



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

NÚCLEO DE ESTUDOS DA MULHER (NEIM)

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS INTERDISCIPLINARES

SOBRE MULHERES, GÊNERO E FEMINISMOS – PPGNEIM/UFBA



GILERTA SANTOS SOARES

**SAPATOS TEM SEXO?
METÁFORAS DE GÊNERO EM
LÉSBICAS DE BAIXA RENDA,
NEGRAS, NO NORDESTE
DO BRASIL**

SALVADOR
2016

GILBERTA SANTOS SOARES

**SAPATOS TEM SEXO? METÁFORAS DE GÊNERO EM LÉSBICAS DE
BAIXA RENDA, NEGRAS, NO NORDESTE DO BRASIL**

Tese apresentada ao Programa de Pós Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismos do Núcleo de Estudos da Mulher da Universidade Federal da Bahia como requisito para obtenção do grau de Doutora.

Orientadora: Profa. Dra. Cecília Maria Bacellar Sardenberg

SALVADOR

2016

Catlogação da Publicação na Fonte

S676s Soares, Gilberta Santos

Sapatos tem sexo? Metáforas de gênero em lésbicas de baixa renda, negras, no nordeste do Brasil / Gilberta Santos Soares. – Salvador, 2016.

278 f. : il.

Orientadora: Prof^a Dr^a Cecília Maria Bacellar Sardenberg.

Tese (doutorado) – Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2014.

1. Lésbicas – Brasil. 2. Feminismo. 3. Identidade de gênero. 4. Identidade Sexual. I. Sardenberg, Cecília Maria Bacellar. II. Universidade Federal da Bahia. III. Título.

CDU: 307.67(043)

GILBERTA SANTOS SOARES

**SAPATOS TEM SEXO? METÁFORAS DE GÊNERO EM LÉSBICAS DE
BAIXA RENDA, NEGRAS, NO NORDESTE DO BRASIL**

Tese apresentada ao Programa de Pós Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismos do Núcleo de Estudos da Mulher da Universidade Federal da Bahia como requisito para obtenção do grau de Doutora.

Aprovada em: ____/____/2014

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Cecília Maria Bacellar Sardenberg – NEIM/UFBA
Orientadora

Profa. Dra. Márcia dos Santos Macedo – NEIM/UFBA
Examinadora interna

Profa. Dra. Juliana Perucchi – UFJF
Examinadora externa

Profa. Dra. Regina Facchini – UNICAMP
Examinadora externa

Profa. Dra. Suzana Moura Maia – UFRB
Examinadora externa

Profa. Dra. Iole Macedo Vanin – NEIM/UFBA
Examinadora interna (Suplente)

Dedico este trabalho a minha mãe pela presença, quando a memória diz não, seu apoio no afeto e nos fragmentos de lucidez; a Gisele Rocha, pela sua dedicação, leveza, companhia, quando mais era preciso e a Fatinha (in memoriam) pela profunda amizade e exemplo de vida. Dedico ainda, a todas as interlocutoras por me confiarem traduzir em palavras as suas experiências.

AGRADECIMENTOS

Essa tese representa mais uma etapa no processo de formação. Para desenvolvê-la, contei com o imprescindível apoio de diferentes pessoas. A todas, elas a minha gratidão.

Comecei o curso de doutorado, com mudanças que se impuseram para empreender o projeto, e assim, durante todo o processo não cessaram os deslocamentos. Em tudo isso, uma permanência: a presença solidária das mulheres no apoio ao projeto e na vida pessoal. Por isso, o agradecimento com tonalidade feminina.

A minha orientadora, Cecília Maria Bacellar Sardeberg, pela solidariedade, por me deixar deslocar, transpor paradigmas e ampliar conhecimentos juntas com alegria.

Ao Programa de Pós Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismos do Núcleo de Estudos da Mulher da UFBA, pela oportunidade da formação acadêmica articulada ao feminismo. As professoras, aos funcionários e aos colegas que compartilharam a jornada.

A Fundação de Apoio a Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB).

Meus sinceros agradecimentos às professoras Márcia Macedo, Regina Facchini, Juliana Perucchi e Suzana Maia, por participarem da banca de defesa e compartilhar reflexões sobre o estudo. Professora Juliana Perucchi, pela contribuição na qualificação.

A Alinne de Lima Bonetti, por ter participado da banca de qualificação, contribuindo nos rumos do trabalho, além das referências bibliográficas.

A Pedro Guedes Nascimento, pela leitura perspicaz do texto final e as reflexões.

A Gisele Rocha Côrtes, pela presença intensa, leve e inteira, pela interlocução, leitura do texto, trocas bibliográficas e o apoio logístico na finalização.

Ao GAMI, através da sua coordenação e de Goretti Gomes e Marlene Freitas, por abrir as portas, ampliando os horizontes e compartilhando solidariedades.

A Paula Viana, pelo apoio e participação no campo de pesquisa.

A Flávia Mentor, pelo apoio incondicional, a qualquer hora, que me ajudou a começar, desenvolver e concluir o curso. Sem seus cuidados com D. Terezinha, seria impossível.

A Normândia e Adonhiran Santos por compartilhar os cuidados com sua irmã, D. Terezinha, em momento crucial.

