aquilo que "acha podre", deixando-a mais intolerante com o tipo de trabalho que aceitaria, na medida em que isso depende dos seus critérios de justiça social. Na vida pessoal, conta que depois que começou a participar do movimento político, também ficou mais intolerante com pessoas machistas, o que acabou levando um afastamento dos homens, na medida em que a maior parte dos que conhecem se enquadra nesta categoria: "aí quando você nota a quantidade de homens machistas e você não quer mais se relacionar com esse grupo porque tem muito machista, muita gente falando besteira. Termina não tolerando tanto brincadeiras". De acordo com ela, a universidade é um lugar onde encontra pessoas menos machistas e homofóbicas, de forma que se sente mais livre e à vontade lá do que em outros espaços públicos ("Apesar de existir todo esse machismo e homofobia dentro da UESC bastante, lá fora as pessoas são mais ignorantes"):

> Não sei se tem a ver com o grupo que ando, porque o grupo que eu ando é muito aberto pra essas questões. Eu não paro muito para analisar como é que as outras pessoas tão enxergando aquilo, às vezes eu esqueço que eu to chocando, entendeu? É tão natural onde eu to que eu não percebo muito quais são as reações, ninguém nunca me falou nada assim de ofensivo aqui na UESC diretamente, nunca me senti desrespeitada.

[65] O *Facebook* é um site de relacionamento virtual.

Assim, Rafaela diz que apesar da UESC ter “aquele ranço do coronelismo” que faz com que as pessoas em geral sejam muito acomodadas, desinteressadas, ainda assim se sente valorizada e protegida na universidade. Contudo, essa sensação se proteção advém principalmente da convivência quase exclusiva com pessoas que pensam como ela, o que a faz estar protegida dentro desse grupo do preconceito existente na própria universidade e que se apresenta ainda mais virulento fora dela. Podemos perceber que a adesão de Rafaela ao movimento estudantil representou um ponto fundamental no fortalecimento de sua identidade sexual. Por meio dele ela pode fortalecer sua autoestima e seu sentimento de respeito próprio, dando-lhe coragem para abrir mão se uma relação heterossexual aprovada socialmente, mas que se apresentava insatisfatória para ela. O contato com a bibliografia dos estudos feministas lhe trouxe novas formas de olhar a si mesma, fortalecimento sua confiança e lhe dando elementos conceituais a partir do qual se sentiu segura para se posicionar de forma afirmativa com relação à sua identidade sexual e de gênero, de modo que passou a não mais aceitar calada piadas e insinuações depreciativas de caráter sexista e homofóbica. Podemos perceber que Rafaela, neste curto espaço de tempo (aproximadamente 6 meses desde que terminou o relacionamento e entrou ativamente no movimento estudantil) passou por uma grande transformação de sua identidade, estando no momento da entrevista bastante segura e satisfeita consigo mesma.

Contudo, apesar de defender e conversar sobre a “causa *gay*” com os pais, Rafaela nunca se posicionou na primeira pessoa sobre a questão da sua própria identidade sexual, não assumindo perante eles seus próprios envolvimentos com mulheres, o que indica um medo ainda real por parte dela de sofrer uma rejeição afetiva por parte principalmente da mãe, a quem é bastante ligada emocionalmente. No entanto, visto que Rafaela parece estar bem firme em suas concepções e engajada em suas ações políticas (e também acadêmicas) e, uma vez que apresenta uma forte disposição reflexiva a respeito de si própria, tudo indica que a assunção de sua identidade sexual frente à família seja, no caso dela, algo que não tardará muito mais a ocorrer.

## Alice

Magra, morena, gestos delicados, muito bem articulada, cabelos ondulados abaixo da orelha, aos 20 anos[66], Alice diz que não gosta de se rotular, mas que se tivesse que se definir, diria que é bissexual. Gosta de dedicar seu tempo livre à literatura, música, desenho, cinema e dança e está na metade de um curso superior em Comunicação Social na UESC ("Geralmente eu leio alguma coisa, assisto muita série, filme, leio um livro, desenho, danço"). Mora com uma amiga na cidade de Itabuna desde que começou a faculdade, ao contrário de sua família que continua morando em sua cidade de origem, uma cidade média também do interior da Bahia. É filha única de pais que trabalham como administradores de empresa, seu pai tendo escolaridade média e sua mãe estando prestes a concluir o nível superior em economia. Alice me conta que sua relação com os pais sempre foi muito harmoniosa, tendo sido criada com muita liberdade e que o diálogo sempre pautou a relação entre eles, particularmente com a mãe, de quem diz ter tido abertura, desde criança, para conversar sobre qualquer assunto:

> Meus pais na verdade sempre me deram muita liberdade, entendeu? E eu nunca me achei inconsequente com a liberdade que eles me deram. Não sei se é porque eles confiaram muito em mim, por perceber que eu tava sempre contando, sempre partilhando tudo que eu vivia com eles e eles nunca me prenderam pra fazer as coisas, na verdade.

O diálogo parece constituir uma característica marcante do seu núcleo familiar, pois me diz que ele é muito presente também na relação dos pais entre si ("Eles conversam muito, sabe?"), relação que ela considera ser "muito boa", sem conflitos latentes e cujas decisões são tomadas em conjunto, depois de muita conversa. É também com muita conversa que diz ter aprendido levar seus relacionamentos. No momento da entrevista, Alice mantinha relacionamentos abertos com duas pessoas, uma moça e um rapaz. Ela conta que o rapaz veio primeiro, estando eles juntos desde que ela ingressou na faculdade e que ele também fica com outras pessoas, mas somente mulheres. Com a moça, Alice se relaciona há 8 meses e ela também fica com outros rapazes. Pergunto como foi que definiram o formato da relação que possuem e ela afirma que foi uma decisão de comum acordo entre todas as partes:

[66] Entrevista realizada em abril de 2012.

> Foi uma decisão conjunta. As coisas foram acontecendo né, ai conversando sobre relacionamento... Inclusive, até antes da gente *[ela e a moça]* começar assim a ter algo mais sério, eu percebi que a gente começava a falar muito de diferenciar desejo de amor, se ama ou se foi desejo, várias pessoas, se isso interfere no amor que você sente, aí tendo essas conversas assim, a gente foi mostrando uma pra outra que a gente tinha o mesmo pensamento, que a gente poderia tá junto e não necessariamente deixar de ficar com outras pessoas e que conhecer e ficar com essas outras pessoas não ia interferir no que a gente poderia sentir uma pela outra.

Tanto a moça quanto o rapaz sabem da existência um do outro e ela conta que este arranjo é aceito tranquilamente por todos os três e que tudo é sempre muito bem conversado para evitarem mal entendidos e complicações: “É questão de muita conversa também, de nunca deixar nada, nenhum mal-entendido; a gente ta sempre conversando, sabe?”. Acredita que tem muita sorte, pois acha que é muito difícil encontrar pessoas dispostas a manterem uma relação aberta, mas crê que tudo corra bem por estarem todos na mesma sintonia, por terem visões de mundo similares e quererem as mesmas coisas, naquele momento. Alice não analisa as pessoas a partir de generalizações baseadas em gênero, afirmando, por exemplo, que não consegue identificar diferenças entre os *gay*s e as lésbicas, pois acredita que a diferença existente “É mais da pessoa, não é questão de ser um homem *gay* ou mulher lésbica. Por exemplo, as mulheres lésbicas, elas se diferem muito, assim, entre os homens *gay*s porque eles se diferem muito”.

É assim que Alice encara a diferença entre ficar com homens e mulheres, afirmando que a diferença é de pessoa para pessoa, não conseguindo identificar, nos relacionamentos afetivos e nas relações sexuais vividas, uma característica marcante de gênero que defina uma diferença entre seus parceiros e suas parceiras. Como vimos com o Giddens na Primeira Parte, a concepção de sexualidade para Alice (da mesma forma que para Isa e Rafaela) é aquela desenvolvida apenas na modernidade, onde ela é sequestrada da reprodução e de qualquer código ou práticas tradicionais e passa a ser vista como uma qualidade dos indivíduos e de suas relações, um aspecto maleável do eu, não mais uma condição natural que ele aceita como um estado de coisas preestabelecido.

Alice acredita na indistinção valorativa entre os componentes da relação, rejeitando a demarcação de fronteiras entre os gêneros, visto que estes são

percebidos como iguais e os indivíduos de ambos os sexos são portadores dos mesmos direitos. Assim também, podemos compreender como esta concepção altera a percepção do que venha a ser a fidelidade no relacionamento para Alice: neste caso, fala-se em “lealdade” para representar a primazia nos sentimentos que unem os componentes da relação, sendo estes vínculos afetivos baseados na idiossincrasia e na liberdade de escolha que determinam a construção de uma vida em comum baseada em laços afetivos:

> Ainda que sem nenhuma sanção formal, o par reivindica a primazia diante de relações que lhe são comparativamente metonímicas, baseando nela seu funcionamento. A relação de casal é concebida como mais densa que as demais, pelo caráter mais intenso das trocas. (HEILBORN, 2004, p.120).

Esta primazia parece se dividir entre os dois relacionamentos em detrimento dos demais envolvimentos que venha a ter, embora pareça tender mais para o heterossexual, na medida em que, durante a entrevista, Alice tenha afirmado duas vezes que estava envolvida com uma menina que gostava muito, mas que “não tinham nada sério”, jamais tendo se referido assim ao rapaz. De qualquer forma, conta que suas relações são bastante igualitárias e que todas as decisões são tomadas em conjunto, sem imposição, por meio do diálogo. Alice também diz não ter uma definição rígida de papéis na prática sexual (ativa ou passiva), assim como não possui também um padrão de mulher que sempre a atraia, já tendo ficado com mulheres muito diferentes entre si, das mais femininas as mais masculinas, sendo a identificação com o/a parceiro/a o único componente fundamental em suas escolhas afetivas, reafirmando a ideia de que o diálogo e a troca mútua são fundamentais em suas relações.

> (...) quando eu geralmente fico com alguém, não são pessoas que eu não conheço, é alguém que eu já conheci há um tempo, que eu já conversei ou então que houve uma identificação. Que eu ‘poxa, que pessoa legal assim’! (...) Tem essa coisa em comum, gosta de coisas, sabe... Até às vezes pessoas diferentes assim de mim, no caso, mas que, poxa, essa pessoa é... Coisa assim de identificação mesmo.

A forma como Alice encara o relacionamento se afina ao conceito de relacionamento puro e de amor confluente, desenvolvidos por Giddens, assim como

também a maneira que compreende sua sexualidade pode ser entendida pelo conceito de sexualidade plástica. Todos esses conceitos, como analisamos com Giddens no Capítulo 3 da Primeira Parte, são crias da revolução sexual da modernidade e afetam profundamente a autoconstrução da identidade dos indivíduos na modernidade tardia.

O envolvimento de Alice com mulheres coincidiu com o início da faculdade, mas desde os 14 anos ela se sente atraída por mulheres. Ela revela que isso era motivo de muitas discussões com o ex-namorado, com quem esteve dos 15 aos 18 anos, pois era algo ainda confuso para ela e inaceitável para ele:

> É que eu não tinha certeza, assim... É como eu penso, às vezes eu sentia admiração pela pessoa, eu ficava em dúvida se eu tava achando a pessoa bonita, interessante ou se eu tinha algum tipo de interesse nela. Eu sempre fiquei um pouco nessa dúvida dos 14 em diante. Como dos 15 aos 18 eu tava namorando com uma pessoa, eu não tive nenhum relacionamento. Quando eu terminei o namoro comecei a ficar com mulheres. Desde então fiquei com mais mulheres do que homens. A descoberta foi mais ou menos isso.

Sobre a sua primeira experiência homossexual, ela revela:

> Eu gostei muito, assim. Na verdade é como se você esperasse por aquilo por muito tempo. Acho que eu precisava mesmo pra me descobrir, digamos assim, mas foi uma experiência legal também porque foi com uma amiga minha, uma pessoa que eu tinha uma relação diferente já há muito tempo, uma intimidade maior, uma ligação, pode-se dizer assim. E ai foi com ela, e eu acho que foi legal muito em parte por isso.

Ela afirma que seu desejo por mulheres sempre existiu, não tendo sido apenas uma curiosidade ou vontade de experimentar, mas que nunca houve de sua parte muito drama e dificuldade de autoaceitação (“eu nunca senti problema nenhum em me relacionar com mulheres”). Contudo, Alice relata alguns fatos significativos que indicam certas turbulências na forma serena e bem resolvida como diz viver a sua bissexualidade, principalmente no que tange à aceitação de sua família. Seus pais, de acordo com ela, sabem que se relaciona com mulheres e respeitam, apesar de nunca terem conversado sobre o assunto. Ela diz que sempre encarou seu interesse por mulheres como “uma coisa muito normal, nunca fiquei me fazendo grandes questionamentos sobre”, apesar de ter crescido com um pai que “sempre teve muito

preconceito", de acordo com ela. Mesmo crescendo com um pai bastante preconceituoso, Alice afirma: "nunca passou pela minha cabeça assim algum tipo de preconceito assim. Então eu fui sempre muito tranquila quanto a isso, não ficava pensando muito nisso e nunca me questionei muito".

Não é o objetivo deste trabalho realizar uma análise sobre a socialização familiar passada de Alice, de forma que não tenho dados empíricos capazes de explicar de que maneira ela pôde, durante sua infância e adolescência, "escapar" ao preconceito paterno e construir para si uma visão de mundo que encare tão naturalmente e sem grandes crises a própria bissexualidade. Minha análise busca compreender como sexualidade e identidade se relacionam na vida de Alice, por isso se faz importante analisar a forma como ela lida com a afirmação da sua sexualidade perante a família, uma vez que por meio desta relação podemos ter pistas de como ela lida com a questão perante si própria.

Como sabemos, também são de contradições e conflitos que se faz uma identidade. E o que chama atenção é certa tensão que Alice deixa transparecer em seu discurso sobre a forma como trata a questão da sua sexualidade com os pais. É sintomático em um relacionamento cuja trajetória tenha sido sempre marcada pelo diálogo, que algo tão significativo como a bissexualidade da filha não tenha sido conversado nunca, principalmente porque Alice demonstra se orgulhar da relação de diálogo que tem com os pais, até mesmo por ser a capacidade comunicativa uma parte fundamental da construção de sua identidade. Contudo, existe um medo por parte dela em tocar diretamente no assunto, que é justificado por ela pelo fato dos pais ainda serem muito ligados ao seu ex-namorado, de maneira que ela teme que não aceitem qualquer novo envolvimento afetivo seu, segundo ela, independente deste ser com homem ou com mulher. Seja como for, há uma interdição na relação dela com os pais no que tange aos seus envolvimentos afetivos, esta interdição indica um ponto de tensão significativo. Se de fato os pais de Alice têm conhecimento de seus envolvimentos afetivos com mulheres, eles não encaram isso de forma descomplicada ou já teria conversado sobre o assunto, tendo em vista sua propensão às trocas comunicativas.

> Alice: Eu conversava muito com ele antes mesmo de ficar com garotos, às vezes eu percebia assim alguma atitude dele assim, eu ficava tentando mudar, conversar tanto que hoje eu acho que ele

> mudou muito. Quando eu vi ele brigar com o amigo porque chamou o outro de viadinho, eu fiquei super feliz, nossa foi um progresso! E ele eu não cheguei a falar assim, 'pai to ficando com mulheres'. Mas ele chegou a vim aqui no período em que eu estava com a garota, então ele conheceu essa pessoa, ele viu que eu fui dormir na casa dela, então ele sabia, mas ele não chegou a falar comigo 'vamo sentar e conversa sobre isso'. Nem eu procurei.
>
> Entrevistadora: E sua mãe?
>
> Alice: Minha mãe também a mesma coisa. Acho que ela inclusive é que deve conversar mais com ele, assim.
>
> Entrevistadora: Mas eles sabem então?
>
> Alice: Sabem, sabem.
>
> Entrevistadora: Mas também vocês não falam sobre isso?
>
> Alice: Não falamos, mas respeitam. Eu tenho problema com meus pais no sentido de que eles são muito apegados ainda ao meu ex-namorado, tipo, já tem dois, três anos que a gente terminou e é como se eles não conseguissem esquecer, entendeu? Qualquer pessoa, homem ou mulher, eu sei que eu teria um certo problema de namorar. Aí eu sempre fico com receio de falar com eles sobre tanto sendo mulher como sendo homem.

Não tendo tido influência religiosa familiar, umas vez que seus pais católicos do tipo não-praticante, nunca impuseram a ela a obrigação de seguir e frequentar nenhum culto religioso, aos 15 anos Alice passa a buscar um envolvimento religioso. Se identificou com o Espiritismo, cujas reuniões chegou a frequentar durante um ano, mas que acabou parando, segundo ela, "por preguiça" de ir as reuniões, mas diz que pensa em voltar ("não me digo espírita porque eu imagino que pra se dizer espírita tem que ter um estudo maior sobre. Mas se eu pudesse me inclinar pra alguma religião, eu dizia Espiritismo"). O Espiritismo é uma religião que não possui em sua doutrina condenação expressa a homossexualidade, tendo inclusive alguns livros psicografados pelo médium Chico Xavier – um das figuras mais importantes desta doutrina – indicações de respeito e aceitação aos homossexuais. Alice diz saber que o Espiritismo não condena a homossexualidade e é por ser uma religião "mais aberta" o motivo de ter se identificado, pois não viu naquela doutrina religiosa algo que contradissesse seus valores, cuja inclinação se direciona para a aceitação da diferença e da diversidade. O fato dela não ter crescido em uma socialização

familiar religiosa que advogasse expressamente contra a homossexualidade é um ponto que contribui para a forma tranquila com que encarou seu primeiro envolvimento homossexual.

Alice não pensa em se casar, mas acha que no futuro esse desejo pode surgir e que não teria problema algum se ele se direcionasse em favor da união com uma mulher (“eu acredito que eu vou querer ter uma relação fechada, mas não é o que eu gostaria pra agora”), algo que diz encarar natural e descomplicadamente. Também se manifesta a favor do casamento *gay* (“Poxa todo mundo pode, é questão de direito mesmo. Assim, um casal heterossexual pode, um casal homossexual pode também perfeitamente se casar”) e da adoção de crianças por casais homossexuais (“eu acho que é possível, têm exemplos possíveis que a criança cresce sem problemas nenhum quanto a isso”), dizendo até mesmo que teria filhos com uma mulher. Ela costuma expressar suas concepções políticas em manifestações públicas, apesar de não se dizer militante. A despeito de conhecer muitas pessoas militantes políticos, afirma que ela própria não milita ativamente em nenhum movimento político, embora participe de manifestações em favor de diversas minorias (“É, já fui em alguns *[movimentos políticos]*... Por exemplo, assim, apareço em alguns lugares, mas nunca to ali ativa frequentando”), tendo eu mesma a visto em manifestações de apoio à greve dos professores das universidades estaduais baianas, na Marcha das Vadias e na Parada *Gay*, nas cidades de Ilhéus e Itabuna.

Seguindo esta mesma linha, afirma não ter qualquer problema em manifestar publicamente seus afetos com mulheres: “Ah não, eu já fiquei com pessoas em público, fico tranquilamente sem ter nenhum problema. Não tem inconveniente”, fato que pude observar em uma das visitas ao Bar da Tia, onde em uma ocasião, vi Alice trocar um beijo na boca com outra moça. Apesar deste episódio, ela conta que não tem muito conhecimento da vida *gay* de Itabuna, já que não costuma ir aos lugares onde os homossexuais se encontram, como as boates que ocorrem sazonalmente em Itabuna, o Bar da Tia – onde foi pouquíssimas vezes –, os shows no Vagão e nem mesmo costuma ir às festas particulares organizadas por alguns colegas da universidade, a maioria *gay*.

Apesar de estar, segundo ela, “por fora” destes acontecimentos, diz que percebe a existência de uma rede de informações muito forte sobre o “mundo *gay*”,

pois sempre ouve os colegas comentando uns sobre os outros, de forma que ela acaba sabendo coisas de pessoas que ela nem conhece, ou só conhece muito superficialmente, unindo todos em uma "rede de fofocas": "É uma sensação estranha na verdade que eu senti assim como se todo mundo soubesse de todo mundo assim sem se conhecer". Alice não sabe se isso é uma característica da região, pois não conhece a "realidade *gay*" de outra cidade, visto que foi em Itabuna que começou a se relacionar com mulheres e a conviver mais intensamente com homossexuais, mas aposta ser esta uma particularidade daquela região: "Não sei, acho que é um lugar pequeno também, geralmente os pontos de encontro são os mesmos, as festas também são sempre as mesmas, as pessoas estão sempre nos mesmos lugares".

Por conseguinte, parece que Alice se relaciona com mulheres, mas não vivencia e não participa dos ambientes e das festas que movimentam o "mundo *gay*" da região de Ilhéus e Itabuna. Não costuma frequentar nem mesmo os lugares não-*gay*s da cidade onde mora, dividindo todo o seu tempo entre a universidade e a sua casa: "eu quase não saio, tá terrível assim, eu fico mais dentro de casa. Não tem muita opção, então eu fico". Creio ser por conta dessa vida social pouco ativa que Alice não tenha enfrentado situações difíceis de preconceito e possa dizer, como me disse, que sua vida é tranquila:

> Assim, eu falo pela minha experiência: posso dizer que é tranquilo. Mas a gente sabe que pra muita gente não é assim. Eu penso que num é... Embora a gente pense assim 'ah ta tudo mais fácil, hoje as pessoas estão muito mais tranquilas quanto a isso', mas tem muita gente ainda que não tá. Eu lembro que eu passei por uma situação engraçada, eu tava com três amigas lésbicas e tavam assim três rapazes olhando feio assim pra gente que deixou a gente com medo. Então às vezes que fico pensando assim, que isso vai tá em todo lugar, mas acho que essa dificuldade de tá sempre com medo, medo seja de alguém te agredir, seja de na família ninguém te aceitar, mesmo que hoje a gente pense 'ah não, as coisas estão muito mais tranquilas hoje', eu acho que isso de ficar com medo é sempre chato.

Uma vez que não mora com seus pais, mas com uma amiga que aceita tranquilamente seus envolvimentos com mulheres, Alice pode usufruir do seu ambiente doméstico despreocupadamente para viver seus relacionamentos, estando normalmente protegida de situações de risco, como as que cotidianamente se

expõem os jovens homossexuais que, por morarem com a família, em geral não dispõem da mesma privacidade e segurança que Alice, até mesmo porque ainda são muito raros os ambientes públicos onde demonstrações públicas de afeto entre homossexuais são encaradas com naturalidade e respeito, principalmente do interior do país. Mesmo assim, apenas por andar nas ruas com um casal de lésbicas que demonstrava uma intimidade e cumplicidade que "entregou" sua situação de casal *gay* – ainda que não estivessem se beijando ou mesmo explicitando verbalmente este fato – Alice sentiu na pele a animosidade que a homossexualidade desperta em grande parte das pessoas, correndo o risco real de ser agredida não apenas simbolicamente, mas também fisicamente. Além disso, sua condição de homossexual "tranquila" também pode ser facilitada pela distância geográfica que se estabelece entre ela e o restante de sua família, visto que, estando longe dos olhos dos familiares, não precisa se preocupar com a presença rotineira deles em sua vida, podendo viver tranquilamente suas relações homossexuais, com o sossego de saber que ninguém estará por perto para ver com quem anda e nem para onde vai.