A Silede Leila pela grandeza de sua generosidade.

A D. Luzia, Diene, Nete; cuidadoras que se dedicaram a D. Terezinha nas minhas ausências, viagens e noite de estudos.

A Gilberto Soares, por ter me ensinado a gostar de conhecer e ter me incentivado o título de doutora ainda na graduação.

As amigas da Cunhã Coletivo Feminista, pela vibração e apoio.

As amigas de cá (Paraíba) e de lá (Salvador), Estela Bezerra, Fátima Silveira, Soraia Jordão, Malu Oliveira, Dudui, Jussara Costa, Orlandina Bezerra, Silvana Bispo, Cris Passos, Eva Borges, Nara Almeida, Bete Almeida.

A equipe da Secretaria de Estado da Mulher e da Diversidade Humana (SEMDH), por segurar as ausências e potencializar as presenças.

Ao companheiro governador Ricardo Coutinho, pela confiança e apoio para a conclusão da tese.

A Nézia Gomes, por ter dividido o compromisso com a política pública para mulheres, LBGT e população negra no estado da Paraíba.

A Priscila Lopes Araújo, Raissa Barbosa de Andrade e Yris Luana Rodrigues da Silva pelo minucioso de trabalho de gravação das entrevistas.

A Luciel Araújo, por transformar cores em capa.

A Cristina Lima, por entender o pouco tempo para a revisão cuidadosa de português.

A Leyde Klebia Rodrigues da Silva, pelo zelo com as normas e a finalização do trabalho.

A Glória Carvalho Barros, gratidão por todo cuidado com o meu equilíbrio.

A Mãe Chaguinha de Oxum, pelo apoio espiritual e afetivo, que compreende o significado da limitação humana e da grandeza dos orixás.

Agradecimento especial a todas as interlocutoras, em nome do Veio, pela confiança, intimidade, abertura e pelos bons momentos juntas, as risadas, o choro dividido,

Vocês me deram uma prova de amor!!!!

Comovo-me em excesso, por natureza e por ofício. Acho medonho alguém viver sem paixões (RAMOS, 1954).

RESUMO

A presente tese busca compreender a produção de sentidos e subjetividades na intersecção da vivência da lesbianidade em mulheres de idades variadas, de camadas urbanas de baixa renda, negras, no Nordeste do Brasil. A incursão no campo de pesquisa delineou o objeto de estudo em busca de compreender as injunções entre identidade de gênero, identidade sexual, desejo e práticas sexuais na experiência de mulheres lésbicas masculinizadas. Teve como base as teorias de gênero e da sexualidade postuladas a partir da desconstrução das identidades fixas, da crítica ao binarismo e que consideram a heteronormatividade como categoria de análise. O contato com as interlocutoras deu-se através do Grupo Afirmativo de Mulheres Independentes (GAMI), organização não governamental (ONG), de lésbicas e bissexuais do Rio Grande do Norte (RN), localizadas na Zona Norte de Natal. A metodologia do estudo foi qualitativa, inspirada no método da etnografia, combinando as técnicas de observação participante seguida de entrevistas em profundidade. Os resultados do estudo apontaram variações de configurações do masculino e do feminino que compõem expressões identitárias de gênero instáveis e construídas a partir de performances de gênero. A pluralidade de expressões de masculinidade foi encontrada, assim como a constatação de que a subversão e a reprodução das convenções sociais que instituem padrões hegemônicos alimentados no androcentrismo e na heteronormatividade existem nas experiências do grupo estudado. A masculinidade nessas mulheres foi produzida através de ferramentas ou tecnologias de gênero que as interlocutoras chamaram de estilo, estilos corporais mediados pela vestimenta. A lésbica masculina performatiza um estilo bofê que é produzido em representações cotidianas, sem que haja desejo de alteração do sexo. As interlocutoras se depararam com instrumentos de normalização de regimes de poder cujos efeitos foram a produção da abjeção. Nesse contexto, estratégias de resistência foram acionadas, com confrontos, silêncios, malemolência, negociações, formas de existência. Foi identificada a necessidade de estudos, com enfoque feminista, que problematizem as categorias feminino e masculino, na composição das identidades de gênero, imbricadas com as identidades sexuais.

Palavras-Chave: Lésbicas. Identidade de Gênero. Identidade Sexual. Masculinidade em Mulheres. Feminismo.

ABSTRACT

This dissertation aims at understanding the production of meaning and subjectivities in the experiences of lesbianism among black, working class women of various ages in the Brazilian Northeast. It seeks to analyze the injunctions of gender and sex identities, desire and sexual practices in the experience of masculinized lesbian women. It is based on gender and sexuality theories which postulate the deconstruction of fixed identities, the critique of binarisms, and consider heteronormativity as an analytical category. The contact with interlocutors was made through the Group for the Affirmation of Independent Women - GAMI, a non-governmental organization of lesbians and bisexuals located in the North Zone of Natal, city capital of Rio Grande do Norte. The study was based on a qualitative methodology and inspired on the ethnographic method, combining participant-observation techniques with in-depth interviews. The results show variations in configurations of masculinity and femininity constitutive of gender identity expressions, seen here as instable and constructed on the basis of gender performances, giving rise to a plurality of expressions of masculinity. It was also observed that the subversion and reproduction of social conventions that institute hegemonic patterns, produced by androcentrism and heteronormativity, also take place in the experiences of the group studied. Masculinity was produced in these women by means of gender tools or technologies that they identified as style” - body styles mediated by attire. The masculinized lesbian performs a butch ('bofe') style, produced in everyday representation, but expresses no desire of a sex change. Women interlocutors also confronted instruments of the normalization of power regimes whose effects were the production of abjection. In this context, strategies of resistance were put to work by means of confrontations, silences, listlessness, negotiations and forms of existence. In sum, this study identified the need for feminist studies that interrogate the categories 'feminine' and 'masculine' in the composition of gender identities.

Key-Words: Lesbians. Gender Identity. Sexual Identity. Masculinity in Women. Feminism.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Ilustração 1 –	Mapa de Natal/RN	69
Ilustração 2 –	Ponte Newton Navarro	70
Ilustração 3 –	Igreja Nossa Senhora dos Navegantes – Igreja de Pedra	76
Ilustração 4 –	Igreja Nossa Senhora dos Navegantes – Igreja mais antiga	76

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABGLT	Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais
AIDS	Síndrome da imunodeficiência adquirida
AMB	Articulação de Mulheres Brasileiras
APA	<i>American Psychiatric Association</i>
ASG	Auxiliar de Serviço Geral
ATM	Ativa até a morte
BENFAM	Sociedade Civil Bem Estar Familiar
BNH	Banco Nacional de Habitação
CANDACES	Coletivo Nacional de Mulheres Negras
CNDM	Conselho Nacional de Direitos da Mulher
COHAB-RN	Companhia de Habitação Popular do Rio Grande do Norte
DSM	<i>Diagnostic and Statistic Manual of Mental Disorders</i>
DSTs	Doenças sexualmente transmissíveis
GAMI	Grupo Afirmativo de Mulheres Independentes
GHAP	Grupo <i>Habeas Corpus</i> Potiguar
GMMQ	Grupo de Mulheres Maria Quitéria
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IDH	Índice de Desenvolvimento Humano
INOCCOPs	Instituto de Orientação às Cooperativas Habitacionais
LBL	Liga Brasileira de Lésbicas
LGBTs	Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros
MPB	Música Popular Brasileira
ONG	Organização Não Governamental
PAM	Passiva até a morte
PDT	Partido Democrático Trabalhista
PIB	Produto Interno Bruto
RN	Rio Grande do Norte
SFH	Sistema Financeiro de Habitação
SMS	<i>Short Mensager Service</i>

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	14
2	UMA EPISTEMOLOGIA COMPROMETIDA, COM QUEM?	24
2.1	POSICIONALIDADE E SABERES LOCALIZADOS	30
2.2	UM BREVE PERCURSO DAS CORRENTES FEMINISTAS	33
2.3	COMO LIBERTAR O GÊNERO DAS AMARRAS DOS BINARISMOS: REFLEXÕES SOBRE FEMINISMOS, PERFORMANCES DE GÊNERO E MULHERES MASCULINAS	40
2.4	O CONTEXTO INTERSECCIONADO DO CAMPO DE PESQUISA	44
3	AS VICISSITUDES DO CAMPO	53
3.1	À PROCURA DE UM CAMPO EM JOÃO PESSOA	53
3.2	OS CONTORNOS DA PESQUISA	58
3.2.1	<i>Para conhecer um pouco das interlocutoras</i>	64
3.3	A CHEGADA À ZONA NORTE DE NATAL: CARACTERIZAÇÃO SOCIOECONÔMICA	67
3.3.1	<i>Redinha dos Meus Amores</i>	74
3.4	ENTENDIDAS NO GAMI	77
3.5	O GAMI: AÇÕES E ESTRATÉGIAS	85
3.5.1	<i>As atividades culturais: festas, baile e carnaval - a turma e a rua</i>	89
3.5.2	<i>Bloco de Carnaval: “Sem preconceito eu vou”</i>	94
3.5.3	<i>Atividade de formação</i>	95
3.5.4	<i>Escolinha de Futebol: inclusão social</i>	96
3.5.5	<i>Escolinha de costura industrial</i>	97
4	SAPATÃO, ENTENDIDA, LÉSBICA...	99
4.1	DESCOBERTA... PRIMEIROS AMORES: “[...] QUANDO EU VEJO ELA, BATE AQUELE SORRISO LINDO DEU E DELA”	108
4.2	DÁ UM DIAG! SEGREDO E EXPOSIÇÃO NA LÓGICA DO ARMÁRIO	112
4.3	HISTÓRIAS DA VELHA GUARDA: BOFES E CASA DE DRINKS	123
4.4	TRANSFORMAÇÕES ACONTECEM, O ESTILO PERMANECE...	131
4.5	O FUTEBOL FEMININO: SOCIABILIDADE E AFETOS	136