Assim, os seus relacionamentos afetivos são vividos em total distanciamento com a família. Suas participações em manifestações públicas não "entregam" sua condição de bissexual, visto que não se restringem a reivindicação dos direito apenas dessa minoria, mas também aparecem na defesa dos direitos de outras minorias, como de mulheres, dos movimentos de trabalhadores e em favor da democracia. Ainda que tenha se exposto em um lugar *gay* – o Bar da Tia – e que tenha amigos bissexuais ou *gays*, nada disso depõe claramente sobre sua orientação sexual, não sendo tão óbvio assim aferir tal coisa de suas relações de amizade e comportamento. Em sua rede social virtual não há qualquer fato que indique sua relação homossexual, o que não ocorre no caso de seu envolvimento heterossexual: pude encontrar em seu perfil virtual, duas fotos com o namorado, uma apenas dele e outra do casal se beijando. Este fato é bastante significativo, visto não haver outras fotos de Alice com outros rapazes ou moças demonstrando qualquer intimidade, com exceção destas. Diante destes fatos, creio que a homossexualidade de Alice encontra possibilidade de ser vivida com maior liberdade, pontuada por demonstrações públicas de afeto, sem os constrangimentos de ter que se deparar com familiares e ter que assumir para eles claramente seus envolvimentos com mulheres e sem o estigma social de "sapatão", uma vez que não

carrega em si os estereótipos sociais necessários a atribuição deste estigma (comportamento “masculinizado”, vestimentas “masculinas”, assiduidade a lugares e companhias *gays*, circulação pública frequente com companheiras), contribuindo também para isso o fato de manter uma relação heterossexual há mais de 2 anos.

Alice afirma que não gosta de se rotular, nem mesmo o termo “bissexual” a agrada muito, mesmo sendo este termo muitas vezes utilizado por aqueles que querem fugir às categorias mais rígidas, como homossexual e heterossexual: “Eu não me rotulo, mas se eu fosse dizer, diria bissexual”. Sua opção por não definir de forma estável sua sexualidade se relaciona à sua identificação com um estilo de vida centrado na aquisição de capital cultural, pelo gosto pela arte, literatura, cinema e dança e, consequentemente, pela valorização do expressivismo[67] e da

[67] A especificidade da modernidade Ocidental é objeto da análise do filósofo canadense Charles Taylor. Ele tem como meta em seu livro As Fontes do *Self* (1997) definir a identidade da modernidade, descrevendo sua gênese e desenvolvimento, buscando mostrar de que maneira se deu a construção de um *self* histórico singular ao ocidente. Ele nos revela como a formação do *self* moderno se deu a partir de uma grande mudança de mentalidade, uma total reconstrução da topografia moral. Essa nova topografia moral tem como princípios fundamentais o princípio da “interioridade” e o princípio da “afirmação da vida cotidiana”. Interioridade deve ser compreendida como a noção de que somos seres dotados de profundezas interiores inesgotáveis, o que faz com que a autoexploração individual faça parte da identidade do individuo moderno. O princípio da interioridade se divide em dois outros princípios antagônicos, a ideia de “*self* pontual” e de “expressivismo”. A noção de *self* pontual será acabada com Locke, pois é ele quem vai sistematizar o novo sujeito moral como independente e autorresponsável, livre da autoridade local e do costume, remodelável por meio da ação disciplinada. Esse novo ideal de sujeito traz consigo o desenvolvimento de novas instituições que lhe assegurarão disciplina e controle. Taylor nos mostra, assim, como uma mudança de mentalidade leva a uma correspondente mudança de instituições. Esse ponto é fundamental, já que prova a objetividade das ideias, uma vez que tomam corpo em instituições que as sustentam e só sobrevivem e são eficazes quando corporificadas em práticas sociais.
Taylor afirma que a nova noção de mundo baseada na hierarquia social fundada na noção de *self* pontual, ou seja, na nova noção de ser humano como ser capaz de se autocontrolar, de agir racionalmente, pensar prospectivamente, se automodelar e ter no trabalho produtivo como fundamento de sua autoestima, passa a ser consagrada politicamente sobre a forma de direitos subjetivos universalizados. Essa é noção que Taylor denomina de “dignidade”, ou seja, o *self* pontual expandido de maneira igualitária para todos os indivíduos sob a forma de direitos. Essa noção de dignidade que pressupõe igualdade entre todos os indivíduos, vai de encontro ao princípio baseado na honra, que pressupõe privilégio e distinção.
Entretanto, o *self* moderno não é formado apenas pelo princípio da dignidade. Ele se fundamenta em uma ambigüidade constituída pela oposição entre *self* pontual e expressivismo. Este último se forma na concepção de particularidade de cada indivíduo, do que ele possui de único e original. Este princípio baseia-se na natureza como fonte de moralidade e significado. Assim como na noção de dignidade do *self* pontual, o indivíduo vai buscar em seu interior a fonte da moralidade. É por se referir a uma interioridade única e individual, que a normatividade que daí se origina tem um caráter tão forte, percebido como obrigatório por aqueles que vivem sob seu amparo. Contudo, para que esse caráter normativo adquira tamanha força, Taylor afirma que foi necessária a revolução que rebatizou paixões em sentimentos. Com esta redefinição, a natureza interna deixa de ser vista negativamente como campo das paixões incontroláveis, para ser encarada como algo positivo, graças a “fusão do sensual e sentimental com o espiritual, em que é o aspecto sensual e sentimental que passa a ter a proeminência” (p. SOUZA, 2003, p.33). Assim, cria-se uma novidade radical: com a

experimentação do eu como fonte de sentido para a sua vida. Alice possui uma forte disposição estética, que é capacidade de considerar em si mesmas e por elas mesmas, em sua forma e não em sua função, não só as obras de arte legítimas, mas todas as coisas do mundo. Esta disposição estética a faz buscar uma "estilização da vida", que compreende o primado conferido à forma sobre a função, que conduz à denegação da função (BOURDIEU, 2007, p. 168). Assim, como essa pesquisa não tem intenções de fazer uma análise da socialização familiar de Alice, não sou capaz de apontar a gênese das suas disposições estéticas, mas como seus pais são funcionários médios do setor administrativo, sua posição nas camadas médias tente a indicar a presença do que Bourdieu chama de "boa vontade cultural", que é a reverência e boa vontade que demonstram sempre na aquisição do capital cultural, uma vez que é por meio deste que alcançaram inserção no mercado de trabalho. Desta forma, foi provavelmente por meio do acesso ao capital cultural que Alice desenvolveu suas concepções de mundo tão abertas à experimentação do próprio eu, flexibilizando seus valores e seu próprio corpo para além do papel feminino tradicional, permitindo-se relacionar-se com homens e mulheres, inclusive em uma relação aberta com ambos, simultaneamente.

Fruto de uma vivência familiar com pais interessados em estabelecer uma relação dialógica e mais horizontal com a filha, pautada, como vimos com Giddens, na aceitação da dependência afetiva do outro e no desejo de construir um diálogo e um compromisso baseado nesta entrega igualitária, Alice pôde construir autoconfiança e uma vivência bem sucedida da intimidade, visto ser essa última "uma questão de comunicação emocional, com os outros e consigo mesmo, em um contexto de igualdade interpessoal." (GIDDENS, 1993, p.146). Além disso, acredito que o capital cultural adquirido autodidatamente a partir de seu interesse pela literatura e pelas artes em geral, assim como pelo convívio propiciado, pelo acesso à universidade pública e, por meio dela, a colegas com interesses e visões de mundo

---

ajuda de nossos sentimentos, podemos agora julgar o que é certo ou errado, ou seja, a "moralidade passa a ter de certo modo uma voz interna" (SOUZA, 2003, p. 33), rompendo com a ideia de que devemos nos distanciar e adotar uma postura calculadora e instrumental para sermos capazes de julgar corretamente. Taylor afirma que as duas formas de interioridade, *self* pontual e expressivismo, são rivais e se excluem mutuamente enquanto tipos puros, apesar da regra empírica ser o compromisso e a interpenetração. Exercer uma forma de maneira consequente é abdicar da outra. O sujeito moderno que reconhece as duas fontes está, portanto, constitutivamente em tensão. (SOUZA, 2003, p. 34).

similares a sua, favoreceram uma vivência pouco traumática da sexualidade, na medida em que ela foi abarcada no projeto reflexivo do eu, e suportada pelo acesso a discursos mais abertos à experimentação da sexualidade, assim como à liberdade de exercê-la (devido à distância da casa paterna) sem coação direta da família (“Na verdade eu fui me descobri quando eu vim pra cá, morar sozinha aqui, porque ai tudo muda, né, você vem morar... Morar com seus pais é outra vida”).

Alice constrói sua identidade e seu estilo de vida a partir basicamente da busca pelo expressivismo, pela estilização da vida, da procura reflexiva por si mesma, pelo recolhimento na sua intimidade e é por isso que sua esfera lúdica é quase que restrita ao lar, saindo apenas eventualmente para eventos culturais. É na esfera doméstica que Alice encontra com seus amores, com seus amigos, com suas leituras e, por meio deles, consigo mesma. Sua identidade é construída muito mais por essas questões do que a partir de um estilo de vida baseado na afirmação de uma identidade homossexual, por exemplo, de forma que não têm interesse em buscar o convívio em lugares *gays* e nem a militância política organizada, sendo a escolha dos amigos determinada pelo compartilhamento de valores e não simplesmente pela condição homossexual em si. Sobre a sua participação política, Alice diz que “aparece em alguns lugares”, mas que “nunca está ali ativa frequentando”. Ou seja, se interessa pelos movimentos políticos, acredita na sua importância para a transformação social, participa eventualmente, mas não estabelece laços de compromisso com nenhum deles. Alice *está* nesses lugares, não *é* efetivamente de nenhum deles.

Entretanto, apesar de possuir valores e comportamentos bastante questionadores dos papéis tradicionais de gênero, é por viver um estilo de vida deveras protegido dos olhares do “público” – porque quase que restrito á intimidade de seu lar, ao seu “mundo” próprio, aberto a poucas pessoas e distante também dos olhares e do conhecimento da família, mas garantido por ela – que Alice pode viver com “tranquilidade” seus envolvimentos amorosos, podendo ainda adiar a assunção de sua identidade sexual perante a família, um “confronto” que lhe desperta temor e que, devido à liberdade e independência que seu estilo de vida atual lhe permite gozar, ela prefere adiar para um futuro que talvez ela nunca encontre “necessidade” de chegar.

**Júlia**

Alta, branca, cabelos castanhos abaixo dos ombros e jeito reservado, aos 21 anos[68], Júlia está cursando os períodos finais do curso de Comunicação Social na UESC. Seu pai é técnico em telecomunicações e sua mãe é autônoma, trabalha com venda de cosméticos, ambos possuem o ensino médio completo. Júlia mora com eles e o irmão adolescente na cidade de Itabuna. Possui ainda uma irmã mais velha que reside em outro estado desde os 18 anos, quando saiu de casa para viver com a avó por conta de uma briga que teve com o pai e que Júlia até hoje não sabe o motivo. Mas desconfia que possa ter a ver com o fato de ela ser lésbica, algo que só veio assumir para a família há dois anos, mas que Júlia já tem conhecimento muito antes disso. Atualmente, conta que os pais lidam bem com a homossexualidade da irmã, embora prefiram não revelar o fato para as demais pessoas:

> Eu acho que o problema maior da minha mãe não é nem ela aceitar, é que os outros aceitem. Porque ela não fala com as outras pessoas da minha irmã e um dia minha tia chegou lá, aí: 'E a Mariá, já casou?' Aí ela: 'Não, ela não quer saber dessas coisas não'. Mas não fala que ela é casada com uma mulher e...
> (...) Dentro de casa ela se dá super bem com a nora dela. Ela sai e se dá até melhor do que com minha irmã.

Júlia se identifica como bissexual, embora afirme que, no momento, não se veja como "bi" devido ao fato de estar em uma relação monogâmica com outra mulher: "por eu estar num relacionamento fechado, eu não vejo essa perspectiva de me relacionar nem com outra mulher, nem com outro homem". Não sente necessidade de enquadrar sua sexualidade em uma definição rígida e conta que se declara bissexual porque acaba sentindo a necessidade, no dia a dia, de dar alguma definição para as pessoas. Diz ainda que se sente muito incomodada quando alguém questiona a sua identidade sexual:

> Eu não ficaria assim me enquadrando muito, mas acaba que você vê a necessidade de falar... As pessoas: 'Você é o quê? Bi? Lésbica?' 'Bi, mas... Enfim'. Aí vem alguém e fala: 'Ah, mas você

[68] Entrevista realizada em fevereiro de 2012.

> não é bi, você é lésbica porque você namora com uma menina.' Mas se eu estou falando pras pessoas 'eu sou bi'! 'Você sabe mais do que eu? Não sabia!'

Júlia defende o direito das pessoas se identificarem e exercerem a sexualidade delas da maneiras que melhor lhes aprouver, reivindicando o respeito à identidade do outro: "Eu acho que tanto a mulher que veste como homem quanto o homem que veste como mulher, acho que é uma questão da sexualidade um pouco além, que vai pra questão de identificação". E que nunca se colocaria contrária ao direito que as pessoas têm de se identificarem com qualquer gênero, o que indica que Júlia possui um conjunto de valores bastante aberto no que tange à aceitação da diversidade e o respeito à diferença. Segundo ela, seus valores são bem diferentes dos valores de seus pais, pessoas bem tradicionais, e acredita que foi de forma muito independente que adquiriu suas concepções de mundo: "Acho que meus pais não foram presentes. Eu durante muito tempo fui criada com babá e depois eu me eduquei, eu acho. Fui autossuficiente".

No que se refere à educação religiosa, Júlia afirma que seus pais não impuseram nenhum conjunto de dogmas religiosos aos filhos. Seu pai vem de família evangélica, enquanto sua mãe é de família católica, bastante atuante na igreja. Lembra que os pais sempre frequentaram a Igreja, e em cada época eles alternam entre a igreja católica e a evangélica, mas que ficaram uns anos sem frequentar quando ela tinha por volta de 9 anos. Aos 14 anos, ela decidiu por conta própria frequentar o culto evangélico, onde permaneceu por 2 anos, até decidir sair, também por iniciativa própria. Atualmente, afirma que não se identifica com nenhuma religião e não acha que deve seguir uma em particular, preferindo manter-se livre para "cada dia estar de uma forma", tal como os pais. Júlia afirma não ter tido nenhum sofrimento proveniente de uma dificuldade de autoaceitação de sua bissexualidade provocado por conflitos religiosos, principalmente porque deixou de se identificar com a religião evangélica muito antes de se apaixonar por uma mulher e deixar de compreender a si mesma como heterossexual.

Isso ocorreu há um ano e meio atrás, quando, para sua surpresa, uma amiga se declarou apaixonada por ela:

> Nem passava pela minha cabeça, até que um dia, conversando com uma amiga minha, ela se declarou pra mim. E eu aceitei

> naturalmente. Minha irmã é lésbica, é casada hoje e pra mim eu já convivia com aquilo, mas não me via. Mas também nunca criei: 'Ai, nunca vou fazer isso!'. No momento que surgiu, despertou algo...

Júlia acredita que o fato de ter tido que ajudar a família a aceitar a homossexualidade da irmã tenha favorecido que ela encarasse o próprio interesse por mulheres de uma maneira despreocupada e espontânea: "Como se fosse a coisa mais natural. Na época eu namorava *[um rapaz]*, terminei meu namoro...". Contudo, se ela lidou tranquilamente com a homossexualidade da irmã, o contrário não aconteceu. Júlia deixa transparecer a decepção que sofreu com a irmã, pois, mesmo tendo sempre defendido e buscado fazer com que os pais aceitassem a sua orientação sexual, quando contou para ela que estava namorando uma mulher, a irmã não se mostrou favorável:

> Eu tive que tentar fazer com que meus pais aceitassem minha irmã. Hoje em dia eles aceitam, ela vem pra cá, mas eles não sabem de mim. Eu ajudei minha irmã e ela não aceitou. (...) Falou: 'Você está louca!? Se minha mãe descobre, vai falar que foi minha culpa!'

Depois que contou para a irmã que estava namorando uma mulher, a irmã se afastou dela: "Depois que eu contei que estava ficando com meninas ela também não gostou. Ela se afastou um pouco de mim. A gente estava se aproximando, porque a gente não era muito ligada". Sua irmã a aconselhou a não contar para os pais, algo que Júlia revela não ter tido coragem de fazer ainda, porém, embora se sinta muito incomodada em não falar, diz que ainda não teve coragem para tanto. Ela afirma que se pudesse mudar alguma coisa em si mesma, seria exatamente neste sentido de, em suas próprias palavras, "ter mais comprometimento", "de chegar para meus pais e conversar sobre isso. Fico adiando, botando metas... 'Quando eu sair de casa eu falo pra eles'".

Júlia adia o momento da assunção de sua identidade sexual para os pais por medo da forma que irão reagir, pois acha que será um choque para eles quando souberem:

> Eu tenho um lema que é não mentir. Eu falo que fico omitindo pra ela *[mãe]* depois não vir falar 'Ah, você mentiu pra mim', 'Não, eu não escondi, somente não falei'.
>
> (...) Eu tenho por mim que se eles perguntarem eu vou falar, mas não sei se vou ter coragem.
>
> (...) eles já aceitam minha irmã, é obrigação deles me aceitarem também. Mas eu não sei como seria porque pra minha mãe eu seria como uma esperança... Eu sou a esperança dela. Ela fica falando: 'Ah, a Mariá não vai me dar netos'. Acho que pra ela... Ela ficaria arrasada.

A forma espontânea e descomplicada como Júlia encarou a revelação da amiga de que estava apaixonada por ela, assim como naturalmente aceitou o fato de estar correspondendo a tal sentimento e o imediato início de uma relação homossexual, tem a ver, segundo reflexões dela própria, com o seu envolvimento na campanha com os pais em favor da aceitação da homossexualidade da irmã, além da sua participação no movimento estudantil. Júlia milita há dois anos na ENECOS (Executiva Nacional de Estudantes de Comunicação Social) e acredita que vem de sua participação neste movimento estudantil grande responsabilidade na transformação do seu olhar em favor de uma relação de naturalidade com relação à homossexualidade:

> (...) Mas acho que por eu já conviver, ter amigos... Nunca tive problemas também. E é também por estar nesses grupos, né? Na ENECOS, em pesquisa, estudando.
>
> (...) Então, a ENECOS, a gente milita na ENECOS a partir do CA, o Centro Acadêmico. E a ENECOS hoje é mais questão de grupos de estudo, e aí tem os encontros, encontro nacional e encontro regional, onde a gente faz trocas com todas as universidades, primeiro no regional e depois no nacional e a gente traz coisas pra dentro da universidade.
>
> (...) Discussões, né? Geradas a partir dos grupos de estudos e trabalhos, que aí a gente tem o grupo de combate às opressões, movimento de base, cultura popular e qualidade de formação do comunicador. E o momento que ficou no ano passado – cada ano a ENECOS tem um tema – e ano passado foi combate às opressões e a partir do (...) combate às opressões gerou um grupo de estudos que foi o Coletivo de Mulheres e agora vai surgir o coletivo de

> negros e negras (...) Porque a ENECOS é uma luta contra a hegemonia, né? Contra a comunicação hegemônica.
>
> (...) estando na ENECOS você passa a lidar muito com isso *[homossexualidade]*, porque é bem aberto. E aí, quando eu me descobri, na questão da sexualidade, eu já estava dentro da ENECOS, já estava lidando com isso. Então as duas coisas foram abrindo.

Júlia já estava há 6 meses participando da ENECOS quando começou seu primeiro relacionamento homossexual, que durou 10 meses. Atualmente Júlia está namorando pela segunda vez uma mulher e essa segunda relação já dura 3 meses. Ela articula que, além das novas possibilidades de formação profissional que a experiência neste movimento estudantil lhe proporcionou ("Porque eu entrei no curso achando que eu sairia um profissional padrão, do jeito que o mercado quer. Ia me formar praquilo, aprender o que o mercado pede. E hoje não. Hoje eu aprendi que posso ser aquilo que eu quero, questionar estudando"), ela também aprendeu a pensar coletivamente, passou a ser mais crítica e mais preocupada com questões sociais: "A forma de enxergar o próximo. Não pensar no meu mundo como eu, minha família, eu e os meus amigos, mas pensar que a sociedade é uma coisa muito maior". E, para Júlia, é muito evidente que o olhar crítico que possui hoje, um olhar voltado para o questionamento das desigualdades sociais, culturais, econômicas, étnicas, raciais e de gênero não foi construído pelo ensino formal da universidade, mas pela experiência que a sua participação neste movimento estudantil propiciou:

> Não, foi a entrada na ENECOS que... A entrada na ENECOS porque a entrada na UESC foi um segmento do ensino médio, eu estava lidando com a mesma coisa. O professor passando assunto, eu lendo, aprendendo e reproduzindo, lendo, aprendendo e reproduzindo.
>
> (...) na ENECOS você sente você discutindo, você sente você dentro de uma universidade.

É desta maneira que identifica estar a maior parte de seus colegas: reproduzindo sem questionar o conteúdo que lhe é ensinado e pensando unicamente em seus próprios interesses. E talvez tenha sido devido **à** influência dos pais que Júlia tenha ido buscar na universidade a participação no movimento estudantil. Ela conta que já no ensino fundamental ela fez parte da Juventude do PT e lembra que desde criança costumava acompanhar o pai nos eventos do sindicato de sua categoria profissional, do qual ele sempre fez parte. A própria mãe sempre esteve envolvida em algum tipo de causa social, seja por meio de ONG, seja organizando ou participando de algum projeto de ajuda social independente. Assim, foi por vontade própria que Júlia começou a participar da ENECOS; ela conta que ouviu uma colega de curso falar sobre o movimento, foi se informar sobre e logo depois entrou para o movimento. Ela também participou do Mobiliza durante a greve de 2011[69], mas conta que saiu porque percebeu que não conseguiria se dedicar a dois movimentos estudantis ao mesmo tempo:

> Participei um tempo curto porque logo eu percebi que não dá para construir movimento diário e movimento geral. Não é possível, você tem que priorizar alguma coisa. E aqui na UESC o movimento diário da gente está muito deficiente aí eu tive que sair. Mas eu achei muito importante pro momento da greve. Eu achei importante estar ali participando dos atos, estar ali fazendo as leituras com o pessoal, indo lá pra aula e depois eu vi que não daria para conciliar quando o momento que é greve acabou e que seria o momento de formar um coletivo de movimento geral. Pra mim, não daria.

Mas mesmo estando engajada nestes movimentos, Júlia não sente que eles possuam muita repercussão dentro da universidade. A mudança é muito pouca, afirma ela, pois são poucos os que se interessam em participar. Ela acha que a UESC é uma instituição que abre muito pouco espaço de discussão e debate para os alunos, que os possibilite questionar os valores tradicionais que perpassam a vida de toda a região. Para Júlia, a UESC apenas reproduz os valores tradicionais da sociedade: “E acaba produzindo dentro da UESC, onde deveria ser um ambiente

[69]A greve na UESC começou no dia 08/04/11 e terminou no dia 20/06/11. Fonte: < http://www.adusc.org/professores-da-UESC-decidem-finalizar-a-greve-apos-a-assinatura-do-acordo-com-o-governo/> Acesso em: 24 de setembro de 2013.

aberto, né, uma universidade. E a universidade vive todos esses valores da sociedade tradicional". Ela cita como exemplo dessa posição não-crítica da UESC a ocorrência semanal de missa dentro de uma das salas de aula, durante o período do almoço, com a participação de funcionários que, inclusive, param o trabalho para participar do ritual religioso. E, segundo ela, tal espaço só é cedido porque o culto é da doutrina católica e duvida que se fosse uma religião afro o mesmo espaço teria sido cedido.