4.6	ABJEÇÕES	141
4.6.1	<i>Violência sexual</i>	144
4.6.2	<i>Era uma doença: “toda a família me virou as costas”</i>	147
4.7	AS GUERREIRAS DO GAMI	149
5	ESTILO BOFE: FERRAMENTAS DE PRODUÇÃO DE GÊNERO, ARQUIVOS DE MASCULINIDADES EM MULHERES	154
5.1	EXPRESSÕES DE MASCULINIDADES EM MULHERES NA H(ES)TÓRIA	161
5.2	MASCULINIDADES HEGEMÔNICAS E SUBALTERNAS: A VIRILIDADE QUESTIONADA	164
5.3	PERFORMANCES DE GÊNERO NA INFÂNCIA: ENTRE BRINCADEIRAS E ROUPAS, ALÉM DO AZUL E COR DE ROSA	168
5.4	VESTIMENTA PARA PRODUÇÃO DO ESTILO BOFE: A PRODUÇÃO DAS MASCULINIDADES	176
5.4.1	<i>“Você se identifica da maneira como você se veste”</i>	179
5.4.2	<i>A pergunta que o Veio faria a Judith Butler: Sapato tem sexo?</i>	182
5.4.3	<i>Moda bofe: estilo, comodidade, mobilidade e proteção</i>	187
6	ESTILO BOFE: MULHER MACHO, SIM SENHÔ!?	196
6.1	QUAL O GÊNERO DOS BANHEIROS E DOS SAPATOS (SAPATÕES)?	203
6.2	AS VARIAÇÕES DA MASCULINIDADE EM MULHERES: DOS EXTREMOS À SUAVIDADE	209
6.3	O ESTILO: “EU TENHO TANTA COISA DE MASCULINO E NÃO ME SINTO MASCULINA”	213
6.4	LÉSBICA, BOFE, NEGRA, SERTANEJA... MULHER MACHO, SIM, SENHÔ!?	219
6.5	A GRAMÁTICA DO DESEJO E DA RELAÇÃO SEXUAL	231
7	CONSIDERAÇÕES FINAIS	236
	REFERÊNCIAS	243

APÊNDICE A – Autorização para realização de pesquisa	260
APÊNDICE B – Roteiro de Entrevista	262
APÊNDICE C – Termo de consentimento livre e esclarecido	263
APÊNDICE D – Termo de sigilo para gravação de áudios	265
APÊNDICE E – Caracterização socioeconômica das interlocutoras	266
ANEXO A - Coordenação Geral do Gami - Goretti Gomes e Marlene Freitas	268
ANEXO B - Preparação da festa	269
ANEXO C – Redinha Velha	270
ANEXO D - Baile de Carnaval	271
ANEXO E - Bloco sem Preconceito eu Vou	272
ANEXO F - Ano Novo	273
ANEXO G - Oficina de Formação - Semana da Visibilidade Lésbica	274
ANEXO H - Camisetas para Festas e Bloco	275
ANEXO I – Projeto "Mulheres que cantam e encantam" com artistas locais	276
ANEXO J – Materiais com a marca GAMI	277
ANEXO K – Mapa de Natal/RN	278

1 INTRODUÇÃO

SAPATÃO, BOFE, NEGRA, DE BAIXA RENDA: POR QUE ESTUDAR MULHERES LÉSBICAS DE CAMADAS URBANAS DE BAIXA RENDA, NO NORDESTE DO BRASIL?

Festa de *réveillon*! Poderia ser uma festa de *réveillon* qualquer, mas não era. A confraternização reunia mais de 300 mulheres lésbicas e bissexuais e um pequeno percentual de heterossexuais, em um clube na praia da Redinha, frequentada pela população da periferia na Zona Norte de Natal. A festa era uma realização do Grupo Afirmativo de Mulheres Independentes (GAMI), organização não governamental, que se define como entidade de expressão política feminista de lésbicas e bissexuais do Rio Grande do Norte, no Nordeste do Brasil. O *réveillon* integra o calendário anual de atividades culturais da organização - com cinco festas e um bloco de carnaval - uma das estratégias para agregar mulheres lésbicas e bissexuais da Zona Norte de Natal.

O ambiente decorado dava boas vindas às participantes: estrelas e bolas em papel prateado, bolas de sopro coloridas e os banners que expunham as ações políticas desenvolvidas no ano anterior. No palco, um estandarte da Liga Brasileira de Lésbicas (LBL) com as cores do arco-íris, continha as bandeiras dos estados nordestinos, as palavras lésbicas e lesbianas e símbolos adotados pela Liga: símbolo duplo feminino, o triângulo negro invertido e o labrys¹.

Faixas espalhadas pelo clube anunciavam os bons desejos para o ano vindouro. Não havia dúvidas de que a festa era dirigida a um público de lésbicas e bissexuais. Atrações musicais – uma banda, quatro cantoras e um cantor – se revezaram no palco durante a festa, com muita animação e interação com o público. No repertório, músicas que diziam:

Sei que você fez os seus castelos / E sonhou ser salva do dragão
Desilusão meu bem / Quando acordou, estava sem ninguém [...] Você
precisa é de um homem / prá chamar de seu / Mesmo que esse homem seja
eu (Roberto Carlos/Erasmão Carlos)

¹ Para Selem (2007), os símbolos duplos femininos, também chamados de duplo espelho de Vênus, representam a união entre mulheres; o triângulo negro invertido é uma ressignificação desse símbolo que foi utilizado pelos nazistas, nos campos de concentração, que marcavam as roupas das pessoas com comportamento anti-social, entre estas, mulheres lésbicas, prostitutas e mulheres que não queriam ter filhos; por fim, o labrys que é um machado com lâmina dupla, associado aos cultos femininos pagãos e às mulheres guerreiras, como as Amazonas. Registra-se que o triângulo invertido também é utilizado pelos movimentos feministas e de mulheres lésbicas como alusão à vulva.

Quem é? Que não sofre por alguém / Quem é? Que não chora uma lágrima sentida / Quem é? Que não tem um grande amor / Quem é? Que não chora uma grande dor / Quem é? Que não sofre por alguém / Quem é? Que não chora uma lágrima sentida / Quem é? Que não tem um grande amor / Quem é? Que não chora uma grande dor [...] viver sem ela será o meu fim (Carlos Gonzaga).

Vai se entregar pra mim / Como a primeira vez / Vai delirar de amor
Sentir o meu calor / Vai me pertencer / Sou pássaro de fogo / Que canta ao teu ouvido / Vou ganhar esse jogo, te amando feito um louco / Quero teu amor bandido (Paula Fernandes).

E ainda sucessos cantados por Aviões do Forró, como: “Enfica” (vou te pegar de jeito e te levar para o meu apê) e “Se eu te pego, hã” e “Ai, se eu te pego, assim você me mata”, cantada por Michel Teló, entre outras. O repertório, que agradou o público, era sertanejo, brega, seresta, forró eletrônico e música romântica de todos os estilos. Como era *réveillon*, não faltou o som do frevo e do samba.

A festa tinha cerca de 90% de mulheres, não tinha uma única mesa só de homens, e apenas duas travestis trabalhando no bar e na cantina. As mulheres eram de idades variadas, jovens, adultas e idosas, a grande maioria, negra; estavam sozinhas, em pares e/ou acompanhadas com filhos(as) e familiares. Demonstravam estar se divertindo, rindo, dançando, brincando e tomando cerveja. Com o avançar das apresentações e das cervejas, muitas dançavam agarradinhas e existia um clima de paquera e sedução no salão.

As anfitriãs da festa, coordenadoras do GAMI, recebiam o público com satisfação e passavam nas mesas, cumprimentando as amigas, parceiras e convidadas. A coordenadora geral, Goretti Gomes, fez o cerimonial da festa, apresentou as artistas, interagiu, divulgou serviços e ações do GAMI e transmitiu mensagens temáticas sobre violência contra mulheres, por exemplo. Na portaria, estavam duas outras coordenadoras e seguranças da festa.

O traje principal era a bermuda ou calças jeans. Muitas trajavam roupas identificadas como masculinas: bermudas largas e compridas, na altura do joelho, com camisas largas ou camisetas estilo regata, calçavam tênis, chinelas vendidas em prateleiras de sapatos para homens ou sandálias havaianas. Algumas usavam bonés, tinham cabelos bem curtos e, quando longos, presos em forma de rabo de cavalo. Também usavam cordões e trancelim no pescoço.

Outras mulheres adotavam *performances* femininas, usando shorts apertados e curtos, saias curtas, calças jeans; blusas decotadas e coladas no corpo; calçavam sandálias baixas; algumas usavam salto alto. Usavam maquiagem; os cabelos longos e curtos, muitos pintados, usavam brincos longos, colares e outros enfeites, unhas pintadas. O primeiro grupo era

visivelmente mais numeroso que estas últimas. Todas usavam roupas com marcas de baixo custo, compradas no comércio popular ou lojas de departamentos. Parte delas usava a camisa do *reveillon* do GAMI, um abadá, adquirido ao comprar o ingresso da festa, ao preço de R\$10,00. As mulheres com *performance* feminina tem o hábito de costumizar o abadá, com um toque pessoal, deixando-o mais ajustado ao seu corpo.

A festa foi aberta com a mensagem de uma das coordenadoras que a chamou de “tarde cultural de informação”, lembrando que “não é fácil ser lésbica, negra e de periferia nesse estado” e afirmou: “trabalhamos com o alternativo porque o convencional não nos contempla” (Caderno de campo, 08/01/12).

Foi a primeira festa de que participei. Além das coordenadoras do GAMI, não conhecia outras mulheres, por isto, tratei de circular pelo salão, ficando pouco tempo sentada à mesa, precisava me tornar conhecida. Passava entre as mesas, observava as mulheres, compartilhava o *dancing*, passava pela fila do bar para comprar água, me deixei absorver pela música. Fui apresentada às cantoras e algumas frequentadoras. Comecei a perceber que existiam estilos de repertório musical e de vestimentas que conectavam cantoras e público. A cor negra das mulheres predominava no salão e as idades eram muito variadas: de adolescentes a senhoras na terceira idade.