Desde que se viu como bissexual Júlia revela que começou a "enxergar as coisas de forma mais aberta", passou a estudar mais e a querer se informar melhor sobre as relações sociais e de poder de forma geral e não apenas sobre homossexualidade: "eu vivia numa coisa mais fechada, não em relação à homossexualidade, mas em relação a outros assuntos também. Abriu as portas para uma visão de mundo, eu acho". Atualmente, sua concepção sobre a homossexualidade não se prende ao debate sobre normalidade ou anormalidade, mas pensa que este deve se direcionar a uma questão de luta política:

> Acho que hoje em dia penso mais como uma questão de luta. Quando penso na homossexualidade penso como categoria.
>
> (...) Pra mim, eu vejo como... Assim, eu definiria os homossexuais de hoje da mesma forma que eu dividiria os trabalhadores de hoje. Porque eu acho que... Não é questão de escolha, mas de conquista, de lugar, porque eu acho que só falta isso. Porque seria como qualquer outra pessoa.

Seu olhar sobre a situação da mulher na região onde vive é de denúncia aos valores patriarcais que percebe serem ainda bastante fortes na região. Júlia acha que inda existe muita opressão e preconceito contra a mulher e que esta está longe de possuir o espaço, a valorização e a visibilidade que os homens historicamente possuem:

> Eu vejo a mulher aqui na região muito oprimida ainda. Eu acho que os valores aqui da região é valor da época do coronelismo, é

> tradicional. Você não vê uma mulher se destacando muito aqui na região. Você não tem uma imagem: 'Olha aquela mulher que conseguiu isso.' Não vê uma imagem bacana, tipo uma escritora na região, uma bem falada. Então, você vê uma imagem bem apagada da mulher, a memória da mulher é bem apagada.

"E quanto à mulher lésbica?", pergunto. Júlia é taxativa ao responder: "Mais apagado ainda. Algo mais obscuro", "Pior do que ser mulher é ser mulher lésbica aqui na região". Para ela, as lésbicas não possuem visibilidade nenhuma; elas se escondem muito mais do que os homens homossexuais: "acho que fica uma coisa mais obscura, tentando negar aquilo". Júlia cita a própria irmã como um exemplo disso. Segundo ela, todo mundo do grupo de amigos com quem a irmã andava se mantém "escondido", não se assumiram enquanto homossexuais, tendo sido este o conselho que esta lhe deu quando contou que estava namorando outra mulher: manter em segredo o seu relacionamento, continuar "no armário".

Contudo, apesar de ainda não ter tido coragem de conversar com os pais, Júlia não compartilha com a irmã a mesma opinião sobre a questão da assunção pública da homossexualidade. Júlia argumenta que não acha necessário ficar afirmando para todo mundo, o tempo todo, sua orientação sexual, mas acha que "você tem que ter sua postura e não ficar negando aquilo". Para ela, isso significa não precisa propagar aos quatro ventos a sua identidade sexual, mas lidar com ela com a mesma naturalidade com a qual uma pessoa heterossexual lida, sem encarar a homossexualidade como se fosse um tabu. É por isso que, mesmo ainda não tendo conversado com a família sobre as suas relações homossexuais, Júlia afirma que não deixa de demonstrar carinho pela namorada em público. Costuma andar de mãos dadas com ela pela universidade, abraçar e eventualmente até dar "selinhos", mesmo sabendo que pode haver amigos de sua mãe por perto: "eu não gosto disso de estar beijando, essas coisas, mas eu sempre ando de mãos dadas, abraçada. Mas se eu sentir vontade de beijar ela, eu vou beijar. Onde tiver". Júlia não gosta muito do que ela chama de segregação entre lugares *gays* e lugares heterossexuais. E o que ocorre, segundo ela, é que na região onde mora, essa segregação é muito forte:

> Acho que aqui em Ilhéus-Itabuna as coisas ainda são muito escondidas. As pessoas se escondem em guetos. Vamos parar para analisar: em Itabuna tem o Bar da Tia. As lésbicas vão pro Bar da Tia, mas se você for no Galpão[70] você não vai ver duas meninas se beijando.

Diz que interage muito pouco com os grupos *gays* que existem em Itabuna, nunca tendo ido a nenhuma das festas *gays* que eventualmente ocorrem na cidade e no Bar da Tia só foi uma única vez: “Fui uma vez. Só que o cara no Bar da Tia resolveu recriminar porque eu estava com a mão passada na mão da... *[sua namorada]*”. Assim, diz que conhece muito pouco a forma de interação dos homossexuais da região, primeiro porque quando sai à noite com a namorada geralmente é na cidade onde esta mora, Vitória da Conquista, e também porque ainda está se inteirando dos lugares, práticas, gostos e comportamentos que definem um “mundo *gay*” da região: “Eu não conheço muito bem, ainda agora estou conhecendo”.

Como vimos o primeiro relacionamento de Júlia com mulher foi há um ano e meio, tendo esta relação durado 10 meses, enquanto o seu segundo relacionamento se encontra agora no terceiro mês. Afirma que se sente bastante satisfeita e quando pergunto se o fato dela começar a se relacionar com mulher trouxe alguma mudança significativa em sua vida, ela responde que não: “Pra mim fica neutra a questão porque continuo feliz, da mesma forma que era antes, quando me relacionava com homens. Mas problemas, fora familiar, nenhum”. A única coisa que mudou é, segundo ela, o fato de ter que esconder seu relacionamento, de não ter contado para os pais que namora uma mulher, algo que já vimos que a incomoda muito: “Só é um problema dentro de casa, né? Pois quando eu era hetero tinha menos riscos. Agora... mas enfim, tem outros problemas em casa que é não conseguir lidar isso com meus pais, o único problema é esse”. Júlia afirma que também se sentia satisfeita em seus relacionamentos heterossexuais anteriores, mas que percebe uma diferença significativa entre estes e os homossexuais de agora, e essa diferença pende para uma troca afetiva maior para as relações homossexuais:

[70] Uma casa de *show* bastante conhecida em Itabuna.

> Eu estava conversando justamente isso com minha namorada. Que, não sei, acho que na relação com mulheres você tem um retorno afetivo maior. Mesmo por entender aquilo que gostam. Mais atenciosa... Não sei também se foram os homens com quem me relacionei, mas...

Contudo, diferente de outras entrevistadas (Clara, Amanda, Carol, Rafaela e Marina, que conheceremos a seguir), Júlia não identifica a relação heterossexual como sendo construída com base na dominação masculina. Confirmando o que foi discutido na Primeira Parte, muitas entrevistadas identificam e se incomodam com a primazia que a dominação masculina e a heteronormatividade, confere aos homens, construídos como sujeitos, em relação às mulheres, construídas para serem os objetos das relações. Júlia, contudo, acredita que as relações de dominação entre um casal (hetero ou homo) ocorrem por questões que dependem muito mais das idiossincrasias individuais do que por relações de poder que estabelecem a dominação masculina como hegemônica. A opinião de Júlia destoa das demais devido a sua própria experiência individual em uma relação afetiva onde ela própria se viu dominada e controlada, mas não pelo "dominador tradicional", o do gênero masculino, mas por uma outra mulher que, diferente do que se costuma esperar nesse tipo de relação, se enquadrava dentro dos papéis tradicionais conferidos ao gênero feminino, sendo bastante feminina no jeito de se vestir e se comportar socialmente:

> (...) Eu era a mulher e ela era o homem da relação. Mas por mais que por fora ela fosse super feminina, mas ela agia como tal.
>
> (...) Na cama eu tinha que ser – tinha que ser! – totalmente passiva.
>
> (...) E ela não respeitava se eu tinha vontade. Ela falava "Ah, você não sabe o que você quer!"
>
> (...) É. Até porque eu não sabia, estava conhecendo ali agora. Não sabia realmente das coisas.
>
> (...) Pra ir em algum lugar ela sempre comentava alguma coisa, ficava fazendo piadinha assim. Eu não deixava de ir porque a mínima relação (...) é eu me permitir. E já quando ela queria fazer as coisas, ela fazia sem me falar, sem nada, saia e tchau.

Atualmente, diz que vive uma relação bastante igualitária, em que não há separação de papéis sexuais e em que há bastante reciprocidade e diálogo. Para Júlia, o mais importante na escolha de uma parceira é “acreditar nos mesmos valores, você estar com alguém com quem se identifica, que você possa dialogar sobre aquilo. E o que eu procuro mais é alguém com quem eu possa conversar”. Ainda sente-se “novata”, aprendendo em cada experiência homossexual por qual passa, sendo a relação atual bastante diferente da anterior. Sobre o tipo de mulher que mais a atrai, Júlia disse que gosta do meio termo entre mulheres “mais femininas” e as “mais masculinas”. Em suas palavras, isso significa que não quer nem uma *barbie*, nem uma mulher que “use boné”. Contudo, seu gosto particular, a identificação do tipo de mulher que a atrai em nada significa uma oposição ao direito das pessoas de vestirem do jeito que mais lhe agradar.

Assim, Júlia passou por um processo de transformação identitária significativa há um ano e meio, quando começou um relacionamento homossexual quase que de forma brusca, já que até aquele momento afirma nunca ter experimentado nenhum tipo de questionamento com relação a sua própria orientação sexual. Ao tomar conhecimento da paixão de sua amiga, Júlia percebe-se correspondendo ao sentimento, o que a faz pensar se ela já nutria uma paixão pela amiga sem se dar conta, ou se esse sentimento começa a partir do momento em que toma conhecimento do sentimento da outra. Sem ter uma resposta sobre esse questionamento de Júlia (assim como a própria), mas também sem preocupar em obter tal resposta, o que mais interessa aqui não é quando tal sentimento surge, mas o que ele representa para Júlia, assim como as transformações que o início de seu relacionamento homossexual trouxeram para a sua vida e para a sua construção identitária.

Dois processos significativos são elencados pela própria Júlia como significativos para entender a maneira como ela lidou com a transformação de sua identidade sexual. Como vimos, o fato de ter acompanhado a “saída do armário” da própria irmã perante a família, além da sua participação no ENECOS, se afiguram como fundamentais no sentido de oferecer a Júlia um contraponto ao discurso do

padrão de poder dominante, o da heteronormatividade. Júlia afirma que sempre soube da homossexualidade da irmã mesmo antes dela assumir-se para a família (não por ela ter-lhe contado, mas talvez porque sua irmã tenha trejeitos mais “masculinos”, já que Júlia afirma ser ela “ativa e caminhoneira”), sem nunca ter sentido qualquer rejeição à homossexualidade da irmã: “eu nunca tive esse problema. Acho que mais porque antes de ser lésbica eu via como minha irmã. Eu acho que tenho que aceitar tudo, é escolha dela, ela faz o que ela quiser. Mas antes de qualquer coisa ela é minha irmã”. Júlia conta que sempre defendeu a irmã e que esteve em favor dela em relação aos pais, e acredita ter uma irmã lésbica e ter participado de todo esse processo familiar em favor da irmã favoreceu para que encarasse com naturalidade seu próprio interesse por mulheres, quando ele surgiu.

Além disso, a participação na ENECOS lhe ofereceu um discurso sistematizado a partir do qual pôde fortalecer o seu olhar de aceitação a respeito da homossexualidade. O acesso à leitura de artigos científicos e a participação em grupos de estudos que tratam da questão a partir de um olhar que entende a consideração de normalidade e/ou anormalidade com a qual a sexualidade humana é compreendida pela sociedade a partir de relações de poder construídas historicamente com intuitos de dominação social, propiciou à Júlia o acesso a um conjunto discursivo de resistência por meio do qual pôde sistematizar e fortalecer seu ponto de vista favorável a respeito da homossexualidade. Além disso, na ENECOS Júlia pôde encontrar pessoas com as quais se identificou e com quem pôde dialogar, encontrar apoio emocional e reconhecimento, o que foi primordial para que construísse uma relação de autoconfiança e autoestima com a própria identidade sexual.

Dessa forma, se o movimento estudantil do qual participa repercute pouco dentro da universidade, o mesmo não acontece dentro da vida da própria Júlia. Ele é um dos maiores responsáveis pela forma bem resolvida com a qual tem lidado com a sua identidade sexual, sendo a fonte primordial de acesso a contradiscursos que a possibilita não viver a sua sexualidade como algo negativo, “pecaminoso” ou anormal, como é estabelecido pelo padrão de poder da heteronormativo. Contudo, se Júlia não vivencia nenhum drama de autoaceitação de sua identidade sexual, ela não deixa de viver o drama da não-aceitação dos pais, medo que no seu caso não

advém por compartilhar com eles valores que constroem a homossexualidade como algo anormal, mas advém da consciência que ela possui de que os valores de seus pais são os mesmos da grande maioria das pessoas da região e do país em que vive. É por conhecer a força desses valores, por saber o quão forte eles são e como sua força se faz presente, seja no preconceito declarado contra a homossexualidade, seja na invisibilidade que relega as lésbicas à inexistência social, seja nas incontáveis reações preconceituosas às minúsculas ações cotidianas – como através da pena, do estranhamento e, até mesmo, do ódio que um simples andar de mãos dadas na rua costuma despertar nas pessoas – que Júlia tem medo de ver refletido nos olhos das pessoas mais importantes de sua vida esses mesmos sentimentos que ela já viu inúmeras vezes refletidos nos olhares de estranhos, amigos ou simples conhecidos.

Assim, sabendo que a identidade é um processo permanentemente inacabado, intrinsecamente dinâmico, mutável e quase sempre imprevisível, é impossível afirmar os rumos que irão tomar a autoconstrução identitária de Júlia. Apenas posso mostrar, como se mostrasse uma fotografia, a imagem que uma Júlia no dia 7 de fevereiro de 2012 me mostrou de si mesma. Neste dia, Júlia encara positivamente a imagem que me mostra de si mesma, embora tema a rejeição desta mesma imagem pelos pais. É uma imagem de uma moça que, aos 21 anos, vive o seu segundo relacionamento homossexual e que não tem vergonha de revelar isso publicamente através de demonstrações de afeto, embora ainda não tenha tido coragem de contar para os pais que a “amiga” que vai a sua casa não é apenas uma amiga, mas sua namorada. É também pelo fato da namorada morar em outra cidade que Júlia pode viver com relativa tranquilidade o seu relacionamento sem que seus pais percebam, pois é longe deles que Júlia mais se expõe com a namorada, já que é muito restrita a sua convivência com outros homossexuais assumidos em Itabuna. Como ela mesma afirmou, não costuma frequentar muito a vida noturna de Itabuna, nunca foi a nenhuma das boates *gays* que lá ocorrem eventualmente, tendo ido apenas uma vez ao Bar da Tia e não tem o hábito de interagir com os grupos de homossexuais que conhece na cidade. É na UESC que Júlia passa o dia inteiro, entre aulas, estágio e reuniões do movimento estudantil. Durante os finais de semana, Júlia quase sempre vai para Vitória da Conquista encontrar a namorada e

quando está em Itabuna, sai muito pouco. Assim, Júlia passa a maior parte de seu tempo dentro dos muros da universidade que, apesar de ser considerada por ela bastante conservadora, não deixa de ser um ambiente seguro e protegido da violência física que a homofobia comumente gera e onde a violência simbólica aparece mais atenuada.

**Marina**

No momento da entrevista, realizada em abril de 2012, Marina tinha 19 anos e é estudante do segundo ano do curso de Direito na UESC. Branca, cabelos lisos cortados curtos, magra e pequena, Marina se expressa de forma bastante articulada, demonstrando capacidade de sistematizar suas ideias de forma clara. Marina é a filha mais velha de 3 irmãs; seu pai, ex-oficial da marinha uruguaia, faleceu há 5 anos e sua mãe possui uma pousada numa praia da região, onde Marina atualmente trabalha como recepcionista (ambos terminaram o ensino médio). Ela conta que começou a trabalhar na pousada da família desde que saiu da casa da mãe em Ilhéus há quase 7 meses para morar com a atual namorada. Sua decisão de deixar a casa da mãe foi motivada, segundo ela, pela necessidade de liberdade que sempre possuiu, necessidade que se tornou incontornável depois que a mãe descobriu seus envolvimentos com mulheres, colocando-se absolutamente contrária ao fato:

> Foi como minha mãe ficou sabendo que eu me relacionava com mulheres, eu fui inventar de ir numa festa, lá em Ilhéus, nem sei se pode gravar isso, mas enfim, eu fui com ela e “fiquei” com ela *[uma moça com quem estava se relacionando na época]*. E aí todo mundo no outro dia, tipo assim, eu nem sabia que tinha conhecido lá, nem sei quem foi que falou isso, mas eu sei que minhas irmãs, todo mundo sabia no outro dia.

Marina conta que a reação da mãe e das irmãs foi de completa rejeição e acredita que a criação evangélica que tiveram contribui bastante para isso. Filha de mãe evangélica e de pai ateu, ela revela que sua criação foi muito contraditória: “então ela *[a mãe]* já começou a passar isso pra gente desde pequenininha. E o meu pai já batendo isso, né. Então sempre foi uma criação bem contraditória, muito

contraditória". Sobre a forma como lida com a religiosidade, Marina diz que ainda não estabeleceu para si uma religião definida, apesar de que, por influência da namorada, esteja se interessando ultimamente por leituras mais "esotéricas". Apesar de atualmente se considerar uma "mistura" dos pais, se identificando também com algumas características da mãe, conta que quando pequena sentia grande rejeição pelo jeito "completamente emoção e oração" desta última, sua forma controladora e emotiva de lidar com a família:

> eu me lembro que eu pensava, um pensamento muito forte que eu tinha 'nossa, quando eu crescer eu não quero ser igual a minha mãe nisso' (...)
>
> (...) Muito controladora, e é a questão racional, né, também. Assim, minha mãe é muito emotiva. Eu admiro isso nela, ao mesmo tempo que eu admiro isso nela, eu não quero pra mim, entendeu?

Ela conta que devido a esse jeito da mãe, sempre foi difícil dialogar com ela sobre alguns assuntos, principalmente quanto à sexualidade: "sexualidade na minha casa nunca foi assunto pra se conversar", menos ainda se fala sobre homossexualidade, que é um "assunto proibido" na família. Talvez por conta da educação contraditória que afirma ter tido, Marina não tenha sofrido dramas profundos de autoaceitação no que tange à sua identidade sexual, não tendo tido nenhuma grande crise moral ou religiosa. Revela que sua preocupação maior sempre foi com a mãe, pois sabia que ela não entenderia e por isso escondeu enquanto pôde este aspecto do seu eu do conhecimento dela.

Seu primeiro envolvimento homossexual foi aos 16 anos, mas lembra que desde criança percebia que se sentia atraída por mulheres e, como na época não compreendia o que estava sentido, guardava esse sentimento para si mesma, tendo sido uma adolescente muito introspectiva: "Eu me distanciei um pouco por causa disso *[do interesse que sentia]*, o meu grupo de amigos sempre foi mais masculino". Foi então que aos 16 anos, logo depois de terminar o relacionamento com o primeiro namorado, ela conheceu uma moça que morava perto de sua casa e que se tornou sua amiga: "eu ia sempre pra casa dela e a gente começou a se relacionar. Essa foi a primeira vez".

Marina se autodenomina bissexual: “eu acho que eu me enquadraria como bissexual, né. Eu acho! Mas depende de cada momento, eu me enquadro em grupos diferentes”. Conta que teve 4 namorados homens, mas que apenas começou a achar sua vida afetiva satisfatória quando passou a se relacionar com mulheres: “Agora eu acho, né. Até pouco tempo atrás eu não achava, porque eu costumava me relacionar mais com homens e eu sempre achava que faltava alguma coisa”. Quando Marina começou o seu relacionamento com a namorada atual, a mãe já havia descoberto seus envolvimentos homossexuais e quando a relação se aprofundou, decidiu sair de casa para morar com a namorada. A mãe só soube que a moça com quem estava morando era sua namorada 10 dias depois, tendo reagido muito mal. Marina conta que a mãe “surtou”, pegou a filha mais nova e foi morar no Uruguai, onde estava morando até o momento da entrevista. Conta que foi muito difícil para ela enfrentar toda essa situação, mas que ela está muito certa sobre a decisão que tomou e que não pretende voltar atrás:

> Porque eu acho que eu to feliz agora, né! Tanto que eu tive várias oportunidades de voltar atrás e não quis de maneira alguma. Quando a minha mãe resolveu voltar pro Uruguai com a minha irmã mais nova, a minha outra irmã, Priscila, que tem 17 anos, ela ficou aqui porque ela tá no último ano do ensino médio, ela não queria sair, aí ela pediu pra eu ir morar com ela, minha mãe pediu que eu fosse morar com ela, pra que eu saísse da minha vida de ‘promiscuidade’. Mas eu já tenho muito certo que é isso que eu quero, se eu abrisse mão disso agora, pra eu conquistar depois ia ser muito difícil. E eu ia ficar muito presa, entendeu? Às concepções da minha família. Não ia ser a minha escolha mais. Então, nesse momento, eu falei ‘de forma alguma, não volto atrás’.

Sete meses depois de ter saído de casa, Marina revela que a sua relação com a mãe está estabilizada. Este última não aceita seu estilo de vida, mas lhe dá algum suporte financeiro, “em questões essenciais, de sobrevivência”, mas nunca vai à sua casa e também não a trata mais da mesma maneira que antes:

> Mas a minha mãe, ela é evangélica. Então, por mais que ela me ame da mesma maneira como filha, né, ela me trata um pouco

> diferente das minhas outras irmãs. Ela fala sempre pra mim que tem fé que eu vou ser salva, entendeu?
>
> (...) Mas ela acredita mesmo que aquilo que ela pensa é a verdade universal, entendeu? Então se você pensa diferente, você tá condenado. E ela deixa isso bem claro.

Quando decidiu sair de casa, Marina assumiu as obrigações de um estilo de vida com grandes responsabilidades e exigências, as maiores que ela teve que enfrentar até então. Transferiu a faculdade para o turno da noite, assumiu o trabalho na pousada da família durante o dia, enfrentou a rejeição e a reprovação da família, o distanciamento afetivo significativo na relação com a mãe e as irmãs, assumiu o relacionamento homossexual e passou a ser responsável pela administração da própria casa, do próprio dinheiro e da própria vida. Contudo, apesar das dificuldades pelas quais passou, Marina revela que não se arrepende nem por um momento da decisão tomada: “se eu for te dizer que hoje em dia eu me senti mal de alguma maneira depois que eu fiz a minha escolha, ou que eu falei: ‘não é isso que eu quero, eu já sei que eu gosto disso ou daquilo’, entendeu? Então eu não me senti mal de forma alguma”.

Ela diz que está bastante satisfeita com o relacionamento, que encontra na namorada uma parceira sensível com quem ela pode conversar e compartilhar a vida. Gosta de “gente que pensa” e de “gente imprevisível”, “fora do comum”, que não se conforma a uma vida dentro dos padrões impostos pela sociedade, gente questionadora e crítica. Para Marina, um ponto importante que diferencia as relações com homens e com mulheres é a sensibilidade presente mais comumente nas últimas: ela sente que os homens não se permitem serem mais sensíveis, mais interessados no diálogo. Gostar de dialogar é algo que a atrai muito em uma pessoa, sendo, contudo, uma característica que identifica como muito mais frequente nas mulheres. Marina reflete que a sensibilidade pode ter sido um aspecto fundamental que a levou a se sentir atraída pelos seus ex-namorados, homens bastante sensíveis e a abertos, dois dos quais inclusive também são bissexuais e um se assumiu homossexual recentemente, todos eles possuindo em comum o fato de não a oprimirem com “essa coisa da dominação” comum à maioria dos homens.

> (...) eu acho que com a mulher eu me sinto mais à vontade sabe, eu consigo mostrar mais de mim mesma sabe, quem eu sou, as conversas são diferentes, entendeu? Eu acho que ela me entende muito melhor também e eu acho que por isso mesmo eu me sinto mais à vontade, porque eu sei que ela sente de alguma forma mais parecida comigo do que um homem sentiria geralmente (...)
>
> (...) Eu sempre me relacionei com pessoas bem diferentes, mas o que eu acho que uma coisa que me atrai muito é eu poder falar de mim, eu quero meio que uma analista, sabe? A pessoa me ouve ali e eu ouço ela, eu também gosto muito de ouvir, entendeu? Eu gosto muito de poder me abrir mesmo, sabe? De não ter vergonha de chegar e falar e tal, é uma coisa que eu valorizo bastante. (...)

Sexualmente, Marina diz que sente mais prazer com mulheres e que se sente muitas vezes incomodada com certa imposição que percebe por parte dos homens, uma forma de posse que a desagrada, pois não gosta de se sentir "possuída": "acho que com mulheres é mais intenso. Eu pelo menos tenho mais prazer com mulheres. Eu não sei se é pelo fato do homem me fazer sentir invadida de alguma maneira (...) eu não gosto dessa invasão, sabe? Dessa coisa assim, dessa imposição". Não gosta que haja separação de papéis durante o sexo, mas acha que essa separação tem a ver com uma questão de identificação das mulheres com um papel feminino ou masculino. Sobre o relacionamento com a namorada, diz que tudo é sempre muito conversado, sendo que ela acaba por assumir mais as responsabilidades pelas pequenas coisas da rotina doméstica, pagar contas e resolver problemas com a proprietária da casa onde moram, por exemplo. Já a namorada assume mais a iniciativa nas relações públicas: "quando a gente sai assim, ela que paga a conta e tal, a gente divide em casa, mas lá ela que paga, ela que assume, sabe, fora de casa".

Marina diz que não se sente "como homem" e acha que entre mulheres bissexuais como ela, é muito difícil encontrar quem assuma um papel masculino no jeito de se vestir, nas atitudes, na maneira de se portar. Acha que a assunção de papéis tradicionalmente destinados aos homens em nossa sociedade é mais comum entre mulheres com orientação sexual exclusivamente homossexual:

> (...) Eu não sei por que, por exemplo, eu não sou *gay*, né, eu sou bissexual. Mas, assim, eu não me sinto como homem. Mas eu acho que existem mulheres que se sentem mesmo como homem, entendeu? E eu acho que elas tentam tomar uma atitude mais masculina. (...) Nas roupas, nas atitudes, na forma de falar. Por exemplo, eu me relaciono com uma mulher que é um pouco mais masculina que eu, pelo menos eu a vejo assim, né. E eu acho que ela tem uma atitude comigo de proteção, mais do que eu com ela, como se ela quisesse assumir o papel de homem na relação, entendeu? (...)
>
> (...) Na verdade eu acho que é essa coisa de assumir papéis mesmo. Por exemplo, as meninas bissexuais que eu vejo, elas não assumem o papel masculino, geralmente. Eu acho que é mais difícil isso acontecer né? As meninas bissexuais, elas se identificam mais como mulheres mesmo, gênero feminino e se portam, vestem, falam, agem como mulher.

É a favor do casamento entre pessoas do mesmo sexo, assim como da adoção de crianças por homossexuais. Marina diz que não costuma sair muito e não frequenta o "mundo lésbico", ou seja, seu estilo de vida não é constituído por um conjunto mais ou menos integrado de práticas que dão forma material a uma narrativa particular da autoidentidade (GIDDENS, 2002), neste caso em particular, a uma identidade lésbica. Como vimos na Primeira Parte, Giddens afirma que o estilo de vida é definido por "práticas rotinizadas, as rotinas incorporadas em hábitos de vestir, comer, modos de agir e lugares preferidos de encontrar os outros" (GIDDENS, 2002, p. 79). Assim, Marina não possui um estilo de vida cujo conjunto de práticas que o constitui seja determinado por uma compreensão de si mesma como lésbica:

> Eu não tenho contato com esse "mundo lésbico" aqui nem em lugar nenhum. Por exemplo, essa coisa assim de falar ou, sei lá, de juntar mulheres lésbicas e falar de mulheres, de filmes, essa tipo de coisa assim, eu nunca tive. Sempre me relacionei mais com hetero, eu não sei, mas as pessoas não me veem como bissexual, como lésbica. Quando olha pra mim ninguém bota crédito. Então eu não tenho muito essa convivência, assim de falar como é o mundo lésbico aqui.
>
> (...) Por exemplo, eu nunca frequentei boate, mas eu sei que existem grupos e tal, até a pessoa que eu me relaciono, a Joana, as amigas dela que eu vejo e tal, fazem mais parte desse grupo do que eu.

Assim, Marina não costuma participar dos encontros de confraternização com outras mulheres lésbicas ou bissexuais. Na verdade, afirma que depois que começou a trabalhar, quase não têm saído com amigos, no máximo encontra eventualmente alguns poucos (mais frequentemente os amigos da namorada e raramente algum amigo de infância que ainda mantém contato), mas nunca em boates *gays* ou em festinhas particulares onde pequenos grupos compostos majoritariamente por homossexuais se reúnem. Seus amigos sempre foram escolhidos muito mais pelo compartilhamento de afinidades de visões de mundo e referências culturais e do que pela identidade sexual: “o que nos liga mais é muito mais um mundo cultural abrangente do que a sexualidade. É gosto por música, é livro, às vezes até o curso na faculdade”.

Conta que a entrada na universidade e a participação no Mobiliza propiciaram transformações decisivas nos valores, nas visões de mundo e na sua identidade, alterando de maneira significativa o modo como ela lida com a própria sexualidade, fazendo com que encarasse mais espontaneamente e se sentisse mais à vontade com esse aspecto do seu eu:

> (...) eu amadureci de alguma forma, então, tipo assim, ano passado foi um momento muito decisivo da minha vida, entendeu?
>
> (...) Eu convivi mais com pessoas que tinham a opção sexual semelhante a minha. Aí eu comecei, tipo assim, a me soltar um pouco mais, entendeu?
>
> (...) até porque eu andava num meio muito hetero, então esses assuntos *[homossexualidade]* eram meio que podado. Ainda que a gente permaneça junto por outras características, outras semelhanças, mas essa é uma semelhança que une bastante as pessoas, mesmo que a gente não fale desse assunto, mas a gente sabe que tem pessoa que aceita e até sente a mesma coisa que a gente, sabe?

A partir da participação no Mobiliza, Marina passou a lidar mais espontaneamente com a sua bissexualidade, sentindo-se mais segura para expressar-se inclusive publicamente, demonstrando publicamente seus afetos, tendo inclusive sido dessa maneira que sua mãe e suas irmãs tomaram conhecimento de

seus envolvimentos com mulheres, pois foi numa festa “heterossexual”, “normal”[71] que beijou um moça e foi vista por conhecidos que contaram para a sua família:

> eu não saio por aí escrito na minha testa que sou lésbica, ou que sou bissexual ou minha opção sexual, nem nada, mas se alguém chegar e perguntar, eu falo sem problema nenhum. (...) Ai, eu falo seja lá para quem for. Eu não tenho problema, para mim é a mesma coisa que dizer que meu namorado, é... Para mim é a mesma coisa dizer que minha namorada... Para mim é... Sei lá, cara.

Marina começou a participar das reuniões do Mobiliza assim que elas começaram a ocorrer, durante a greve dos professores das universidades estaduais baianas em 2011. Lembra que foram aproximadamente 4 meses de intensa convivência: “Eu participei do Mobiliza, no começo, mas depois teve aquele reboliço todo lá em casa, eu passei pro noturno, comecei a trabalhar, eu tive que sair”. Os poucos meses de participação e convivência com este grupo estudantil marcaram de forma decisiva a sua vida, trazendo para ela o “contato com ideias novas”:

> (...) eu era caloura, eu tinha um mês de aula. Só que eu sempre tive muito interesse, então quando começou a greve eu fique ‘que massa, que massa, estou no meio desse movimento todo!’ (...)
>
> (...) Por exemplo, fazer parte desse curto período mesmo no Mobiliza... Eu convivi com pessoas que tinham o discurso já preparado, entendeu? Então eu comecei a absorver muito rápido, aliás, eu era uma das que menos falavam, mas eu tava ali ouvindo tudo. Eu chegava em casa e vomitava tudo que eu ouvia né, tipo assim, claro que eu filtrava e eu conseguia formular mais assim... (...) sistematizar, exatamente. Tudo aquilo que eu já pensava de outros tempos. Até porque eu tenho pouca leitura nessa área, mas eu ouvindo, eu consegui chegar a conclusões, entendeu? Eu to mais crítica, um pouco mais crítica. (...)
>
> (...) Principalmente uma visão mais socialista, né? Num sei, assim, mais de um posicionamento mais pelos oprimidos e tal, entendeu?

[71] É interessante notar a própria linguagem cotidiana denota o caráter depreciativo que a homossexualidade ainda possui em nossa sociedade. Comumente nos referimos aos ambientes e festas frequentadas pelo público LGBT como lugares *gay* e/ou GLS, enquanto as festas e ambientes frequentados por heterossexuais são chamados de “nornais”, deixando evidente o teor de “anormalidade” que os lugares e o público LGBT possuem.

> Esse movimento por uma mudança mesmo. Mesmo que eu me sinta um pouco desiludida atualmente...

Marina teve que abandonar a participação no movimento estudantil quando saiu da casa da mãe e começou a trabalhar, uma vez que a nova rotina de trabalho e estudo no turno da noite não lhe deixava tempo livre para se dedicar ao Mobiliza. Como vimos, o ano de 2011 foi um ano decisivo em sua vida, ano em que ela ingressou na universidade, começou a participar do Mobiliza e também foi o ano em que tomou a decisão de sair da casa de sua mãe para assumir seu relacionamento homossexual. A participação no Mobiliza mais do que a vivência universitária foi um ponto de transformação e autoconstrução identitária fundamental para Marina, pois a convivência com os colegas do grupo lhe trouxe concepções ideológicas de caráter crítico a partir das quais pôde expressar seus incômodos e opiniões ainda intuitivos em pontos de vistas sistematizados e articulados a favor dos oprimidos. Além disso, entre os colegas do movimento estudantil, Marina encontrou vários que compartilham com ela uma orientação sexual não-heterossexual, o que foi importante para que pudesse encontrar um canal de diálogo a partir do qual pudesse se expressar com relação a própria sexualidade, algo que afirma ter sido sempre difícil de ocorrer, visto que em sua família esse tema sempre foi proibido e entre seus amigos, de maioria heterossexual, o assunto homossexualidade era, em suas próprias palavras, “meio que podado”.

Assim, a convivência com esse grupo lhe ofereceu um meio onde pôde conversar abertamente sobre a sua sexualidade de forma integral, ou seja, abarcando também no diálogo seus desejos e sentimentos por mulheres, o que fez com que Marina passasse a se sentir mais segura e confiante. Como afirma Honneth (2003, p.213-214), “a auto-imagem normativa de cada ser humano (...) depende da possibilidade de um resseguro constante no outro”, ou seja, o reconhecimento social por parte dos colegas foi fundamental para que Marina pudesse construir uma autorrelação prática bem sucedida, gerando-lhe um sentimento de segurança e autoconfiança com relação a sua sexualidade que fortaleceu sua identidade, o que se afigurou como central para que conseguisse,

posteriormente, ter a coragem para assumir sua relação homossexual perante a família.

**Eva**

Eva tem 31 anos, alta, morena, cabelos escovados até os ombros[72]. É servidora pública, trabalha como assistente social na cidade de Ilhéus, onde também reside. Filha de pai caminhoneiro e mãe costureira, Eva é a terceira de quatro irmãos, dois homens e duas mulheres. Excetuando a irmã, todos possuem nível universitário. Sua família mora em um município vizinho, Jequié, há aproximadamente 150 km de Ilhéus. Orgulha-se em ter feito a faculdade de serviço social em uma universidade federal, em Aracaju, onde morou por 5 anos, enquanto durou a faculdade. Naquela época, Eva morava com o noivo com quem manteve um relacionamento dos 16 aos 21 anos. Ela conta que foi o noivo quem primeiro identificou seu interesse por mulheres, antes que ela mesma se desse conta do fato:

> Num dia, a gente conversando, ele falou que eu era lésbica. Do nada, assim, ele falou: 'Eva, você é lésbica' e eu não entendi (...)
> Que eu olhava, que eu admirava, eu ficava amiga das meninas muito rápido *[risos]*. Era um interesse incomum, só eu que não percebia. (...)
> Fiquei, fiquei e fiquei questionando, eu queria que ele me explicasse porque, que não, que ele tava enganado e aí passou. Aí eu fiz um amigo *gay*, nunca tinha tido nenhum amigo *gay*, e a gente começou a conversar, e aí ele me contando as coisas dele, que ele era *gay*, era virgem e isso não entrava na minha cabeça: 'mas como, amigo? Você é virgem, você nem sabe'. Porque pra mim a questão da homossexualidade antes tava ligada ao sexo, se você não prova, você não sabe como é, como você vai gostar? Mas não é só questão do sexo, entendeu? Com o tempo eu descobri que não...

Era ainda a época da faculdade. Eva conta que seus colegas de classe eram bastante "certinhos". Da turma de 35 pessoas, nenhuma das meninas havia sequer beijado na boca, enquanto ela já morava com o noivo. Ela conta rindo que era "a conselheira sexual da turma". Apesar dos colegas de turma, em sua opinião, serem

[72] Entrevista realizada em janeiro de 2013.

bastante conservadores, afirma que a experiência da faculdade foi muito importante para o seu crescimento pessoal, além de profissional. Lá ela teve contato com informações que lhe ampliaram os horizontes, o que acredita ter sido importante para que pudesse aceitar de forma tranquila a homossexualidade dos outros e, consequentemente, lidar de forma mais tranquila com os seus sentimentos e desejos por mulheres:

> (...) com o passar do tempo as coisas vão ficando mais claras, até porque, como eu lhe falei, eu já tava na universidade, então você vai tendo acesso a outras formações, você vai se permitindo a ter outras experiências, entendeu? É como se você... É como se abrisse a possibilidade de coisas, não só de conhecimento de teoria e de estudo, mas de conhecimento...
> (...) eu estava junto, eu estava colada, então eu ia pra marcha do MST eu fiz parte do comitê da UFES contra a ALCA minha filha, eu ia pra grupos de estudos, ta entendendo?! Aí e aquilo me fazia bem...
> (...) Eram assim, não só os colegas do curso, mas meus colegas que eu fiz porque quando eu entrei no DCE, tem a questão de você poder interagir com todo mundo, então tinha os meninos de biologia, as meninas de história, o povo de psicologia... Então tinha um grupinho de psicologia que dizia 'ah sou libertário', 'o meu amor é libertário'. Então os meninos ficavam com os meninos e as meninas ficavam com as meninas, mas não sexual, mas de beijinhos e abraços de num sei quê, eu nunca participei desse grupo, mas era uma coisa que me chamava atenção, entendeu?
> E aí aquela coisa que as meninas ficavam falando, e às vezes eu falava meio que brincando meio que verdade: 'ah se me chamar eu vou'... (...) Amor libertário, que o amor liberta, que todo mundo pode ficar com todo mundo, entendeu?
> (...)
> Ah eu sou assistente social né, e aí quando você começa a estudar tem uma coisa muito interessante, tem antropologia, a gente tem antropologia, a gente fez vários estudos com as associações que lá em Aracajú tem, tem a associação das travestis, associação das lésbicas, associação das prostitutas, associação das... Tudo que era minoria se associava. Então a gente fez vários estudos, entendeu? É pesquisa, seminários, grupos de estudo nessa disciplina de antropologia. E a professora era o quê? Lésbica. Isso é muito importante. Então a gente discutindo a questão da minoria e preconceito e num sei quê, entendeu? Faz com que abra a mente da gente, sem contar que depois... É engraçado, as pessoas comentam como se fosse assim: 'ah pena de quem faz Serviço Social'. Algumas colegas minhas coincidentemente depois viraram lésbicas, se assumiram lésbicas, que a gente sabe que não virou, mas se assumiram enquanto lésbicas.

Ela conta que devido às preocupações e ansiedades que enfrentou com a proximidade do fim da faculdade e o medo que sentia de não conseguir trabalho e

ter que voltar a morar com os pais, decidiu fazer terapia. E foram durante as sessões que ela começou a organizar melhor seus sentimentos e conseguiu identificar claramente seu interesse homossexual:

> E aí no decorrer das sessões teve um dia que a gente conversando e eu me dei conta que realmente era uma coisa que tava faltando na minha vida, entendeu? Foi a vez que eu consegui falar mesmo, assim. O nome dela era Rosa, da psicóloga. Que eu falei com Rosa e que a gente começou a ver a possibilidade... E aí... Só que eu não me dei, não me preocupei com a questão de quando foi que eu me reprimi que até hoje eu não descobri isso e aí passou, me formei e vim morar em Ilhéus...

Por diversas vezes durante a entrevista, Eva tenta buscar em sua trajetória de vida o momento em que teria reprimido sua homossexualidade, como se procurasse em si mesma o germe daquilo que só mais tarde viria a florescer e desabrochar: seus desejos e sentimentos por mulheres. Assim como outras entrevistadas, ela vasculha o seu passado em um exercício autorreflexivo que transforma o eu, de acordo com Giddens, em um projeto reflexivo de todos na modernidade tardia, sendo características fundamentais dessa sociedade de grande reflexividade o caráter “aberto” da autoidentidade Eva empreende uma busca daqueles momentos onde teria existido a fagulha do desejo homossexual, a ponta de um sentimento que esconderia algo mais do que um carinho e admiração por uma amiga, uma professora, uma personagem da TV. Como vimos na Introdução, Bourdieu nos avisa para termos cuidado como pesquisadores sobre os perigos de se tratar a história de vida dos pesquisados como um relato coerente de uma sequência de acontecimentos com significado e direção, afirmando, ao contrário, que o real é descontínuo, imprevisto e formado de acontecimentos justapostos sem razão. Por isso, é preciso que nos preocupemos com a tendência em organizar os relatos de nossos pesquisados de modo coerente, sempre em busca de uma lógica contínua e consistente, algo que é feito espontaneamente por eles, mas que não deve ser repetido acriticamente por nós.

Assim, independente da existência real ou não de tais desejos homossexuais na infância, o que ocorre é a busca de Eva em dar sentido a sua narrativa, sentido reconstruído no momento atual de sua reconstrução identitária, que a faz olhar para o passado com os olhos do presente e tentar dar significado e direção aos

acontecimentos de sua história. Enquanto para Guiddens este é um exercício de reflexividade típico aos indivíduos da modernidade tardia, para Foucault é uma "petição de saber" que se instaura com o dispositivo da sexualidade e que nos coloca escravos de uma busca sobre a verdade do nosso ser, do nosso sexo, escamoteada de nós mesmos, mas cuja constante investigação e mergulho na escuridão interior é posta pelo dispositivo da sexualidade como necessária para que tenhamos acesso a essa verdade oculta que nos revelaria quem somos nós.

> Entre cada um de nós e nosso sexo, o Ocidente lançou uma incessante demanda de verdade: cabe-nos extrair-lhe a sua, já que lhe escapa; e a ele cabe dizer-nos a nossa, já que a detém nas sombras. Escondido, o sexo? Escamoteado por novos pudores, mantido sob o alqueire pelas mornas exigências da sociedade burguesa? Incandescente, ao contrário. Foi colocado, já há várias centenas de anos, no centro de uma formidável petição de saber. Dupla petição, pois somos forçados a saber a quantas anda o sexo, enquanto que ele é suspeito de saber a quanta andamos nós. (FOUCAULT, 1993, p. 76).

Para Foucault, a necessidade de caçar dentro de nós a verdade escondida do sexo, a obsessão pela investigação e confissão dos desejos, tudo isso já está tão profundamente incorporado em nós modernos ocidentais que nem o percebemos como efeito de um poder que nos coage. Ao contrário, parece que a verdade escondida na região mais secreta de nós mesmos não exige nada mais do que revelar-se e que se isso não ocorre é porque é contida à força, porque está reprimida por algum poder e só se poderá articulá-la à custa de uma espécie de liberação dessa repressão. Entretanto, para Foucault, essa vontade de saber já é o poder. E que ela vem acompanhada de uma obrigação de classificação e normalização contínuas da verdade do nosso sexo (FOUCAULT, 1993, p. 58). Assim, a busca e a necessidade de confissão da verdade oculta (e quase sempre considerada perversa) nada mais são, para ele, do que o cerne dos procedimentos de individualização pelo poder por meio dos quais a heteronormatividade é incorporada pelos indivíduos.

Aos 26 anos, Eva vai dividir o apartamento com uma colega em Ilhéus, Mariana, e da intimidade e do grande carinho que passam a manter uma pela outra surge outro sentimento, algo que ela descobre ser sua primeira paixão homossexual:

> (...) e aí o quarto tinha uma cama de casal e uma cama de solteiro, eu fiquei com a cama de casal e ela permaneceu na cama de solteiro e a gente começou a conversar. No primeiro mês que eu mudei pra lá, a gente ia dormir de madrugada conversando, dando risada, lembrando dos tempos da faculdade nã, nã, nã e aí... Só que aí, ela é muito carinhosa, assim, e aí, minha filha, do carinho, da atenção, a gente saia de mãos dadas na rua, todo mundo ficava insinuando que a gente tinha alguma coisa, só que a gente achava uma piada, achava engraçado, né, piada engraçada. E aí, minha filha, eu sei que essa amizade durou...
> (...) "vamos tomar banho juntas", "me da um selinho", a gente andava de mãos dadas por Ilhéus chocando Ilhéus, abraçadas. Nós fomos pra primeira parada *gay* daqui de Ilhéus juntas, foi em 2007, nós fomos pra parada *gay* e a gente trabalhou e de mãos dadas conversando...
> (...) e aí o que aconteceu: do nada, a gente tava conversando e num sei quê, e aí conversamos sobre coisas da vida, aí ela me beijou...
> (...) Minha filha, foi o beijo mais gostoso que eu tinha levado em toda a minha vida! E eu falei com ela e ela riu, aí quando ela riu, eu falei: "oh é o sinal!". A gente ficou, a gente transou, minha filha, eu fiquei besta! É como se todas as respostas de todas as perguntas fossem respondidas, cê ta entendendo?! Eu tinha vinte e seis anos.
> (...) E no momento que tava acontecendo as coisas, eu achava que, sei lá, eu pensei várias coisas. Eu achava que por ser minha amiga ela ia me entender, ia sei lá... Mas quando terminou ela deu uma surtadinha, ela falou que ela não era lésbica num sei quê, 'que loucura que aconteceu!' berê rê bara ra: 'ah beleza, eu também não sou lésbica, tá de boa'. Então todo aquele encanto e num sei quê, em ser massa, se acabou aí ela foi dormir, virou pro lado e foi dormir. No outro dia ela não falou nada comigo, não tocou nesse assunto...