Ao se referir ao alternativo em contraposição ao convencional, a coordenadora estava aludindo à subversão da heterossexualidade como norma. Autoras afirmam que a experiência da lesbianidade rompe com o binarismo social, enfrenta barreiras relativas ao preconceito e à discriminação em diversos contextos em que as mulheres vivem. A afirmação da coordenadora e os estudos nortearam os interesses da pesquisa, como perguntas que me acompanharam por todo o campo. As experiências demonstram que amar, viver e se relacionar sexualmente com outra mulher configura-se como transgressão, ao deslocar a relação obrigatória entre sexo, gênero e desejo sexual, já que a “orientação erótica e gênero constituem variáveis independentes sem correlação empírica” (BRANDÃO, 2010, p. 323). Mas, que barreiras são essas? Como as mulheres lidam com as barreiras que se colocaram nas suas vivências? Que significados elas lhes atribuem? Quais códigos compartilham entre si? Em que medida reproduzem e rompem com os códigos da heteronormatividade?

Este estudo tem o propósito de conhecer esses significados, a partir de uma pesquisa de campo desenvolvida durante o período de janeiro de 2012 a janeiro de 2013, com mulheres lésbicas das camadas populares da cidade de Natal, no Rio Grande do Norte. Em busca de um campo de pesquisa em João Pessoa, cidade que vivo e desenvolvi o ativismo político, fiz aproximações e incursões por uma organização de mulheres lésbicas e dois bares lésbicos

diferentes, sem conseguir “plantar” a pesquisa². Assim, aportei no estado vizinho, tendo como porto de chegada o GAMI, organização lésbica feminista que me apoiou na realização da pesquisa.

A metodologia da pesquisa foi a etnografia, que aconteceu em duas etapas: a primeira, de observação participante, e a segunda, de entrevistas em profundidade. A observação participante aconteceu na convivência com as integrantes do GAMI e em atividades, especialmente, o calendário das ações culturais. Nesta convivência, elas me introduziram ao grupo e me apresentaram muitas mulheres.

As observações no campo de pesquisa, a aproximação paulatina com as mulheres e as mais diversas formas de masculinidade observadas, que serão apresentadas ao longo do texto, me afastavam cada vez mais de postulados teóricos que ainda acalentava. Como continuar pensando a categoria gênero de forma binária, com tantas evidências de que a masculinidade não estava localizada somente em corpos masculinos, já percebidas em vivências anteriores em comunidades lésbicas, no movimento feminista e LGBT?

Adotei a concepção de que a masculinidade não é um atributo restrito aos homens (HALBERSTAM, 2008), mas que ela pode habitar corpos de mulheres, sejam lésbicas ou não; assim como a feminilidade não está restrita às mulheres. Para Judith Halberstam (2008), o uso de termos como mulher-macho, macho-fêmea, *butch* e bofe, esta última utilizada pelas mulheres da pesquisa, captam a ideia da fusão de uma conduta masculina em um corpo de mulher, considerando que esta é produzida discursivamente no âmbito da cultura ocidental, no contexto nacional, com influência regional. Com esta perspectiva, passei a observar as diversas expressões de masculinidade e feminilidade nas interlocutoras, com foco nas expressões de masculinidade, das quais me aproximei durante a pesquisa. Atenta para o fato de que a paródia (BUTLER, 2008) favorece o surgimento de novos significados enunciativos e de que as configurações de gênero se articulam com a idade, raça, trabalho, em histórias de vida distintas.

Abrir espaço para essas diferenças ameaça o suposto da identidade feminina como algo fixo, calcado na feminilidade, na maternidade, entre outros. Teóricas feministas (SCOTT, 1998; BUTLER, 2008; HARAWAY, 2004; LAURETIS, 1994) levantaram questionamentos quanto a uma suposta identidade baseada na existência de uma natureza feminina, apoiada no essencialismo. A desconstrução desta categoria identidade pressupõe que os sujeitos são constituídos discursivamente, não existindo uma ordem fixa de

² Os motivos serão apresentados no capítulo 3 – As vicissitudes do campo.

significados, uma permanência. Dessa forma, os discursos são compartilhados e possibilitam o agenciamento dos sujeitos (SCOTT, 1998).

Na perspectiva heteronormativa, é mais aceitável que as lésbicas sejam femininas, aliás, super femininas, para demonstrar que o sexo não se descolou do gênero a despeito que seja lésbica. Dessa forma, não denuncia a invasão de um território de gênero, da mesma forma com os gays, que sejam machos, que confirmem a sua “natureza” masculina. Por conseguinte, as lésbicas com performance feminina – fitinhas – ficam invisibilizadas pelos códigos heteronormativos, com suas vivências afetivo-sexuais circunscritas em ambientes privados, enquanto lésbicas masculinas traem a invisibilidade, denunciando a identidade sexual e provocando a abjeção.

Welzer Lang (2001) chama de heterocentrismo a imbricada relação entre a normatividade masculina e a heterossexualidade, onde a virilidade garante a condição heterossexual. O androcentrismo investe o masculino de atributos que fazem com que os homens acessem lugares de privilégios e poder na sociedade, tornando inadmissível que estes possam ser acessados por alguém que não nasceu com sexo de homem. Assim sendo, a punição para a lésbica masculina traz o castigo pela ruptura com o heterossexismo e pela dose de resistência ao androcentrismo, destituindo o homem do lugar de referente, como proprietário do masculino.