Eva conta que só quando transaram que ela se deu conta de que o que sentia pela amiga era algo mais do que amizade. Mesmo as demonstrações de afeto constantes e a proximidade física que mantinham uma com a outra, como dormir abraçadas, tomar banho juntas, trocar "selinhos", andar de mãos dadas pela rua, não eram interpretadas por elas como desejo. Até o dia em que acabaram se beijando e depois transando. Depois desse dia a relação mudou e Eva percebeu claramente que desejava sexualmente Mariana e que queria manter um relacionamento amoroso com ela. Contudo, a rejeição de Mariana foi algo muito doloroso e inesperado para Eva. Continuaram vivendo juntas por um tempo depois que fizeram sexo, mas ela queria mais e Mariana queria que as coisas continuassem a ser exatamente como eram antes: "ela dizia que não, que eu era louca, que num sei quê, que não tinha nada a ver, que ela não era sapatona...". Mariana recusava-se a fazer sexo com Eva (ela conta que aconteceu apenas mais uma vez) dizendo

que não era lésbica. No entanto, queria manter os mesmos comportamentos de antes, as demonstrações de carinho e não aceitava que Eva se relacionasse com outros homens.

Eva conta que em meio a essa situação, apaixonada por Mariana e frustrada com a rejeição dela, ela arrumou um namorado. Relata que certo dia Mariana chegou a casa e ela estava com o namorado e mais um amigo na sala. Mariana, sem dizer nada, jogou a sacola do supermercado nela. Todos ficaram sem entender, exceto Eva que sabia o porquê da reação de Mariana. Começaram as brigas e os desentendimentos entre ambas: “A gente começou a brigar, começou a ter desentendimento e aí o que foi que ela fez? Arrumou um namorado. Aí quem começou a brigar foi eu, eu ficava atrás dela, eu falava: ‘por favor, fica comigo’. E ela: ‘não, não, não’.”

Não mais suportando essa situação, Eva decide sair do apartamento onde moravam. Mariana não aceita a decisão de Eva e chega a ligar chorando para a mãe de Eva, pedindo para que ela não permitisse que Eva fizesse isso, pois elas eram muito unidas, eram uma família e Eva iria abandoná-la. Mesmo assim, Eva se muda.

> E aí a gente perdeu o contato e ficou sem se falar. E aí eu deixei pra lá. Depois eu corri atrás dela e tudo. E de início eu falava: ‘oh eu não quero, não precisa você se assumir porque eu não vou me assumir, eu só quero que você fique comigo. Você pode permanecer com o seu namoradinho babaca e eu permaneço com o meu otário e a gente fica escondido’ *[risos].*
>
> (...) eu falei: ‘não, eu quero, eu descobri que é isso que eu quero, quero você e não quero mais ninguém! Pouco me importa isso, se sou lésbica ou não, eu não sei, eu sei que eu quero você, eu não vou querer as outras meninas não, só você e mais ninguém, entendeu?’.

Mas Mariana queria que as coisas continuassem no nível platônico, exatamente como eram antes: uma espécie de relacionamento amoroso, em que tudo era compartilhado, inclusive, a cama, mas sem sexo. Eva revela que Mariana fazia planos de que elas tivessem uma vida “normal”, casassem, tivessem filhos e, quando estivessem mais velhas, então assumissem o relacionamento, tal como um casal de amigas lésbicas que possuíam que se conheceram já na meia idade. Depois de já terem sido casadas, de já terem filhos, elas assumiram o

relacionamento e estão juntas há anos. Esse era o modelo que Mariana queria, mas que Eva não aceitou.

Mais de um ano se passou sem que Eva se envolvesse com mais nenhuma mulher. Ela conta que manteve o relacionamento com o namorado que nunca soube de nada, mas que estava destroçada por dentro: “Então, pra mim, independente dela ser mulher ou não, eu tava sofrendo, eu me fechei no sofrimento, entendeu?”. Compartilhou com algumas amigas seu sofrimento, mas, além dessas amigas, ninguém jamais soube do que ocorreu. Eva revela que foi então que começou a digerir o que tudo aquilo representou para ela. Começou a concluir que sua paixão por Mariana não era exclusivamente pela personalidade de Mariana, como achava anteriormente, mas pela mulher, que ela gostava de Mariana porque ela era mulher e que poderia sim se envolver com outras mulheres também. Eva começa então ressignificar a sua identidade sexual, passando a pensar pela primeira vez em si mesma como alguém que gosta de mulheres e que poderia se envolver em outras relações homossexuais. Ela começou então a assumir isso para si mesma e passou a pensar na possibilidade de ter que um dia enfrentar, inclusive, a publicização de uma relação homossexual, caso ela viesse a ocorrer. Isso era um desafio novo para ela, pois, quando envolvida com Mariana, nenhuma das duas sequer concebia a possibilidade de assumirem publicamente o que viviam, principalmente porque não era claro para nenhuma delas que o que viviam era um relacionamento homossexual:

> E aí passou, eu fiquei super mal. Um ano depois eu fui atrás dela, ela me deu bola, depois falou que não queria ficar comigo mais. Eu fiquei sofrendo, aí foi quando eu parei: ‘quer saber? Não, vou viver minha vida’. Quando eu falei vou viver minha vida, já comecei a digerir melhor essa questão que eu fiquei afim dela por ela ser mulher. Também se ela fosse homem eu não ia ficar tão assim, porque quando eu pensava nela, eu pensava também na questão feminina, cê ta entendendo? (...) ‘Ah ela tem um coração bom’, não, é porque ela tem um peitão gostoso, entendeu?
>
> (...) Assim, assumir pra mim, porque até então eu achava que eu era afim da menina e não de mulheres, eu não era afim de meninas, eu era afim só dela, eu queria só ela, eu não queria outras mulheres, era só ela, então não se configurava como homossexualidade porque eu poderia ficar com outros homens. Eu nunca tive aquela vida: ‘não quero ficar com homens’, ‘eu tenho nojo de homens’, ‘eu não gosto de homens’...

Suzana e Regina – cujo relacionamento homossexual tardio Mariana queria seguir como modelo para a relação com Eva – foram as pessoas a quem Eva recorreu para conversar sobre o processo de mudança pelo qual estava passando e ambas se apresentaram como interlocutores fundamentais naquele momento, alguém que conhecia por experiência própria os dramas pelo qual Eva estava passando, alguém experiente que pôde aconselhá-la e escutá-la sem julgamentos, ajudando-a a enfrentar e entender o processo pelo qual vinha passando.

> Porque eu ficava a fim das meninas, mas não sei dar em cima, não sei 'queixar'[73], não sei chegar, não sei nada disso. Aí a minha amiga Suzana, a gente, nós somos colegas de trabalho, chegou uma determinada hora que assim: 'olhe, eu vou ficar com mulher. É o que eu gosto, é o que eu quero, eu to sentindo falta. Talvez não é só dela, eu sinto falta dela e o sexo que eu to fazendo com os meninos não ta me satisfazendo porque eu quero ela, mas ela é uma mulher...'.
> (...) então todo o meu período de dúvida e de conflito quem me apoiou foi as duas Regina e Suzana. A gente conversava muito, eu só andava lá na casa delas.

Depois de uma tentativa frustrada de se relacionar com uma colega de trabalho, a quem por incentivo de Suzana, Eva se declarou, ela conta que ficou tão arrasada que nunca mais conseguiu "dar em cima" de ninguém: "eu não dei em cima dela não, eu falei claramente que eu tava a fim dela que eu queria ficar com ela". Sua insegurança de "chegar" nas mulheres só aumentou. Eva conta que continuou sozinha até o dia em que conheceu Flora, que viria a se tornar sua primeira namorada. Eva ressalta que foi em um ambiente heterossexual que elas se conheceram, mas que de alguma forma ela soube que Flora gostava de mulher, embora ela tenha sido apresentada como a "namoradinha" de Salvador de um colega do seu grupo de relações. Lembra que foram apresentadas e logo começaram a conversar, houve entre elas uma empatia imediata, trocaram telefone e combinaram de se encontrarem outras vezes, mas em momento nenhum houve qualquer menção a um envolvimento homossexual, embora para Eva isso já estivesse claro de alguma forma que ela não soube explicar. Foi por telefone que marcaram por telefone um café dias depois:

[73] Gíria baiana que significa flertar.

> Aí a gente tomou café, ficou aquele clima, só que foi chegando um monte de gente aí cortou o clima. Mas eu me lembro assim que era uma coisa louca, tipo de botar o pé e encostar pra sentir, aquela coisa louca: 'meu Deus, quando eu vou ficar com essa menina? Como é que eu vou ficar com essa menina se eu não sei...?'. Aí a gente marcou pra ir pra Barrakitica[74] na quinta e aí a gente conversando, conversando teve uma hora que ela falou assim 'ah eu gosto de gente, eu gosto de ficar com gente'. Aí eu falei: 'eu também *[risos]*, não to nem aí'.

A chegada de outras pessoas interrompeu o clima entre as duas, que só voltaram a ficar sozinhas dias depois quando combinaram de se reencontrar. Se reencontraram na casa de Eva e a partir desse dia começaram a namorar.

> A gente namorou um ano e meio. E aí, minha filha, foi toda a revolução porque eu não queria saber! Naquele momento eu não tava nem aí, eu queria era ela mesmo e dane-se o povo! E a gente chegou na Barrakitica de mãos dadas e foi um 'bafão', minha filha, pense, beijei logo na Barrakitica!

Foi logo no início do relacionamento que passaram a morar juntas e foi também a partir daí que Eva teve que lidar com a reação da família com o seu relacionamento homossexual, principalmente com a rejeição da mãe que desconfiou de imediato que o relacionamento da filha com Flora era mais do que o de duas amigas que dividiam apartamento, desculpa usada por Eva para justificar a habitação com a namorada.

> (...) minha mãe chegou e me chamou: o que eu tinha com Flora? E eu falei que não tinha nada. Ela falou assim: 'olhe, você tem e você vai parar com isso agora!' Foi minha mãe já chegou com certeza, ela sempre brigou comigo na certeza. No início eu negava, depois eu fiquei calada e quem cala consente, entendeu?
> (...) *[depois que contou para a mãe que moraria com Flora]*: Minha mãe quase que me matou, aí que começou as brigas, entendeu? Minha mãe ficou dizendo que eu ia matar ela, que eu esqueci ela, e realmente a gente se afastou assim, me afastei da minha família completamente. (...) Eu ia pra casa, mas não levava nada. Aí eu fiz uma cirurgia, tirei um nódulo na mama e aí não podia nem dirigir. Flora que veio dirigindo o carro pra mim. Minha mãe tratou ela super mal, me destratou, dava as costas, foi horrível. Então todo mundo percebeu assim. Que até a própria minha mãe quando tava lá cheia de coisa na cabeça, ela me ligava e falava: 'olhe, eu estou ligando pra você pra me desabafar com você porque eu não tenho coragem

[74] Um conhecido e bastante frequentado restaurante/bar no centro de Ilhéus.

> de contar isso pra ninguém! Então nem desabafar eu posso!', você entendeu?"
> (...) Me xingava, me falava que eu era sapatona sem vergonha que depois de velha... 'Como é que você vai ficar com mulher depois de velha? Se fosse desde pequenininha eu te apoiava, mas agora?! Depois de velha?!'

O relacionamento com Flora acabou devido às muitas brigas que começaram a ter, desgastes, intrigas causadas por outras pessoas e porque Flora era, nas palavras de Eva, "muito doida". Conta que no tempo em que durou o relacionamento das duas, elas tiveram uma relação a 3 com um homem por 2 meses, moraram juntos nesse tempo, e depois uma relação com uma mulher por algum tempo. Mas esses arranjos não funcionaram porque, de acordo com Eva, as partes não estavam na mesma "sintonia": o homem tinha interesse em Eva e a mulher queria que Flora terminasse com Eva para ficar com ela. Assim, Eva afirma que seu relacionamento com Flora foi extremamente importante em sua vida, tendo sido um marco em sua trajetória, uma relação muito intensa e cheia de descobertas, e é com muito carinho que ela se refere à antiga namorada.

Depois que terminou com Flora, Eva se envolveu com alguns homens antes de conhecer Bia, que se tornaria a sua segunda namorada, tendo se envolvido novamente com outros homens quando o relacionamento com Bia terminou:

> Rapaz, oh quando eu terminei com Flora eu fiquei com quatro homens, mas falando pra eles que eu ficava com mulher, que eu gosto de mulher e que a qualquer momento... Eu não queria namorar com eles, era só uma amizade mais intensa e que eu gosto de mulher e foi o que aconteceu. Terminei com Bia, aí eu fiquei com um amigo meu. Foi super normal assim, mas rolou aquela coisa... Porque depois eu me lembro do primeiro menino que eu fiquei, eu fiquei naquela, nã nã nã, naquela de sofrimento, que não era aquilo que eu queria, não era o prazer que eu queria, entendeu? (...) Eu não queria tá com ele...

Quando questionada como ela compreende a sua identidade sexual atualmente, Eva responde rindo: "Mas aí é que tá o problema". Conta que já passou por muitos questionamentos nesse sentido e que sempre tentou chegar a uma conclusão definitiva sobre a sua sexualidade. Porém, hoje em dia não acha mais que seja importante para ela chegar a uma identidade sexual definida, tendo aprendido a lidar com isso: "Sei *[lidar com a não-definição da sua sexualidade]*. Por

isso que eu não acho necessário ter essa questão formada: “ah eu sou lésbica, sou bi”. Eu acho que não é necessário não. Eu sou uma mulher que gosta de mulher e não exclui a possibilidade de ficar com homem”. Ela diz, rindo, que não é lésbica, heterossexual ou bissexual: “eu sou tudo”, “eu sou fácil”.

Durante muito tempo, Eva se consumiu na tentativa de compreender, classificar e catalogar seus desejos e seus sentimentos, procurando encontrar uma definição de sua identidade sexual, buscando, a partir da compreensão do seu sexo, como afirmou Foucault, a verdade sobre si mesma, numa verdadeira “petição de saber”: “Até um determinado tempo eu achava que era bi. Aí depois fiquei achando que eu era lésbica. Mas depois eu vi que, assim, eu não excluí a possibilidade de ficar com homens, entendeu?”. Apesar de ter abandonado a busca pela definição precisa da sua identidade sexual, Eva afirma que hoje, mais do que nunca, ela sabe o que quer: “Porque, pela minha vasta experiência, eu sei que o que eu quero nesse momento é uma mulher”. Mas ela não se fecha a novas vivências, se permitindo experimentar novos prazeres e novas experiências quando elas surgem.

Apesar de conviver com esse medo da rejeição da família, Eva não abre mão de viver a sua vida do jeito que ela acha certo. Contudo, como nunca assumiu claramente para a família seus envolvimentos homossexuais (nem mesmo para a mãe) por medo da rejeição deles, o não dito gera nela uma vida cindida em duas e lhe provoca sofrimentos profundos: “É como se você tivesse duas vidas. Uma em Ilhéus, super assumida, vivendo meus amores, meus romances. Mas quando eu vou pra Jequié, eu fico vivendo uma vida que não é minha, entendeu?”. Eva conta que não mente para a família, mas se cala, escolhendo o silêncio por medo da reação que a verdade dita claramente pode causar: “Não fico com homem pra enganar, não falo que to namorando. Eu fico... Eu escolhi o silêncio”.

Assim, a rejeição por parte da família é o grande fantasma que a assombra e, apesar de imaginar que todos saibam de seus envolvimentos com mulheres, até mesmo porque ela não tem o menor constrangimento com demonstrações públicas de afeto, nunca teve coragem de conversar abertamente sobre isso com os pais (com a mãe Eva nunca teve coragem de se expressar verbalmente sobre suas relações homossexuais, mantendo-se calada toda vez que a mãe refere-se a isso, o que ocorre sempre de modo agressivo ou dramático), pois seu maior medo é que eles rompam relações com ela:

> Rapaz... *[uma pequena pausa]* Oh eu não penso muita coisa não porque pra mim, como eu vivo um conflito familiar, é muito ruim, entendeu? Aí eu vivo naquela: poderia ser diferente, poderia ser diferente, poderia ser normal. Porque pra mim é normal, mas normal pra todo mundo, entendeu? E aí esses dias eu conversando com as meninas de Jequié... Tem umas que, tipo, era crente, deixou de ser crente e virou lésbica, e elas acham mesmo que tão vivendo no pecado, que é errado, mesmo vivendo, gostando, sabe? Que é aquilo que não tem como fugir, mas é pecado, é errado, vão pro inferno, elas vão ser julgadas, entendeu?! E aí, eu não penso muito não, não vou mentir pra você, pelo conflito familiar... (...) por ta mentindo, por ter toda essa questão de não aceitação dos meus, da minha mãe... Que o meu pai eu nunca conversei com ele não.

Ela teme o dia em que o acordo tácito de manter seus relacionamentos homossexuais não declarados para a família se rompa por alguma razão, gerando uma situação de grande tensão e apreensão em Eva, principalmente porque ela sabe da fragilidade sobre a qual se assenta toda a situação:

> Vou chutar o pau da barraca, minha amiga, e se eles, minha família quiser virar as costas pra mim, eu não posso fazer nada porque todo o meu receio é isso, é eles não me aceitarem e virarem as costas pra mim, entendeu? Como na época de Flora que eu me afastei, eu me afastei, a gente perdeu o contato e aí foi ruim... É minha família, eu gosto deles.

Eva conta que das últimas vezes em que foi visitar os pais, ela saiu bastante com os amigos de lá, quase todos homossexuais. Foi para festas na casa de amigas, foi para Motel e até de mãos dadas com outra mulher na rua ela já andou, mas sempre que os pais perguntavam com quem e onde estava, ela desconversava e eles também não insistiam. Apenas com seu irmão mais novo Eva teve coragem de conversar sobre suas relações com mulheres. Disse que decidiu conversar com ele porque ele é o mais "aberto" da família, por isso uma pessoa "chave" para chegar aos demais:

> O mais novo é o que tem a cabeça melhor, é o que tem menos preconceito, é o que conversa mais assim com todo mundo, ele tem uma visão melhor e ele ta esperto, ta ligado no que ta acontecendo. Porque a conversa que a gente teve foi na frente de Flora e ele perguntou o quê que eu tinha com Flora. Só que 'por que cê quer saber?' 'Oh se você se relaciona com ela isso não importa pra mim. Eu só quero que você estude, ganhe dinheiro, não dependa de

> ninguém porque o que as pessoas valorizam no final é isso, é o que você tem, não o que você é. Você tem uma vida estabilizada? Você tem um carro? Você tem nível superior? Você tem um emprego bom? Pronto, é isso que importa'.

Quando assumiu para si mesma, logo depois do encerramento de sua relação com Mariana, que gostaria de se relacionar com outras mulheres, Eva conta que enfrentou um grande desafio: "Minha filha, eu acho que eu tive mais dificuldade de entrar na comunidade LGBT do que de me assumir pra mim mesma". A dificuldade de "entrar na comunidade LGBT" que Eva narra tem relação com a assunção de uma identidade e de um estilo de vida cujas práticas, gostos, códigos de conduta e comportamento, ainda eram desconhecidos para ela. Até aquele momento, Eva praticamente convivia apenas com heterossexuais e frequentava apenas lugares e festas "heterossexuais", sendo seu contato com lésbicas restrito quase que exclusivamente a sua colega de trabalho, Suzana, e sua companheira, Regina. Eva relata, assim como outras entrevistadas desta pesquisa, que a "comunidade *gay*" de Ilhéus e Itabuna é muito fechada e como não é proveniente dessas cidades, encontrou muita dificuldade em se inserir no meio *gay* ("Eles se fecham muito") principalmente porque não tinha uma relação íntima com nenhum homossexual que a pudesse introduzir em algum grupo, não sabia que lugares frequentavam, por isso "não conseguia interagir": "não conseguia, não conhecia ninguém, não sabia onde é que eu ia achar. Onde é que eu ia achar os meus iguais? Onde é que eles se escondem?!"

No momento da entrevista, Eva ainda encontrava dificuldades de interagir com a "comunidade *gay*" de Ilhéus e Itabuna, mesmo morando na cidade de Ilhéus há anos e tendo tido duas relações homossexuais desde que se mudou para lá. A última relação foi com Bia, que é nascida e criada em Ilhéus e conhece todo mundo na cidade. Eva conta que, na época de Flora, elas não iam para as festas *gays* porque esta última não gostava, preferia frequentar lugares "heterossexuais". Quanto a Bia, conta que a ex-namorada era muito ciumenta e que sutilmente agia de forma a mediar os contatos que Eva tinha com seus amigos e suas amigas, o que acabou por impedir a construção de relações independentes da mediação dela:

> Bia super *gay*, super interada, conhecia todas as lésbicas do mundo, de todos os bairrozinhos, de todos os grupinhos. Só que, num

> determinado tempo, quando eu me liguei que meu relacionamento com Bia não ia dar certo, eu falei: 'não, pelo menos eu tenho que sair com um saldo. Eu preciso conhecer outras pessoas'. Só que eu não conseguia porque Bia meio que fechava as possibilidades de eu conhecer outras pessoas *gays* por ciúmes... (...) Me apresentava, mas assim, a gente saía, mas eu ficava do lado, nunca consegui fazer amizade e as que eu fiz era com as amigas dela que realmente ela sabia que não ia rolar nada, entendeu? (...) E eu não sei se ela fala com as pessoas sobre mim porque nem todo mundo interagia comigo, entendeu? Eu era um pouco assim alheia, um pouco estranha pro povo, entendeu?

Hoje em dia, Eva conta que é em Jequié que ela mais interage e se diverte, é lá que está seu círculo de amizades homossexuais. Sendo originária de Jequié, foi muito mais fácil para Eva ser aceita e fazer parte da rede de sociabilidades de lá do que de Ilhéus e Itabuna. Nestas últimas cidades, afirma que está adentrando aos poucos, mas que ainda é difícil principalmente porque sua imagem está bastante vinculada a de Bia, ela ainda é vista como a "namorada de Bia". Sobre a convivência com as lésbicas de Jequié, Eva afirma que percebe uma diferença importante na maneira como elas lidam com publicização da sua sexualidade, tendo isso a ver com sua faixa etária:

> Minha filha, olhe, eu conheço muitos casais lésbicos que elas tem mais idade, elas agem de outra forma. Eu acho que a nova geração lida, sabe lidar melhor com essa questão de demonstrações públicas de afeto. Quem é mais velho já não concorda, que não é necessário, que não precisa pegar na mão, não precisa beijar na boca, que não é necessário publicar, dizer que você é lésbica, entendeu?

Ela se relaciona mais com as mulheres da sua idade ou mais velhas, embora não compartilhe a mesma opinião do que a maioria delas sobre a necessidade de manutenção de um comportamento discreto no que tange às demonstrações públicas de afeto: "Eu acho que já fechei a Barrakitica várias vezes com beijo na boca, eu não tenho muito problema com isso de sair de mãos dadas, de beijar, de abraçar, mas é ruim quando você pensa nesse lance da família, entendeu?". Mesmo assim, ela não deixa de fazer e afirma: "Eu não tenho medo do preconceito." Conta que entre as lésbicas mais novas, a postura é diferente do que entre as mais velhas quanto a essa questão: *"[Elas são]* De boa: 'Ah beija mesmo'". Apesar de nunca ter saído com as lésbicas solteiras mais novas, apenas com casais, ela conta que

algumas namoram na porta de casa, e costumam se beijar ali mesmo, inclusive. Exemplifica a forma que as mais velhas geralmente lidam com publicização de sua homossexualidade por meio do exemplo de um casal de amigas em torno dos 40 anos, que estão juntas há mais de 8 anos. Eva afirma que elas são “super assumidas e tudo”, mas não fazem nada em público, “nem um beijinho”, “nem passa a mão no cabelo”. Afirma que a realidade de Jequié não é diferente do que percebe ocorrer em Ilhéus e Itabuna. Em todos esses lugares, para Eva o que domina é um duplo padrão de comportamento entre os homossexuais:

> Jequié não tem nem parada *gay* porque todo mundo sabe que as pessoas vivem de aparência. Quando ta no mundo *gay* todo mundo se solta, mas já vi casos, já ouvi casos... Assim, na faculdade, ela fala ‘ah sou lésbica’, ‘fulana é lésbica’, mas quando passa não fala porque tava num grupinho hetero.

Eva já passou situações de preconceito e violência. Uma vez estava com Flora em uma festa de casamento de uma amiga dela e um homem que estava dando em cima de Eva deu um murro em Flora quando ela disse que era para ele parar porque Eva era sua namorada. Foi uma situação terrível para ambas, tendo ainda sido criticadas pelos noivos por “estragarem sua festa” com uma briga. Além desse incidente, Eva conta que sofreu preconceito entre os próprios homossexuais por conta da não definição exclusivista de sua sexualidade:

> Uma vez eu saí com algumas pessoas, as meninas eram lésbicas-lésbicas, e os homens eram *gays- gays*. Aí, tipo, pra eles, uma pessoa bi não presta e eu fiquei ‘Porra, velho! Meu deus, eu to sofrendo preconceito!’. Assim, aquela questão do preconceito assim, você é judeu, ninguém sabe, mas dói. Foi isso. Porque eu não acho mal algum essa questão de não excluir a possibilidade de ficar com homem, gostar de ficar com homem, por que não? (...) Nesse dia realmente eu chamei Bia e falei: ‘Bia, eu me senti mal’. Porque o povo ficou falando ainda que ‘ah essas sapatas que pegam homem não prestam, num sei quê’ e aí os meninos ficavam falando. Eu me senti mal...

Além disso, Eva afirma que é sempre complicado quando em uma interação social, começa-se a sair do nível superficial e passa-se a se aprofundar um pouco e assuntos como casamento e relacionamento emergem. Nesses momentos, surge o dilema de se ela deve revelar ou não seus envolvimentos com mulheres, sempre

com a tensão de imaginar qual será a reação da pessoa ao saber de sua orientação sexual, se sofrerá rejeição ou não. Como já vimos no perfil de Amanda, Sedgwick (2007, p. 22), afirma que

> Mesmo num nível individual, até entre as pessoas mais assumidamente *gay*s há pouquíssimas que não estejam no armário com alguém que seja pessoal, econômica ou institucionalmente importante para elas. Além disso, a elasticidade mortífera da presunção heterossexista significa que, como Wendy em *Peter Pan*, as pessoas encontram novos muros que surgem à volta delas até quando cochilam. Cada encontro com uma nova turma de estudantes, para não falar de um novo chefe, assistente social, gerente de banco, senhorio, médico, constrói novos armários cujas leis características de ótica e física exigem, pelo menos da parte de pessoas *gay*s, novos levantamentos, novos cálculos, novos esquemas e demandas de sigilo ou exposição. Mesmo uma pessoa *gay* assumida lida diariamente com interlocutores que ela não sabe se sabem ou não. É igualmente difícil adivinhar, no caso de cada interlocutor, se, sabendo, considerariam a informação importante.

Assim, a todo o momento o homossexual precisa lidar com um mundo de possibilidades que o conhecimento de sua identidade sexual pelo outro poderá causar. É sempre impossível determinar de antemão quais os efeitos “públicos” ou “pessoais” dessa informação, de forma que é radical a incerteza que os homossexuais costumam sentir em relação àqueles que têm a informação sobre sua identidade sexual. Para Sedgwick (2007, p. 32), “a imagem do armário é indicativa da homofobia de uma maneira que não o pode ser para outras opressões”.

> Mas preconceito é assim, é complicado. Quando você, como eu te falei, quando você vai pra novos espaços, no trabalho mesmo, vai ter uma hora que todo mundo vai saber, mas até chegar lá, é todo aquele processo ‘ah você é casada? ah você tem filhos?’ Entendeu?

No seu trabalho, afirma que é respeitada, mas tem clareza de que o respeito que recebe das pessoas não abarca a sua identidade sexual. Eles não respeitam a sua liberdade de se relacionar com quem quer que seja, homens ou mulheres. Para ela, o que é respeitada é a sua posição social e não a sua identidade sexual: “é um respeito assim meio de fachada. Eu não acho que as pessoas me respeitam por eu ser lésbica, mas sim porque eu sou Eva, assistente social, entendeu? Responsável...”. Afirma que percebe muito claramente que o preconceito é ainda maior contra as lésbicas que assumem papéis masculinos, como se vestir com

roupas de homem. E acredita que o fato dela própria “não parecer lésbica” é determinante para que seja mais respeitada, pois percebe que as lésbicas “mais femininas” como ela são muito mais toleradas do que as demais, algo que ela enxerga claramente no ambiente de trabalho, pelos comentários dos colegas e das pessoas que não sabem de sua orientação sexual: “quando cê vê aquelas meninas todas machinhas que num sei quê, bota aquelas blusas de homem, além da falta, não vai ter o respeito, num tem, velho! Num tem, não sei te explicar isso, mas até no trabalho...”.

A convivência com amigos homossexuais de Jequié deu a Eva o componente que faltava para que se sentisse reconhecida, pois é entre outros homossexuais que se sente mais à vontade de ser quem é, pois entre eles não sofre os preconceitos que em geral percebe entre os heterossexuais:

> É como se lá no mundo *gay* você pudesse viver a sua vida, entendeu? (...) Sendo quem eu sou. Não que seja necessário toda vez, mas lá eu posso falar dos assuntos *gay*s, eu vou poder beijar a minha namorada e ninguém vai tomar como susto e nem vai bater nela...

O que considera mais importante na escolha de uma parceira não é o que ela chama de estereótipo, da mulher ser mais femininas ou mais masculinas, mas sim de terem coisas em comum que garanta uma boa convivência, uma relacionamento harmonioso. Contudo, afirma que ela própria gosta de se vestir de maneira bem feminina, tendo prazer em se sentir dessa forma:

> Eu sempre falo ‘eu sou mulher, quero voltar mulher na próxima encarnação’. Eu não tenho nenhum problema quanto a isso e gosto de mulher, mas eu não acho que isso é só aparência. Uma vez conversando com uma menina que é um pouco machinha, a gente conversando sobre isso ela falou assim: ‘Eva, o importante é quando as duas estão sem roupa as duas são mulheres, por mais que uma corte o cabelo joãozinho, use short *tactel*, mas no fundo são mulheres’.

No futuro, pensa em adotar uma criança com uma parceira e se coloca a favor do casamento *gay*. Nos dois relacionamentos homossexuais que teve, revela que sempre deixou que as parceiras tomassem as decisões porque para ela não fazia diferença, não se importava com isso. Nas tarefas domésticas, com Bia era tudo

dividido, mas com Flora era Eva quem cuidava da casa e da cozinha: “era como se ela fosse a cabeça e eu fosse o resto”. Se ela pudesse escolher gostar apenas de homem, Eva afirma que jamais faria essa escolha, pois se sente muito feliz levando a vida do jeito que leva: a única coisa que a incomoda mesmo é o medo da rejeição da família.

# Considerações Finais

Vimos que o pano de fundo histórico e social a partir do qual as identidades das entrevistadas desta pesquisa são construídas, quer dizer, a escala macro social desta investigação, é aquela marcada por fenômenos que, como já discutido, escapam à compreensão dos teóricos que investigaram a modernidade em seus primeiros tempos. Este trabalho apresenta-se afinado àquelas correntes da teoria social que se debruçam por analisar os desdobramentos contemporâneos desta modernidade, denominada por Giddens como tardia, por Bauman como líquida e nomeada por Castells como era da informação. É nesse momento histórico contemporâneo que surgem as mais fortes e significativas resistências ou contradiscursos ao padrão de poder heteronormativo dominante, organizadas em novos agentes sociais: os movimentos sociais em torno das políticas de identidade sexual, afirmadas pelos movimentos feminista e, principalmente, LGBT, que emergem no final da década de 1960 nos EUA e inícios de 1970 na Europa e se espalham por todo o mundo, inclusive, no Brasil, nas duas décadas seguintes.

Vejamos agora, novamente e brevemente, as linhas centrais que nos levam à caracterização da modernidade tardia e dos novos movimentos sociais em torno da identidade sexual, como já discutidos na Primeira Parte. Em seguida, poderemos construir à relação entre relações socais em escala macro e a trajetória micro das entrevistadas e assim compreender a partir de seus relatos, como, nas palavras de Lahire (2004, p. XII), “O mundo social está tanto dentro de nós como fora de nós”.

Contatamos, nos Capítulos 1 e 3 da Primeira Parte, como Giddens, Bauman e Castells analisam de que forma as transformações sociais e econômicas que emergem na modernidade se entrelaçam ao surgimento de novos movimentos sociais que giram em torno da política de identidade na década de 1970. Para Giddens, a reorganização de tempo e espaço, os mecanismos de desencaixe e a reflexividade institucional da modernidade supõem propriedades universalizantes que explicam a natureza dinâmica e altamente mutável da vida social moderna, além de seu questionamento e rompimento com práticas tradicionalmente estabelecidas. Segundo este autor, a globalização da atividade social que a modernidade favorece é um processo de desenvolvimento de laços mundiais, de entrelaçamento de eventos e relações sociais “à distância” com contextualidades locais. Para ele, com

a globalização, ninguém escapa das transformações provocadas pela modernidade, mesmo as pessoas que vivem em ambientes mais tradicionais são afetadas por algum aspecto das instituições modernas, como é o caso das entrevistadas desta pesquisa.

Ele nos mostra que as transformações radicais que a modernidade tardia cria na natureza da vida social cotidiana afetam os aspectos mais pessoais de nossa existência. Pudemos perceber como a reflexividade da modernidade chega à sexualidade e ao corpo, que, por sua vez, se transformam em um aspecto maleável do eu, uma propriedade a ser moldada pelo indivíduo e um aspecto fundamental na construção da autoidentidade. O movimento feminista dá o pontapé inicial no processo de libertação do corpo, principalmente a partir da separação entre reprodução e sexualidade, transformando a sexualidade em uma parte da identidade e um componente a ser ordenado em relação aos estilos de vida. O movimento feminista, seguido pelo movimento LGBT, juntos expressam a demanda de agentes que reivindicam a liberdade de não apenas conquistarem a libertação da opressão e do estigma social (política emancipatória), mas também a livre afirmação da identidade sexual e de gênero como mais uma opção de estilo de vida, tão legítima como qualquer outra (política-vida). É por isso que Giddens considera os movimentos feministas e LGBT como de política-vida: porque não apenas buscam livrarem-se das opressões, mas também afirmam um valor moral, que se relaciona ao direito da pessoa de expressar livremente e legitimamente a sua identidade.

Com Bauman, percebemos que a forma como os indivíduos vivenciam a própria identidade na modernidade líquida é afetada pela fragmentação por processos sociais em larga escala, como a fragmentação do Estado-Nação, decorrente do processo de globalização, que acaba por imprimir uma grande transitoriedade e fluidez na percepção que estes indivíduos têm de si mesmos, o que marca uma importante diferença da formação da identidade no capitalismo industrial, delimitando características históricas importantes para a compreensão da contemporaneidade. O processo de desmonte do modelo fordista de acumulação e produção em massa, rígido e centralizado, e a consequente flexibilização do capital e do trabalho transferiu a maior parte de sua mão de obra e capital aos mercados globais, enfraquecendo o poder de cada Estado na manutenção da identidade

nacional estritamente definida, contínua e desprovida de ambiguidade. Bauman mostra como esse processo de mudanças estruturais traz consigo uma nova ideologia que elogia a fluidez identitária, vendo-a como algo valioso, sinônimo de liberdade, quando, na realidade, apenas para um seleto grupo ela assim se apresenta. Para a maioria de nós, ela é, afirma Bauman, sinônimo de insegurança e instabilidade aterradoras, estas últimas resultados das dificuldades que a nova conjuntura política e econômica gera na criação de vínculos sociais em longo prazo. Vimos como essa ideologia da fluidez identitária "chega" às entrevistadas do Capítulo 1 da Segunda Parte, que afirmam "não gostarem de se rotular", sendo que esta afirmação em prol da não-delimitação a uma identidade sexual exclusivista e estática funciona, nestes casos, muito mais como uma tentativa de "escapar" a uma identidade sexual percebida por elas próprias como negativa e depreciativa (como é a homossexualidade, dentro da matriz heteronormativa dominante, que a que incorporaram), do que representa a adesão a uma ideologia que advoga em favor da livre experimentação infindável da identidade. Como sublinha Bauman, a maioria de nós, indivíduos na modernidade líquida, estamos situados desconfortavelmente entre os dois pólos: a elite que pode escolher livremente sua identidade, e a subclasse, a quem é atribuída uma identidade desvalorizada. Entre ambos se encontra também as MRM desta pesquisa, lutando para fugir à atribuição heterônoma de uma identidade desvaloriza (a de homossexual numa sociedade heteronormativa), "sem jamais ter certeza do tempo de duração de nossa liberdade de escolher o que desejamos e rejeitar o que nos desagrada" (BAUMAN, 2005, p. 44), assombradas pelo medo de que seus esforços fracassem por escassez de recursos ou por falta de determinação e lhes seja atribuída por outros uma identidade intrusa e indesejada.

Castells, por seu turno, nos aponta para o surgimento da sociedade em rede que emerge com a reestruturação do capitalismo na década de 1980, e a revolução da tecnologia da informação que esta traz consigo. Constatamos, no Capítulo 1 da Primeira Parte, que a sociedade em rede se caracteriza pela globalização das atividades econômicas e por sua forma de organização em redes, pela flexibilidade e instabilidade do emprego, por uma cultura de virtualidade real construída a partir de um sistema de mídia onipresente, interligado e altamente diversificado, "pela transformação das bases materiais da vida – o tempo e o espaço – mediante a

criação de um espaço de fluxos e de um tempo intemporal como expressões das atividades e elites dominantes" (CASTELLS, 2010, p. 17). Esta nova forma de organização social está sendo difundida em todo o planeta, penetrando em todos os níveis da sociedade, do mesmo modo que o capitalismo industrial foi disseminado no século XX.

Em Castells, os movimentos sociais passam a ser os sujeitos potenciais da era da informação. Analisamos com ele como o Estado perde o poder que tinha no industrialismo de controlar, estabelecer as matrizes, monopolizar a organização do tempo e os espaços sociais e transforma-los em redes de dominação e poder. São os fluxos globais de capitais, produtos, serviços, tecnologias, comunicação e informação que passam a deter esse poder, que não se concentra mais nas instituições clássicas como Estado, igrejas, partidos, empresas, mas na produção de "códigos de informação" e de imagens de representação que passam a construir as demandas para estas instituições clássicas. Castells afirma que, atualmente, a construção de sujeitos não se baseia mais na sociedade civil – que está em processo de desintegração, como vimos também com Bauman– mas a partir do prolongamento da resistência comunal. É por isso que a busca pelo significado irá ocorrer na esfera da reconstrução de identidades defensivas em torno de princípios comunais. Deste modo, a resistência comunal passa a ser o meio de construção de identidade mais importante atualmente, pois a identidade de projeto, quando pode se desenvolver, origina-se a partir da resistência comunal. O movimento feminista e o LGBT são considerados por Castells como de projeto e vimos que somente nas 3 últimas décadas do século XX os movimentos sociais em defesa da afirmação da liberdade sexual explodiram no mundo inteiro, inclusive no Brasil. Eles se apresentam como um dos mais importantes agentes da transformação social nos últimos anos e suas críticas e questionamentos aos valores patriarcais e à heteronormatividade contestam toda a estrutura de produção, reprodução, sexualidade e personalidade destas sociedades.

O entendimento e a identificação de uma divisão sexual como base da própria divisão do mundo social através de um padrão de poder que estabelece a dominação masculina e a heteronormatividade como os discursos normativos hegemônicos nas sociedades modernas ocidentais, não podem ser desvinculados das transformações na própria modernidade tardia que os tornam possíveis, da

mesma forma que esta última também não pode ser compreendida sem a influência desses conhecimentos na própria vida social moderna. Vimos com Giddens como a sociologia ocupa o papel principal na reflexividade institucional da modernidade, sendo a reflexão sobre a vida social moderna a mais generalizada entre todas as demais ciências. A reflexividade institucional propicia a revisão crônica das práticas sociais à luz do conhecimento sobre essas mesmas práticas como parte constituinte próprio tecido das instituições modernas. Uma vez que este conhecimento sobre a vida social é produzido, ele tende a alterar a própria realidade social que o tornou possível, gerando mudanças na forma com os indivíduos compreendem e atuam no mundo social, ou seja, gerando mudanças na própria identidade dos indivíduos.

Assim, o conhecimento sociológico que identifica a existência da dominação masculina e da heteronormatividade não podem ser desvinculados das transformações ocorridas a partir da década de 1960 e 1970. Estas transformações se relacionam à emergência de novos grupos sociais que disputam o poder de definir quem constrói a identidade e define a diferença, questionando as configurações tradicionais de política. Nessa disputa pela identidade está envolvida também uma disputa mais ampla pelos bens materiais e simbólicos da sociedade, pois a afirmação da identidade e a enunciação da diferença traduzem os desejos dos diferentes grupos de garantir o acesso privilegiado aos recursos sociais: fixar uma identidade específica como a norma significa eleger arbitrariamente uma identidade determinada como o modelo em relação ao qual as outras identidades são avaliadas e hierarquizadas, sendo que a identidade “normal” assume todas as características positivas possíveis, enquanto as outras identidades só podem ser avaliadas de forma negativa. Assim, também esses movimentos são influenciados e transformados pelos saberes produzidos sobre eles, numa relação que se realimenta continuamente e garante o ritmo dinâmico da mudança social na modernidade.

Esses movimentos sociais, tanto o feminista quanto e, principalmente, o LGBT, que é o que mais nos interessa neste trabalho, são o ponto principal que conecta as transformações econômicas, políticas e sócio-culturais trazidas com a modernidade tardia com a realidade das entrevistadas desta pesquisa. São as novas demandas identitárias reivindicadas por eles que oferecem contradiscursos, resistências, como diz Foucault, aos valores da família patriarcal e da heteronormatividade,

possibilitando a essas MRM uma ressignificação da norma heterossexual (vista por esses dois últimos conjuntos discursos como a única forma legítima, “normal” e “saudável” de exercício da sexualidade) e da própria identidade sexual.

No Capítulo 3 da Primeira Parte, pudemos acompanhar como os primeiros grupos em defesa dos direitos LGBT e de afirmação da liberdade sexual se desenvolveram na sociedade brasileira a partir da década de 1970, acompanhando, por meio deles, os significativos avanços políticos que o desenvolvimento do movimento LGBT foi promovendo na sociedade brasileira. Examinamos as transformações na estrutura organizacional por qual passou este movimento até chegar ao seu formato atual, cujas características e desafios se distinguem daqueles enfrentados no passado, com transformações no teor das reivindicações, no formato organizacional e nos posicionamentos ideológicos.

A formação e desenvolvimento do movimento LGBT no Brasil é apenas um dos muitos exemplos que tornam indubitável a inserção de nossa sociedade nos processos globalizantes que constituem a modernidade tardia, como já tivemos a oportunidade de discutir na Primeira Parte. A sociedade brasileira é constituída pelos fenômenos que caracterizam a era da informação, tais como a participação na organização em rede das atividades econômicas (em escala global), organizada a partir do modo de desenvolvimento informacional, da consequente flexibilização do trabalho que ele gera, pela cultura de virtualidade real gerada pelo sistema de mídia onipresente, pela transformação do tempo e do espaço mediante a criação de um espaço de fluxos e de um tempo intemporal, pela reflexividade institucional e sua influência na construção de movimentos sociais, cujas demandas identitárias alteram o cenário onde são travadas as lutas por poder na sociedade, assim como também alteram a própria construção da identidade dos sujeitos, como vimos acima.

Não resta dúvida da participação do Brasil neste processo, ainda que as particularidades de nosso desenvolvimento histórico e cultural nos tenham deixado de herança uma classe inteira de pessoas marcada pela precariedade do *habitus*, como já discutido no Capítulo 1, nos caracterizando como modernidade, mas do tipo periférica. Segundo Souza, é a não percepção analítica e, consequentemente, política, desta classe que imprime nossa marca histórica e produz os contornos seletivos de nossa modernização. Assim, esta enorme classe social, a ralé estrutural, imprime sua marca em toda a estrutura social brasileira, influenciando o

funcionamento de todas as instituições, sejam elas de caráter político, econômico ou social. Temos então uma sociedade altamente dinâmica e avançada economicamente, mas que convive com talvez a maior desigualdade social do mundo.

Portanto, ousamos dizer – e esta pesquisa nos permite fazê-lo – que não apenas nas metrópoles desse nosso país podemos perceber a influência dessas transformações descritas acima. Mesmo no interior do nordeste brasileiro, nas duas cidades da região sul-baiana onde esta pesquisa foi realizada, Ilhéus e Itabuna, região considerada bastante tradicional, onde os valores do patriarcalismo rural mais fortemente se instalaram, indícios importantes dessas mudanças trazidas pela modernidade tardia se encontram presentes. Os dados apresentados no final da Primeira Parte demonstram as dificuldades sociais enfrentadas pelos dois municípios, tais como os baixos índices educacionais, por exemplo. Contudo, esta realidade social apenas aponta os contornos de nossa modernização seletiva e não deixa de identificar a presença consolidada de instituições modernas na região, como mercado competitivo, grande urbanização, diversas instituições estatais (inclusive uma universidade pública considerada a melhor do estado da Bahia) e até mesmo a presença de movimentos LGBT bastante atuantes politicamente.

Na Segunda Parte, pudemos perceber como o mundo social se encontra dentro de cada uma das entrevistadas, seja na intensidade da força do padrão de poder heteronormativo na construção dos seus valores e estilos de vida, seja no questionamento a essa matriz cultural, questionamento tornado possível devido ao acesso a resistências a esse poder (veiculados pelas políticas de identidade sexual) que podem acarretar mudanças importantes na construção da autoidentidade dessas mulheres. O eixo a partir do qual a presença da heteronormatividade pôde ser identificado e avaliado nas entrevistadas foi por meio da forma como elas consideram a legitimidade ou ilegitimidade de sua identidade sexual não-heterossexual, principalmente no que tange à maneira como publicizam ou não esse aspecto do seu eu.

No Capítulo 1: Respeitar a Sociedade, da Segunda Parte, vimos que o discurso heteronormativo constitui muito intensamente todas as entrevistadas, de forma que o seu olhar sobre sua própria identidade sexual é permeado por um forte caráter de ilegitimidade, o que as leva a afirmar que precisam respeitar a sociedade, não

“impondo” publicamente suas relações homossexuais e nem a sua identidade sexual não-heterossexual a partir de demonstrações públicas de afeto com suas parceiras. Assim, quanto mais ilegitimamente elas encaram a sua sexualidade não-heterossexual, mais fortemente acreditam que devem mantê-la restrita à esfera íntima, condenando a exposição pública de atos que a revelem, o que consideram uma “falta de respeito” com a sociedade, acatando e consentindo com o discurso heteronormativo.