A associação entre mulheres que se relacionam afetivo-sexualmente com mulheres à denominação mulher-macho (máscula) é herdeira da categoria invertida, criada por sexólogos no século XIX, representada pelo arquétipo da *butch* (BRANDÃO, 2010). Para Ana Brandão (2010), esta figura, também associada a bofe da Zona Norte, representou o símbolo da dissidência sexual das mulheres, na recusa às normas sociais destinadas às mulheres, entre elas a feminilidade hegemônica. Sua imagem diminui as chances de ser considerada heterossexual, ao contrário da fitinha.

A ousadia de interpelar o masculino e de acessá-lo como possibilidade de vivenciar o gênero traz reações diversas de pessoas, instituições, simbologias, leis em relação às mulheres lésbicas e aquelas com performance masculina. Existe um policiamento do gênero, sobretudo na adolescência, quando acontece a puberdade e a menina-mulher deve ser moldada para desempenhar atributos instituídos como feminino, a exemplo de esposa, mãe e cuidadora.

Ana Brandão (2010) recupera a dificuldade causada por mulheres lésbicas femininas aos códigos classificatórios da sexologia, que as designaram como falsas homossexuais ou narcisistas, que não podiam resistir à atenção de um homem ou mulher. Os médicos da época

entendiam que a mulher feminina teria sido seduzida por uma masculina, na impossibilidade de atribuir qualquer protagonismo a uma mulher.

Ao passo que a “masculinidade” da primeira a transforma em objecto de consumo (sexual) impróprio para os homens e remete para a ideia de uma ‘falha’ constitutiva ao nível do gênero, a segunda tem sido encarada mais como resultado de um experimentalismo transitório e, em certa medida, boêmio, ou de uma fragilidade que a torna particularmente susceptível de qualquer forma de sedução (BRANDÃO, 2010, p. 17).

A injunção do gênero com a sexualidade produziu esses códigos correntes no imaginário social. Jaqueline Muniz analisa como o androcentrismo se expressa através dos termos da linguagem popular³, utilizados para denominar as genitálias e as diferenças de significados atribuídos ao sexo masculino e ao feminino. Para a autora, os vernáculos que denominam o pênis o acrescem de adjetivos que incluem coragem, força, poder e autoridade, associados a adjetivos como ““Bruto”, “bicho”, “cobra”, “pica”, “piru”, “mala”, “faca”, “pistola”, “ferro”, “geba”, “pau”, “cacete”, “caralho”, “madeira” ... [...] “Bruto” como um animal, infalível como “arma” e forte e duro como o “pau”, o pênis é concebido como algo virtualmente agressivo e violador” (MUNIZ, 1992, p. 63).

Ao analisar os atributos associados à vagina, a autora constata atributos diferenciados do pênis, que expressam a forma como o feminino é imaginado e significado em um lugar destituído de poder, na perspectiva racional/ocidental. Termos como “fenda”, “racha”, “buraco”, “buceta”, “perereca”, “aranha”, “xoxota”, “caverna”, “gruta” desfilam representações que são interpretadas entre a inocência e o perigo ameaçador, a impureza e o instintivo da força mítica, entre a natureza e a cultura, em síntese, incompleta, traiçoeira, feia e suja (MUNIZ, 1992).

Como as figuras, expressões e caricaturas deixam transparecer, o gênero masculino é concebido como alguma coisa que se define pela presença e pela completude. Excessivamente virtuosa, a masculinidade aparece como uma espécie de “dádiva natural”, um dom que, *a priori*, reveste a existência masculina de prestígio e superioridade. [...] Resulta daí que a categoria ‘homem’ é pensada como um ser cuja natureza é, por excelência, afortunada. Neste sentido, sua virilidade é algo que aparece como imanente e que, por isso mesmo, faz a vez de um valioso dote (MUNIZ, 1992, p. 64-65).

O jeito de vestir, as atitudes, os trejeitos e as brincadeiras são referência à presença dessa masculinidade nas mulheres, que se apresentaram como mulheres masculinas, se

³ As expressões e imagens coletadas do senso comum pela autora com intuito de fazer aparecer o que é reconhecido como feminino e masculino na cultura.

referindo a si mesmas como bofe, macho, 'o cara', em diferença à fitinha, mulher feminina. Fizeram referência a mudanças em seus comportamentos masculinos ao longo da vida.

O ambiente de lazer, propiciado nas festas do GAMI, reflete uma identificação entre elas na escolha de espaços de sociabilidade e nos códigos de conduta que partilham. São espaços compartilhados por mulheres onde elas podem desenvolver sociabilidades particulares que refletem processos de subjetivação. Acessar estes espaços e conhecer o jeito de vestir, o movimento do corpo, os gestos e os comportamentos significa apreender a produção de sentidos a respeito da vivência afetivo-sexual entre essas mulheres.