Todas elas, exceto Luciana, cuja particularidade já foi discutida naquele capítulo, afirmaram a importância de manter a discrição pública com relação a qualquer ato que envolva uma referência à sua sexualidade. Isso significa dizer que até podem, quando necessário e em determinadas circunstâncias, apresentarem-se como não-heterossexuais, ou mesmo assumirem e apresentarem suas companheiras, mas sem nunca apresentar qualquer insinuação de algo que saia da esfera estritamente fraternal e resvale para qualquer referência ao campo sexual. Por isso criticam e rechaçam tão fortemente demonstrações públicas de afetos entre homossexuais que possam fazer referência a existência de uma intimidade entre amantes, mesmo que sejam carinhos mais “discretos”, “de leve”, como é comum entre heterossexuais, tais como beijo rápidos na boca, rosto, mãos ou mesmo abraços demorados, por exemplo.

Todas as entrevistadas deste primeiro capítulo (exceto Luciana) preferem manter o mais discretamente possível seus envolvimentos homossexuais na esfera do trabalho, preferindo não falar sobre sua orientação sexual ou seu relacionamento homossexual, guardando essa informação apenas para aqueles poucos amigos mais íntimos. Suas posturas são bastante defensivas no que se refere a falar sobre isso com colegas de trabalho de forma que, mesmo afirmando que “se perguntarem eu falo”, sua atitude tensa e reservada sobre o assunto é já uma barreira construída para evitar que os colegas sintam-se livres e à vontade para tocar no assunto. Essa postura de máxima reserva e silêncio sobre a sua identidade sexual é o que em grande parte influencia sua não participação em movimentos políticos favoráveis à causa LGBT, pois se sentem pouco à vontade de participarem, visto que a militância política exigiria delas a exposição pública de sua homossexualidade. Mesmo assim, com exceção de Ana, todas elas acreditam na importância da existência de tais

movimentos, apesar de criticarem a forma como se organizam as Paradas do Orgulho LGBT (única forma de ação política organizada que lhes vêm à mente quando lhes pergunto se participam de algum movimento político favorável à causa LGBT) que, segundo as próprias, tomaram uma forma muito carnavalesca, escandalosa, bastante marcada pela vulgaridade e pela "pegação", perdendo o que elas consideram ser o componente instrutivo e "politizado" do movimento, que seria caracterizado por uma maior tematização e informação das demandas e dificuldades enfrentadas pelas categorias.

Com relação à assunção de sua identidade sexual perante a família, apenas Ana lida de forma não-aflitiva com a questão. Sua identificação com o gênero masculino desde a infância parece ter sido uma espécie de "facilitador" da assunção da sua homossexualidade perante a família, fazendo com que o processo de "sair do armário" para a família ocorresse quase que "naturalmente", no sentido de que seus comportamentos e seu jeito "masculino de ser" já davam grandes pistas de sua homossexualidade para os familiares. Ao que tudo indica, para eles, o choque foi mais causado pela sua fuga com uma mulher casada do que com uma mulher em si (com isso não estou afirmando que lidar com a sua homossexualidade tenha sido mais fácil para Ana e para a sua família do que para as demais entrevistadas, apenas que foi menos surpreendente e chocante para a sua família saber de sua homossexualidade). Já Carol, como vimos, há dois anos esconde e nega para toda a família seus envolvimentos com mulheres, apostando na existência de uma relação heterossexual no futuro que venha lhe realizar o sonho de ter uma família nos moldes heterossexuais tradicionais. Não se vê constituindo família com uma mulher e, embora esteja no momento da entrevista em um namoro homossexual, não pretende assumir essa relação, pois ela mesma não acredita que esta seja legítima o suficiente para ser assumida publicamente.

No caso de Amanda, o esquema do "fica tudo no subentendido" é o que caracteriza a relação da sua família com a sua homossexualidade. Amanda conversou diretamente com a mãe que não aceitou a homossexualidade da filha, preferindo não tocar mais no assunto e agir como se o relacionamento desta com Laura não existisse. Para o resto da família, o "subtendido" também é o que reina. Ou seja, todos sabem de sua relação com Laura, mas essa questão nunca é falada

diretamente, Laura não é acolhida e aceita como companheira de Amanda. Na família de Laura, o processo é o mesmo: “camuflado”, como ela mesmo diz. Apesar de sua homossexualidade ter sido revelada para toda a família pela irmã, nas ocasiões familiares e nas relações do dia a dia, não é como esposa, namorada ou companheira que Amanda é referida pelos familiares. Com Clara, da-se o mesmo, com a diferença de que, no caso dela, apenas para o irmão ela teve coragem de se assumir, embora todos os familiares já tenham tomado conhecimento, como vimos. Clara mora com Dani há 3 anos, mas nunca ousou conversar com o pai sobre isso, tendo dúvidas se ele se dá conta ou não de que Dani não é apenas uma amiga, mas sua companheira. Com Luciana da-se o mesmo: ela conta que sua mãe e uma irmã não aceitavam e não conviviam com as antigas namoradas. Seu irmão e a outra irmã, afirma, não se metem na sua vida, ou seja, não tocam no assunto, vivendo como se a questão não existisse, mesmo nas ocasiões em que encontraram alguma namorada sua, preferindo agir como se nada soubessem.

Então, nos últimos 4 casos reina o silêncio do subentendido: todos sabem da existência da companheira e do papel que ela ocupa na vida de cada uma das entrevistadas, mas esse papel não é legitimado, aceito e nomeado abertamente; reina o silêncio de quem sabe qual é o tipo de relação existente entre as duas companheiras, mas não ousa dizer o nome, tal como afirmou Oscar Wilde no século XIX ao tribunal que o julgava por sua relação com outro homem: “O amor que vivo, é o amor que não ousa dizer o nome”. Retomando a expressão de Wilde, nessas famílias não se ousa dizer o nome desse amor, ao menos não diretamente e abertamente, não para aceitá-lo e acolhê-lo como um amor tão legítimo e digno de se nomear como o heterossexual.

Contudo, é preciso ficar claro que mais importante do que observar a forma como as famílias lidam com a sexualidade dessas MRM, é compreender como *as entrevistadas* lidam com a questão, como *elas* se posicionam frente à família, frente aos colegas de trabalho, à sociedade de forma geral. O foco da investigação é, pois, compreender a forma como elas se portam e expressam sua identidade sexual frente aos demais, é perceber a compreensão que elas próprias têm de sua identidade. E o que as trajetórias dessas MRM expressaram é que, no momento da entrevista, apesar das particulares de cada biografia, para todas elas ainda podemos

verificar um forte componente de ilegitimidade diante da própria identidade sexual não-heterossexual, uma ilegitimidade que fica expressa no consentimento que elas fazem à opinião de que demonstrar qualquer carinho pela parceira que denote uma relação romântica em locais públicos é ferir e desrespeitar a sociedade. Em outras palavras, achar que sua forma de amar viola e agride as famílias “normais” é dar mais valor ao conjunto heteronormativo que diz que normal é o amor entre heterossexuais, do que adotar os valores igualitários reivindicados pelas políticas de identidade sexual e por isso se indignar por não ter o mesmo direito que possuem os heterossexuais de expressar o seu amor. No fundo, é por não ter consolidado dentro de si mesmas os valores que afirmam que sua forma de amar é tão legítima e aceitável quanto à heterossexual, que um beijo e um abraço entre duas pessoas do mesmo sexo não é mais “feio”, “sujo” ou “pecaminoso” do que entre um casal heterossexual.

No capítulo 2: Reivindicando Legitimidade, acompanhamos 6 trajetórias marcadas por significativo componente de crítica à heteronormatividade e uma compreensão mais positiva do que negativa da identidade sexual (não-heterossexual), levando as entrevistadas a reivindicarem o mesmo direito que os heterossexuais possuem de realizar demonstrações públicas de afeto com seus/suas companheir@s. Como apontado naquele capítulo, foi a incorporação de um conjunto de discursos contrários a matriz cultural heteronormativa, defendidos historicamente principalmente pelo movimento LGBT, que permitiu às entrevistadas (re)construírem sua autocompreensão identitária em favor de um discurso favorável à homossexualidade como uma forma legitima de exercício da sexualidade.

Rafaela, Júlia, Isa e Alice são jovens de classe média que encontraram na Uesc uma instituição que, ainda que não diretamente, ao menos indiretamente, pelo espaço físico protegido da violência física contra homossexuais e pelo *ethos* que caracteriza a universidade pública (como já discutido no perfil de Isa) lhes garantiu um ambiente onde puderam ter acesso a um estilo de vida bastante singular para a região. A participação em movimentos estudantis (de abrangência regional e nacional) foi o canal principal de acesso e incorporação de um conjunto discursivo bastante crítico às relações de poder hegemônicas, inclusive no que tange à dominação sexual e de gênero. A incorporação desse conjunto discursivo refletiu

sobre suas próprias identidades, favorecendo uma autocompreensão positiva da sua identidade sexual não-heterossexual e, consequentemente, propiciando uma autorrelação prática positiva. No caso de Rafaela, Júlia e Marina, foi a participação ativa e contínua em movimentos políticos estudantis (Mobiliza, ENECOS e Coletivo Feminista Maria Quitéria) e a vivência intensa com este grupo de pessoas, com os quais se identificaram e encontram apoio e reconhecimento social, que lhes permitiu a incorporação de um discurso favorável à diversidade sexual. Deste modo, foi essa junção a responsável pela incorporação dos valores que propiciou a (re)construção positiva e o fortalecimento de sua identidade sexual: acesso a um discurso de resistência à heteronormatividade e, principalmente, a possibilidade de incorporação deste discurso por meio da intermediação de relações afetivas, quer dizer, do reconhecimento social.

Alice e Isa, embora não tenham tido uma participação assídua nesses movimentos estudantis, suas participações eventuais aliadas a um estilo de vida livre do controle familiar (pela distância geográfica, no caso de Alice, e pela liberdade garantida pela mãe, no caso de Isa) e bastante marcado pela vivência intensa dentro dos muros da universidade junto a amigos (muitos militantes ativos desses movimentos) que compartilhavam esse conjunto discursivo favorável à diversidade sexual, foram suficientes para permitir a incorporação desses valores e o questionamento da heteronormatividade, fortalecendo uma (re)construção identitária em favor de uma autorrelação prática positiva.

No caso de Eva, ela teve acesso, também durante a faculdade, a uma visão crítica às relações de poder hegemônicas, incluindo à dominação masculina, também por meio da participação em movimentos estudantis e acesso a bibliografias neste sentido em grupos de estudos na universidade. Esse fato, unido à liberdade que a saída da casa dos pais para morar em outro estado com um namorado bastante interessado em dialogar abertamente sobre seu interesse homossexual, lhe proporcionou uma grande abertura de horizontes, abertura que foi aprofundada pelo tratamento terapêutico que Eva procurou voluntariamente. Assim, a distância geográfica do controle e dos valores paternos desde os 17 anos, unido a um estilo de vida centrado na experiência dentro dos muros da universidade, tanto em sala de aula (em um curso de serviço social onde havia disciplinas que, nas palavras da

própria Eva, estudavam e se interessavam por todos os tipos de “minoria”) quanto na militância política estudantil que lhe possibilitaram outro olhar sobre a homossexualidade, aliado à relação com um namorado com quem podia travar um diálogo franco e o acesso à terapia, foram os fatores que estimularam em Eva um forte componente autoreflexivo, levando-a a se abrir para novas experiências afetivas e sexuais e a valorizar essas experiências como parte de sua identidade, algo fundamental no seu processo de autoconhecimento e na sua realização pessoal.

O reconhecimento social se apresentou como um fator determinante no fortalecimento da autocompreensão positiva da identidade sexual dessas MRM que “reivindicam legitimidade” (Capítulo 2). Este fortalecimento identitário foi possível para elas devido a um estilo de vida que lhes permitiu não apenas acessar um conjunto de saberes de resistência à heteronormatividade, mas principalmente, pela vivência da experiência de reconhecimento social que este estilo de vida lhes propiciou, devido à experiência de convivência intensa com um grupo de amigos com quem puderam viver a experiência de serem aceitas e reconhecidas não *a despeito de* sua identidade sexual, mas *também em* sua identidade sexual.

Discutimos, a partir de Honneth, que a construção da identidade está estreitamente relacionada à forma com a qual nossos parceiros de interação nos identificam. Já vimos que

> O nexo existente entre a experiência de reconhecimento e a relação consigo próprio resulta da estrutura intersubjetiva da identidade pessoal: os indivíduos se constituem como pessoas unicamente porque, na perspectiva dos outros que assentem ou encorajam, aprendem a se referir a si mesmos como seres a que cabem determinadas propriedades e capacidades (HONNETH, 2003, p. 272).

Analisamos através da teoria do reconhecimento que o processo de internalização das normas não ocorre apenas por meio de aplicação de técnicas e mecanismos de poder sobre o corpo dos sujeitos, como afirma Foucault. Vimos que é também necessária a intermediação de relações afetivas que permitam aos indivíduos se interessarem em se adequar às normas, pois quando estes são

socializados em relações afetivas pautadas por princípios normativos, eles vão gradativamente internalizando os componentes normativos presentes na relação, uma vez que estes se apresentam como um dos fatores condicionantes do próprio recebimento do reconhecimento. Como demonstra Honneth, a construção da identidade e da autonomia individual pressupõe o reconhecimento intersubjetivo, uma vez que a forma como nos representamos está estreitamente relacionada à forma com a qual nossos parceiros de interação nos reconhecem. O valor e o reconhecimento que recebemos dos outros se funda sempre em princípios que são importantes para eles e que eles podem identificar em nós.

É por isso que a experiência de sermos reconhecidos, respeitados e valorizados por nossos parceiros de interação como um fim em si mesmo é primordial para uma autorrelação prática positiva. E é justamente porque não puderam encontrar em suas interações sociais mais significativas, como são as familiares e as de amizades, o reconhecimento de sua identidade sexual como algo legítimo, que as entrevistadas do Capítulo 1 possuem dificuldades para reconhecer e valorizar sua identidade sexual não-heterossexual como tão legítima quanto à heterossexual, defendendo o “respeito à sociedade” e criticando as demonstrações públicas de afeto entre homossexuais, mesmo sendo esse “respeito” sinônimo de desvalorização e negação de suas próprias identidades. Para as entrevistadas do Capítulo 2, um estilo de vida de intensa convivência com pares com os quais compartilhavam esses valores e nos quais encontraram reconhecimento social foi fundamental para o fortalecimento da compreensão positiva sobre a sua identidade sexual, algo que as entrevistadas agrupadas no Capítulo 1: Respeitar a Sociedade não tiveram acesso em sua trajetória.

Deste modo, fica evidente que, apesar do discurso favorável à diversidade sexual a cada dia encontrar mais espaço e visibilidade na mídia, na internet, nos debates em programas de TV, nas escolas e no cenário político e, apesar das conquistas de uma série de direitos civis por parte do movimento LGBT, a matriz cultural heteronormativa é ainda um padrão de poder bastante vigoroso em nossa sociedade, que apenas recentemente começou a sofrer seus primeiros golpes. Seu enorme poder fica evidente na forma ainda fortemente naturalizada como a heterossexualidade é percebida e nos tabus e nos silêncios que ela ainda desperta

nas pessoas, como no sentimento de vergonha e constrangimento que Clara sente ao se imaginar beijando Dani em público, ou na decepção e tristeza que ter uma filha homossexual gera na mãe de Amanda e de muitas outras. O que esta pesquisa apontou foi que a mudança de concepção de mundo por parte de MRM que passaram a reivindicar a legitimidade de sua identidade sexual (Capítulo 2) esteve relacionada à experiência de fortalecimento desta mesma identidade pela incorporação, intermediados por vínculos afetivos, de um conjunto normativo favorável à livre expressão da diversidade sexual. Desta maneira, a incorporação de normas depende de mais do que o acesso cognitivo aos valores favoráveis à diversidade sexual.

Como afirma Foucault, não existe saber que não esteja imbricado de relações de poder e esta compreensão positiva das identidades sexuais por parte dessas MRM só se fez possível graças a esses novos saberes favoráveis à diversidade sexual que lhes ofereceram um outro olhar sobre o mundo e sobre si mesmas. A maneira mais “fluida” como encaram a própria sexualidade reflete os ecos da “revolução sexual” ocorrida, afirma Giddens, a partir da segunda metade do século XX, trazendo transformações revolucionárias na vida social moderna, tais como uma revolução sexual feminina e o florescimento da homossexualidade, que passa a ser encarada cada vez mais como “como uma qualidade ou propriedade do *eu”*. Vimos que as MRM do Capítulo 2 tendem a não enquadrar e não vivenciar a sua sexualidade de forma exclusivista, afirmando que seus desejos sexuais e sua afetividade vão além do “sexo” das pessoas com quem se relacionam, preferindo optar por afirmar que “não se rotulam”, “que gostam de pessoas”, a despeito de seu “sexo”, discurso que tem no movimento LGBT e feminista seus principais agentes de defesa.

Desta forma, independentemente da não-demarcação exclusivista da orientação de seu desejo representar para essas mulheres uma “fase” ou ser uma característica permanente de sua sexualidade, o fato é que tal fluidez se apresenta como um fator importante para compreender o momento de construção identitária ao qual elas estão experienciando. O fato de se relacionarem sexual e afetivamente com homens e mulheres é utilizado por algumas delas – conscientemente ou não – como uma justificativa para o adiamento do momento de se assumirem diante dos

pais, adiamento causado pelo medo da rejeição e/ou decepção que consideram poder vir a sofrer por parte deles quando eles tomarem conhecimento de sua não-heterossexualidade. Muitas justificam o fato de não explicitarem a questão da sexualidade com os pais como não sendo “necessário” gerar esse “desgaste emocional” para as famílias no presente momento, uma vez que não se encontram “em um relacionamento sério” com mulher (Marina foi a única que se assumiu abertamente. Júlia diz claramente que ainda não teve coragem para conversar como os pais sobre o assunto, sentindo-se incomodada com isso. Rafaela afirma que não chegou o momento, mas que sabe que não tardará, enquanto Isa e Alice esclarecem estar abertas, mas não tomam iniciativa para tanto e Eva adia conscientemente este momento o quanto pode), evitando e adiando, assim, assumir para a família o seu “lado homossexual” com a justificativa de que esse desgaste pode ser deixado para o futuro – que pode ser que não chegue nunca.

Sendo assim, muito embora tenham alcançado uma concepção de mundo bastante afinada aos discursos de livre expressão da identidade sexual, as entrevistadas agrupadas neste Capítulo 2 também não escapam à dominação masculina e à norma heterossexual. Muito pelo contrário. Afirmar tal coisa, ou mesmo deixar que isso fique subtendido nesta análise seria ir de encontro a toda a argumentação teórica desenvolvida no Capítulo 2 da Primeira Parte, onde foram reconstruídas as perspectivas teóricas a respeito da concepção de poder as quais este trabalho se afina. Naquela parte, analisamos, a partir de Butler, como o poder não pode ser recusado, apenas deslocado. Esta autora nos mostrou que como a sexualidade é construída culturalmente no interior das relações de poder existentes, a possibilidade de contestação da heteronormatividade só pode ocorrer dentro dela própria, o que torna a postulação de uma sexualidade que esteja “antes”, “fora” ou “além” do poder uma impossibilidade cultural e um sonho politicamente impraticável.

Vimos também com Bourdieu como a dominação masculina é a base de toda a vida social e como é incorporada tanto por homens quanto pelas mulheres desde a mais tenra infância, tornando-se *habitus*, o que faz com que a luta contra a dominação masculina e heterossexual seja para nós – que ainda vivemos numa sociedade dominada por essas normas – um processo contínuo e progressivo de desnaturalização e ressignificação de nossos valores e comportamentos. Assim,

longe de sugerir uma “vitória e superação definitivas” contra os valores androcêntricos e heteronormativos por parte das entrevistadas do Capítulo 2, meu objetivo foi apontar para o fato de que elas estão vivenciando algo inédito para as gerações anteriores e bastante raro mesmo para a maioria das pessoas da sua própria geração, nas cidades onde vivem: a possibilidade de acessar e incorporar contradiscursos que ofereçam a elas outro saber sobre a sexualidade, lhes garantindo, consequentemente, o poder de vivê-la de forma mais livre de preconceitos[75].

Da mesma forma, é fundamental ressaltar também que se as entrevistadas do Capítulo 2 não “superaram de uma vez por todas” a dominação masculina e heterossexual, as entrevistadas agrupadas no Capítulo 1 também não estão inteiramente e acriticamente mergulhadas neste conjunto discursivo. Ao contrário disso, pudemos observar em cada uma daquelas mulheres a luta que elas travam para vencer os obstáculos e preconceitos contra a homossexualidade tanto por parte dos que as cercam, quanto, e, talvez principalmente, contra os preconceitos que estão dentro de si mesmas. Vimos também o quanto elas já conquistaram neste sentido, tendo a coragem de viver seus relacionamentos homossexuais e fazer seus planos para o futuro, planos que incluem, para algumas, o sonho de casarem-se e terem/adotarem filhos com as parceiras. Assim, sendo a construção da identidade um processo permanente e infindável, nada impede que transformações circunstanciais nas trajetórias das entrevistadas do Capítulo 1, e/ou na própria sociedade, ofereçam a elas a possibilidade de saírem vitoriosas nesta luta, assim como nada garante que situações imprevistas não interrompam a marcha das MRM que reivindicam legitimidade (Capítulo 2), fazendo com que elas caminhem em

[75] A raridade por meio da qual essas entrevistadas vivenciam seu processo identitário tem relação não apenas com a emergência histórica recente da política da identidade sexual, mas tem a ver também com a realidade econômica e cultural da região onde vivem e com a própria construção histórica de um padrão de modernidade periférica no Brasil, como visto com Souza. A seletividade de nosso processo de modernização relega mais de um terço de nossa população à situação de miséria econômica e cultural, que, no que nos interessa aqui neste trabalho, significa bloquear a toda essa parcela da população o acesso à infraestrutura, a serviços básicos de saúde, educação, segurança e o direito a uma alimentação satisfatória para a manutenção de uma vida digna, tal como nos mostra os dados apresentados no item 5 do Capítulo 3 da Primeira Parte. Uma vez que o acesso a esses direitos não é garantido, menos provável é a possibilidade de se construir por parte dessa população um olhar mais crítico às relações de poder, não sendo diferente no que tange à dominação sexual e de gênero.

direção à identificação com as concepções da matriz discursiva da heteronormatividade.

As mudanças favoráveis à autocompreensão positiva de sua identidade sexual que as entrevistadas do Capítulo 1 identificam em sua própria trajetória (Clara e Amanda, principalmente) também estão relacionadas a uma mudança positiva na forma como a sociedade brasileira observa a homossexualidade, como foi apresentado a partir do desenvolvimento e da transformação das pautas e das demandas políticas do movimento LGBT realizadas no Capítulo 3, trazendo maior visibilidade e conquistando direitos para essa categoria. Há 10 anos, por exemplo, a invisibilidade e a raridade do debate e de movimentos políticos homossexuais organizados expressavam a intensidade do preconceito, da invisibilidade e do tabu que a questão suscitava, de forma que em poucos anos muito já se conquistou em termos de visibilidade e aquisição de direitos para os LGBT, tanto que essas mudanças de mentalidade são visíveis mesmo para a realidade MRM de duas cidades no interior da Bahia, como são os casos das cidades de Ilhéu e Itabuna. Deste modo, podemos dizer que as mudanças favoráveis em relação à homossexualidade presente nas trajetórias das entrevistadas também expressam a transformação da própria realidade onde vivem. No entanto, seus preconceitos e dificuldades em perceber a homossexualidade como uma forma legítima de exercício da sexualidade ainda refletem as concepções de mundo heteronormativas dominantes na sociedade.

Contudo, a possibilidade de contestação da heteronormatividade só pode ocorrer dentro dela própria. Para Butler, a visibilidade das relações homossexuais se configura como politicamente fundamental para o enfraquecimento paulatino do padrão de poder heteronormativo. É por isso que demonstrações públicas de afeto entre homossexuais possuem um papel político fundamental, pois funcionam como elementos que destituem o poder da heteronormatividade na medida em que combatem a suposta naturalidade com a qual as relações heterossexuais são construídas, tornando visíveis outras maneiras de se viver à identidade sexual e de gênero. De acordo com a autora, a existência e a visibilidade crescentes de relações e práticas homoafetivas são elementos potencialmente destituidores de poder e desnaturalizantes dos construtos heterossexuais. Como vimos na Primeira Parte,

para esta autora, a construção de gêneros inteligíveis não é um processo infalível, ao contrário. É a presença de “fracassos” necessários, quer dizer, é a presença de uma diversidade de configurações de identidades incoerentes com o binarismo (homem x mulher) do modelo heteronormativo que podem levar a um questionamento deste modelo, uma vez que cria a possibilidade de, por meio da repetição parodística das relações heterossexuais pelos homossexuais (mesmo quando estas relações reproduzem uma certa imitação das relações heterossexuais, como é o caso das relações entre a lésbica feminina e a lésbica masculinizada, por exemplo), desconstruir a suposta naturalidade e originalidade do padrão heterossexual, evidenciando sua contingência.

É importante não esquecer que aqueles que estão fora do modelo heterossexual são vistos como “desviantes” e, dependendo da extensão e das circunstancias em que este “desvio” acontece, são punidos, com graus variados de danos simbólicos, físicos, morais e sociais. Contudo, Guacira Louro (CULT, 2013, p. 34) reafirmando Butler assegura que “As falhas e desvios podem, por outro lado, se constituir em oportunidade para reconstruções subversivas da identidade”, podendo até mesmo se prestar a uma política de ressignificação dos gêneros. Para exemplificar, Butler, utiliza como modelo a *drag queen:* através da paródia, ela escancara a artificialidade das normas de gênero, ela pode ser usada como um exemplo da possibilidade de subversão da norma heterossexual. Dessa forma, a designação ofensiva utilizada em prejuízo de todos os que se “desviam” da norma heterossexual pode ser ressignificada e revertida. Os discursos de ódio, ainda que não completamente apagados, podem ser reconfigurados de forma afirmativa. Mas podem também, avisa Louro, simplesmente gerar o riso inconsequente, a violência, a rejeição e o ridículo. Se forem de algum modo domesticadas no interior da matriz heterossexual, podem apenas reforçar as diferenças e as suas hierarquias.

Segundo Leticia Sabsay (CULT, 2013, p. 42),

> Os usos da ideia butleriana, para a qual a norma produz suas próprias transgressões, oferecem uma boa dose de esperanças. A cada vez que esse argumento é invocado, a linha de raciocínio inicia-se com a pressuposição de que existe uma debilidade constitutiva da norma que torna possível a sua subversão, e, a partir

> disso, torna-se também difícil não pensar na ressignificação das normas sexuais ou nos efeitos desestabilizadores que a resistência à norma implica. Não obstante, as subversões da norma nem sempre contam com a mesma capacidade desestabilizadora. Do mesmo modo, nem todas as transgressões conduzem a uma renegociação com a norma. Certamente, as subversões dela não conduzem necessariamente a uma mudança social. Não existe uma lógica causal ou mecânica no trabalho da ressignificação. Do contrário, seria possível postular que a insuficiência constitutiva da norma é a responsável por conceder certa plasticidade a ela e, portanto, sua força. A aceitação de sua insuficiência permite-lhe falhar e, ainda assim, ser legítima, apesar de suas falhas. À medida em que o fracasso da norma é aceito, ela pode seguir falhando sem perder sua legitimidade.

Assim, é fato que todas as entrevistadas desta pesquisa representam exemplos de “falhas” da norma heterossexual em produzir gêneros inteligíveis. Contudo, afirmar de forma definitiva quais destes casos podem significar uma contestação real, uma subversão da norma heterossexual, e quais desses representariam exemplos de colonização dos “desvios” por parte da matriz heteronormativa, reforçando suas hierarquias, é impossível, uma vez ser o processo de construção identitário um devir infinito e imprevisível. Assim, esta pesquisa nos permite concluir é que todas essas MRM estão lutando contra uma identidade sexual descrita como abjeta pela matriz heteronormativa e que, nesta luta, as entrevistadas do Capítulo 1 ainda tendem a compreender a si mesmas dentro desta matriz. Apesar de seus esforços para reapropriar de forma afirmativa a nomeação injuriosa que a sociedade heteronormativa atribui a sua identidade sexual não-heterossexual, seus esforços, no momento da realização das entrevistas, parecem se direcionar mais para o fracasso do que para o sucesso, devido à dificuldade de fortalecimento de uma identidade de resistência que a incorporação de um discurso de resistência à heteronormatividade, mediado pelo reconhecimento social de sua diferença sexual, poderia propiciar.

Já as MRM agrupadas no Capítulo 2 puderam incorporar, por mediação de relações afetivas, um conjunto discursivo de resistência à heteronormatividade. O acesso a esse contradiscurso e experiência de serem reconhecidas em sua diferença sexual (e não a despeito dela) lhes equipou com a autoconfiança e a autosegurança capazes de fazê-las compreender a sua sexualidade como tão

legítima quanto a heterossexual, levando-as a afirmá-la publicamente. No caso destas mulheres, estes foram os elementos necessários para que pudessem desenvolver, no momento da realização da entrevista, um processo de (re)ssignificação positiva de sua identidade sexual que pode levar à superação das dificuldades que ainda enfrentam (como o medo da rejeição paterna) em favor de sua autorrealização.

Por fim, creio que os resultados desta pesquisa reforçam os argumentos em favor da problematização das condições de vulnerabilidade e despossessão de certas identidades, em que grupos inteiros são condenados e punidos pela sua "diferença", por não estarem de acordo com as identidades inteligíveis produzidas pela heteronormatividade. Seguindo as inspirações da teoria do reconhecimento, Butler afirma que todos somos seres carentes de reconhecimento social. Contudo, para alguns grupos, a provisão deste reconhecimento é impedida por condições que são sociais: segundo ela, "as condições em que as vidas corporais são expostas a esta dependência mútua não são equitativas, de modo tal que esta precariedade – que é social – possa ser distribuída distintamente, produzindo vidas mais valorizadas que outras" (CULT, 2013, p. 43). Em outras palavras, esta pesquisa buscou mostrar como a problematização da produção da identidade e da diferença se apresentam fundamentais para o progressivo caminhar em direção a uma sociedade mais justiça e igualitária. Ouvir as vozes dessas mulheres é compreender os sofrimentos gerados pela violência física e simbólica que constituem a existência daquel@s que não se enquadram nas definições de "normalidade" produzidas pela matriz de poder heteronormativa e que, por isso, não são considerad@s dign@s da obtenção do respeito e do reconhecimento social fundamentais para a construção da autorrealização individual.

# Referências Bibliográficas


BAUMAM, Zygmunt. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi/Zygmunt Bauman. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BEAUVOIR, Simone: **O segundo sexo. A experiência vivida**. 2.a edição. São Paulo: Difusão Européia do Livro, vol 2, 1967.

BILA, Fabio. Cidadania sob o sol de Ipanema: os gays da Farme de Amoedo e suas estratégias de afirmação**.** Dissertação de mestrado. Campos dos Goytacazes, 2009. Disponível em: http://www.uenf.br/Uenf/Downloads/Pos_Sociologia_7340_1266851227.pdf Acesso em: 20 de junho de 2012.

BOURDIEU, Pierre. **O Campo Científico**. In: ORTIZ, R. Pierre Bourdieu – Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Editora Ática, 1983.

___. **A Dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

___. **A miséria do mundo**. 5. ed. Petrópoles: Vozes, 1997.

___. Futuro de classe e causalidade do provável. In: NOGUEIRA, Maria Alice (org.). Escritos de educação. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998. p. 81-126.

___. A ilusão biográfica. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Morais. **Usos & Abusos da História Oral**. 8 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

BOURDIEU, Pierre. **O Camponês e Seu Corpo**. REVISTA DE SOCIOLOGIA E POLÍTICA Nº 26: 83-92 JUN. 2006. Disponível em: < http://www.scielo.br/pdf/rsocp/n26/a07n26.pdf>. Acesso em 13 de maio de 2013.

___. **A Distinção: crítica social do julgamento***.* São Paulo: Edusp; Porto Alegre: Zouk, 2007.

___. PASSERON, Jean-Claude. **A Reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino**. Petrópolis: Vozes, 2008.

BRANDÃO, Ana Maria. **Dissidência sexual, gênero e identidade**. Comunicação apresentada ao VI Congresso Português de Sociologia, Lisboa, 25 a 28 de Junho de 2008. Acessível em: <http://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/8053/1/Dissidencia%20sexual.pdf>. Último acesso em: 06 de agosto de 2013.

BRANSKI, Regina Meyer; FRANCO, Raul Caldeira Arellano; LIMA Jr, Orlando Fontes. **Metodologia De Estudo De Casos Aplicada À Logística**. Disponível em: <http://www.lalt.fec.unicamp.br/scriba/files/como_produzir/portugues/ANPET%20-%20METODOLOGIA%20DE%20ESTUDO%20DE%20CASO%20-

%20COM%20AUTORIA%20-%20VF%2023-10.pdf>. Acesso em: 30 de maio de 2013.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

BRANSKI, Regina Meyer; FRANCO, Raul Caldeira Arellano; LIMA Jr, Orlando Fontes. **Metodologia De Estudo De Casos Aplicada À Logística**. Disponível em: <http://www.lalt.fec.unicamp.br/scriba/files/como_produzir/portugues/ANPET%20-%20METODOLOGIA%20DE%20ESTUDO%20DE%20CASO%20-%20COM%20AUTORIA%20-%20VF%2023-10.pdf>. Acesso em: 30 de maio de 2013

CASTELLS, Manuel. **A Sociedade em Rede. A era da informação: economia, sociedade e cultura**. Volume 1. 2. ed. Tradução Roneide Venâncio Majet. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

___. **O Poder da Identidade. A era da informação: economia, sociedade e cultura.** Volume 2. tradução Klauss Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra, 2010.

CORRÊA, Mariza. **O Sexo da Dominação**. Novos Estudos CEBRAP, São Paulo, v. 54, 1999.

CULT. São Paulo: Editora Bregantini, ano 16, n.185, novembro, 2013.

DEUS, Adélia Meireles de; CUNHA, Djanira do Espírito Santo Lopes; MACIEL, Emanoela Moreira. **Estudo De Caso Na Pesquisa Qualitativa Em Educação: Uma Metodologia.** Disponível em: <http://www.ufpi.br/subsiteFiles/ppged/arquivos/files/VI.encontro.2010/GT.1/GT_01_14.pdf>. Acesso em: 30 de maio de 2013.

FERNANDES, Florestan. **A Integração do Negro na Sociedade de Classes: o legado da raça branca***.* Volume 1. São Paulo: Ática, 1978.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade. A vontade de saber.** 11 ed. Rio de Janeiro: Graal, vol. 1, 1993.

___. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 1987

___. **Michel foucault, uma entrevista: sexo, poder e a política da identidade**. Revista Verve, 5: 260-277, 2004. Disponível em: < http://revistas.pucsp.br/index.php/verve/article/viewFile/4995/3537>

___. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. **Homens livres na ordem escravocrata**. São Paulo: Unesp, 1997

FRASER, Márcia Tourinho Dantas; GONDIM, Sônia Maria Guedes. **Da Fala Do Outro Ao Texto Negociado: Discussões Sobre A Entrevista Na Pesquisa Qualitativa**. Revista Paidéia, 2004, 14 (28), 139 -152. Disponível em: < http://www.scielo.br/pdf/paideia/v14n28/04.pdf>. Acesso em 13 de maio de 2013.

FRASER, Nancy. **Mapeando a imaginação feminista: da redistribuição ao reconhecimento e à representação.** Estudos Feministas. Florianópolis, 15(2): 240, maio-agosto/2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2007000200002>

FREITAS, Lorena; LUNA, Lara. **A família desorganizada e a reprodução da "ralé estrutural" no Brasil.** In: SOUZA, Jessé (org.). A invisibilidade da desigualdade brasileira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

FREYRE, Gilberto. **Sobrados e Mucambos: Decadência do Patriarcalismo Rural e Desenvolvimento do Urbano**. – 1º Tomo. 6 ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olimpio Editora, 1981.

FRY, Peter; MACRAE, Edward. **O que é homossexualidade?** Coleção Primeiros Passos, 81. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. Tradução Raul Fiker. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1991.

___. **A Transformação da Intimidade: Sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993.

___. **Modernidade e Identidade**. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Editora LTC, 2004. Acessível em: <http://www.4shared.com/office/Fn_xBP-k/livro_completo_-_estigma_-_erv.html>. Último acesso em: 06 de agosto de 2013.

GROSSI, Miriam Pillar. **Identidade De Gênero E Sexualidade**. Acessível em: <http://bibliobase.sermais.pt:8008/BiblioNET/upload/PDF3/01935_identidade_genero_revisado.pdf>. Último acesso em: 4 de agosto de 2013.

HALL, Stuart. **Quem precisa de identidade?** In: SILVA, Tomaz Tadeu da; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. Identidade e Diferença: a perspective dos estudos culturais (org) 12. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

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

HONNETH, Axel. **Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Ed. 34, 2003.

_____. **The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory.** Cambridge, MA: The MIT Press, 1997.

LAHIRE, Bernard. **Retratos Sociológicos: disposições e variações individuais**. Porto Alegre: Artmed, 2004.

LAQUEUR, Thomas. **Inventando o Sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud.** Tradução: Vera Whately. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LAVANDA, Piedade. **Sobre a metodologia qualitativa na pesquisa sociológica.** Análise Social, vol. XXXIII (148), 1998 (4.º), 871-883. Disponível em: <http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1224154176E1jDU8rb4Nc15SI4.pdf>. Acesso em: 13 de maio de 2013.

LEAL, Victor Nunes. **Coronelismo, enxada e voto: o município e o regime representativo no Brasil**. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 1975.

MISKOLCI, RICHARD. **Fora do sujeito e fora do lugar: reflexões sobre performatividade a partir de uma etnografia entre travestis**. GÊNERO. Niterói, v. 7, n. 2, 1. sem. 2007. p. 255-267. Disponível em: <http://www.ieg.ufsc.br/admin/downloads/artigos/02112009-124220miskolcipelucio.pdf>. Acesso em: 07 de outubro de 2013.

___. **A Teoria Queer e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização.** Dossiê Sociologias. Porto Alegre, ano 11, nº 21, jan./jun. 2009, p. 150-182. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/soc/n21/08.pdf>. Acesso em: 06 de outubro de 2013.

___. **A Teoria Queer e a Questão das Diferenças: por uma analítica da normalização.** Disponível em: <http://xa.yimg.com/kq/groups/24805135/427522231/name/prog03_01.pdf>Acesso em: 13 de maio de 2013.

MOTT, Luiz. **O lesbianismo no Brasil**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1987.

NOIA, Angye Cássia. **História, Identidade Local e Turismo: Reflexões sobre a cidade de Ilhéus - BA a partir da segunda metade do século XIX**. Caderno Virtual de Turismo. Vol. 7, N° 2, 2007. Disponível em: < http://www.ivt.coppe.ufrj.br/caderno/index.php?journal=caderno&page=article&op=view&path%5B%5D=192&path%5B%5D=158>. Acesso em: 05 de novembro de 2013.

NUNES, César Aparecido. **Desvendando a sexualidade**. Campinas: Papirus, 1987.

OLIVEIRA JÚNIOR, José Miranda. **Movimento LGBT na terra do cacau: militância e estratégia a favor da diversidade em Itabuna e Ilhéus**. III Seminário

Internacional Enlaçando Sexualidades. 15 a 17 de Maio de 2013. Universidade do Estado da Bahia – Salvador.

PACHECO, Eliezer; RISTOFF, Dilvo I. **Educação superior: democratizando o acesso**. Avaliação – Revista da Rede de Avaliação Institucional da Educação Superior, 2004. Disponível em: <http://educa.fcc.org.br/pdf/aval/v09n04/v09n04a02.pdf> Acesso em: 06 de novembro de 2013.

PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. São Paulo: Contexto, 2012.

PICOLOTTO, Everton Lazzaretti. **Movimentos Sociais: Abordagens Clássicas e Contemporâneas**. Revista Eletrônica de Ciências Sociais. Ano 1, Edição 2. nov. 2007. Disponível em: <http://www.editoraufjf.com.br/revista/index.php/csonline/article/view/358/332>. Acesso em: 04 de junho de 2013.

PRECIADO, Beatriz. **Manifesto Contrasexual**. Barcelona: Editorial Anagrama, 2002.

RIBEIRO, André Luis Rosa. **Família, poder e mito: o município de S. Jorge de Ilhéus (1880- 1912)**. Ilhéus: Editus, 2001. Disponível em: < http://www.uesc.br/editora/livrosdigitais/familia-poder-mito.pdf>. Acesso em: 05 de novembro de 2013.

ROCHA. Emerson. **Desigualdade Social e Desafios para as Políticas Públicas**. In: III Seminário Internacional Organizações E Sociedade: Inovações E Transformações Contemporâneas. Porto Alegre: PUCRS, 2008. Disponível em: <http://www.pucrs.br/eventos/sios/?p=comlivres>. Acesso em: 05 novembro de 2013.

RODRIGUES, Kaliana Guimarães; VITTE, Claudete de Castro Silva. **A produção do espaço no município de Itabuna: expansão e transformação urbana após a crise do cacau**. Anais. XVI Encontra Nacional de Geógrafos. Crise, práxis e automia: espaços de resistência e de esperanças. Espaços de diálogos e práticas. Porto Alegre, 25 a 31 de julho de 2010. Disponível em: <http://migre.me/gy4QQ>. Acesso em: 05 de Novembro de 2013.

SCOTT, Joan. História das mulheres. In: BURKE, Peter (org.). **A escrita da história: novas perspectivas**. São Paulo: Editora NUESP, 1992.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. **A epistemologia do armário**. Cadernos Pagu (28). Janeiro – Junho de 2007: 19-54. Disponível em: < http://www.scielo.br/pdf/cpa/n28/03.pdf>. Acesso em: 04 de junho de 2013.

SENNETT, Richard. **A Corrosão do Caráter: consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo**. Tradução Marcos Santarrita. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 2000.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A Produção Social da Identidade e da Diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e Diferença: a perspective dos estudos culturais** (org) 12. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

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

SOUZA, Jessé. **A Modernização Seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro**. Brasília: EDUNB, 2000.

___. **A Construção Social da Subcidadania: Para uma sociologia política da modernidade periférica***.* Belo Horizonte: UFMG, 2003.

___. **A Ralé Brasileira: quem é e como vive**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

TAYLOR, Charles. **As Fontes do Self: a construção da identidade moderna***.* São Paulo: Edições Loyola, 1997.

VESTCON**. Estudo de Caso: Fundamentação Teórica**. Brasília, 2008. Disponível em: <http://www.vestcon.com.br/ft/3116.pdf> Acesso em: 30 de maio de 2013.

WEBER, Max. **Ciência e Política: duas vocações**. São Paulo: Editora Cultrix. 2010.

WOOLF, Virginia. **Um teto todo seu**. São Paulo: Círculo do Livro, 1994. Disponível em: < http://virginiawoolf.files.wordpress.com/2012/03/um-teto-todo-seu-virginia-woolf.pdf>. Último acesso: 15 de julho de 2013.

# ANEXO – Roteiro da Entrevista

1- Quantos anos tem?
2- O que faz? Estuda? Trabalha?
3- Qual é o seu estilo musica favorito?
4- O que faz em seu tempo livre?
5- Costuma ler? Que tipo de leitura mais lê? Qual o último livro que leu?
6- O que fazem os seus pais?
7- Possui irmãos?
8- Como você se autoidentifica? Lésbica, bissexual ou prefere não se “rotular”?
9- Há quanto tempo fica com mulheres?
10- Quando e como “descobriu” que gostava de mulheres?
11- Como é a sua relação com mulheres? Já teve relacionamentos mais duradouros ou só se relaciona sexualmente?
12- Como foi a primeira vez que ficou com uma mulher?
13- Você se considera sua vida afetiva é satisfatória? Se não, o que falta para ser?
14- Se você pudesse mudar alguma coisa em seu jeito, o que seria?
15- Já se relacionou com homens? Ainda se relaciona? Como é isso?
16- Qual a principal diferença entre ficar com homens e mulheres?
17- O que você pensa a respeito da homossexualidade? E da heterossexualidade?
18- Se você pudesse escolher, seria heterossexual? Por quê?
19- Os gays são muito diferentes das lésbicas? Em quê?
20- O que é o mundo lésbico para você? E o que é o mundo lésbico em Ilhéus/Itabuna?
21- Você vê muita diferença entre o mundo gay e o mundo hetero? Quais?
22- O que pensa sobre o casamento entre homossexuais?
23- E sobre a adoção de crianças por homossexuais?
24- Você pensa em casar? Por quê?
25- Você pensa em ter filhos? Biológicos ou adotados?

Família:

26- Sua família sabe sobre sua homossexualidade? Como ela lida com isso?
27- Você se criou sozinha ou seguiu o modelo dos seus pais?
28- Qual a religião de seus pais?
29- Sabendo que todos os seres humanos possuem defeito, quais são os dos seus pais?
30- Em qual deles você mais se espelha?
31- Como é (ou como era) a convivência dos seus pais?

32- Quem normalmente toma as decisões (finanças, recreação, disciplina das crianças e residência)?

Religião:

33- Você tem alguma religião? Qual? Se não tem, por quê?

34- Se sim, qual a visão que sua religião tem a respeito da homossexualidade?

Política e identidade:

35- Participa de algum movimento ou organização política? Qual? Há quanto tempo?

36- O que te levou a participar? Como isso afetou a sua vida?

37- Você acha que sua mobilização política tem repercussão na Uesc? De que maneira?

38- Como sua experiência política afeta outras áreas de sua vida, como escolha profissional e relações amorosas e familiares?

39- Você costuma publicizar sua homossexualidade? Ou prefere revelar apenas para pessoas mais próximas? Já ficou com mulher em público?

40- O que é ser mulher em Ilhéus/Itabuna?

41- E o que é ser lésbica em ilhéus/Itabuna?

42- Você se sente respeitada enquanto mulher?

43- Você se sente valorizada em seu trabalho?

44- O que a Uesc representa na sua vida?

45- Já sofreu preconceito por ser homossexual? Como foi a situação?

46- Já sofreu preconceito na Uesc?

47- Quais são os maiores problemas da Uesc em sua opinião?

Sexualidade:

48- O que é mais importante na escolha de uma parceira?

49- Prefere mulheres mais femininas ou mais masculinas? Por quê?

50- O que você mais gosta nas mulheres?

51- O que você entende por feminino?

52- O que acha das mulheres que se vestem como homens?

53- Como é que você enxerga essa separação de papéis sexuais entre as lésbicas “passivas” e as “ativas” no sexo?

54- Qual a diferença entre fazer sexo com um homem e com uma mulher?

55- Quem toma as decisões na relação?