Regina Facchini (2008) alerta para o fato de que os espaços de sociabilidade não são os únicos lugares para encontrar e estudar lésbicas. Estudiosas que pesquisam lésbicas tiveram que buscar espaços complementares aos espaços de sociabilidade, como redes de parentesco (MEINERZ, 2005), circuitos comerciais, trânsitos para o centro da cidade (FACCHINI, 2008). Todavia, Regina Facchini (2008) destacou a *performance* das frequentadoras: corpo, corte de cabelo, roupas, gestual, evidenciando uma multiplicidade de subjetividades e de espaços na cidade em espaços onde encontrou mulheres que gostam de mulheres.

Sobre as *performances* de gênero, estudos sobre mulheres lésbicas ou mulheres que se relacionam afetiva e sexualmente com mulheres (LACOMBE, 2010; FACCHINI, 2008; MEINERZ, 2008) têm demonstrado a variação entre as *performances* de mulheres masculinizadas e femininas, como um tema pertinente aos estudos; sendo que lugares de encontro de lésbicas são marcados por estas questões. Esse tema também tem sido abordado por autoras em contextos internacionais (CORDEIRO, 2005; HALBERSTAM, 2008; BUTLER, 2008; BRANDÃO, 2010; FLORES, 2013), indicando a presença dessas configurações entre lésbicas no ocidente, a partir do final do século XIX, com a institucionalização da homossexualidade/heterossexualidade. Gayle Rubin (1992) estudou as diferentes configurações em comunidades lésbicas norte-americanas, demonstrando a presença de pares *butch/femme*.

Dado este contexto, algumas questões me inquietaram: que atos performativos são produzidos em torno da vivência da lesbianidade? Que lugar ocupa a masculinidade em um universo de mulheres que se definem como entendidas, lésbicas ou sapatão e são de baixa renda, exercendo trabalhos com baixa remuneração associados à baixa escolaridade? Que fissuras essa masculinidade provoca nas identidades de gênero hegemônicas performatizadas por mulheres? Que tipos de atos, nessas experiências, são designados ou nomeados e quais são impróprios, inomináveis e inclassificáveis? O que mobiliza abjeção nestas vivências? Como articulam a masculinidade, o desejo e as práticas sexuais?

Nesta dinâmica, o objeto de estudo compreende a produção de sentidos e subjetividades na intersecção de gênero e sexualidade mediada pela identidade de gênero, considerando a vivência da lesbianidade em mulheres negras, de idades variadas e de camadas populares urbanas, tendo como pressuposto as teorias de gênero e da sexualidade postuladas a partir da desconstrução das identidades fixas, da crítica ao binarismo e que consideram a heteronormatividade como categoria de análise (RUBIN, 1993b, LAURETIS, 1994; BUTLER, 2008). Busca ainda compreender as injunções entre a identidade de gênero, identidade sexual, desejo e práticas sexuais na experiência de mulheres lésbicas e bissexuais, negras, de camadas urbanas de baixa renda no Nordeste do Brasil. A organização GAMI foi a porta de entrada da pesquisa com lésbicas e bissexuais na Zona Norte de Natal e representou a ponte com os códigos e subjetividades destas.

Conhecer a experiência de mulheres lésbicas, negras e de camadas urbanas de baixa renda significa visibilizar sujeitos em posição de subalternidade, potencializada na intersecção entre os marcadores de sexualidade, gênero, raça, classe social e geração. A presença majoritária de mulheres com diferentes *performances* masculinas, entre aquelas que se identificam como lésbicas no grupo estudado, pode apontar uma fissura nas expressões identitárias de gênero vivenciadas por estas mulheres, agregando outra condição produtora de significados de abjeção. Essa condição desperta o interesse de entender como a masculinidade se expressa na articulação da identidade de gênero, das práticas sexuais e do desejo dessas mulheres, inseridas no grupo/comunidade que integram. Ao fazer isso, atentei para os significados de resistência e reificação atribuídos às práticas das mulheres em relação às convenções sociais e que provocam abjeção pela quebra de padrões hegemônicos alicerçados pela heteronormatividade.

Trazer à tona a experiência de mulheres lésbicas lhes restitui uma visibilidade incomum em sujeitos pouco ditos na história. O estudo busca a visibilidade e a dizibilidade (FOUCAULT, 2002) das mulheres lésbicas através de suas performatividades de gênero, seus desejos, práticas sexuais, identidades sexuais e resistências. Busca suas traduções, confrontos, silêncios, diálogos, negociações, suas identificações como turma, a partir dos marcadores sociais de gênero, sexualidade, classe, raça e localidade. Dar voz a mulheres lésbicas, negras, de periferia⁴ ilumina experiências invisibilizadas e silenciadas, ainda mais quando estas estão mescladas pela adoção de *performances* de gênero masculinizadas.

⁴ Adotei o termo camadas urbanas de baixa renda para me referir ao marcador de classe social, todavia, também utilizei a denominação de periferia, para valorizar a forma como o GAMI identifica seu público, e algumas de autodenominam, enfatizando conotação étnica do termo.

Este texto está organizado em sete capítulos, incluindo-se esta introdução. No capítulo 2 – “Uma epistemologia comprometida, com quem?” – discorro sobre os princípios de uma ciência posicionada, me acostando aos postulados da epistemologia feminista, para apresentar as motivações teóricas e políticas e que inspiraram o desenvolvimento do estudo. Para isto, recorro a uma breve revisão a respeito do estado da arte das pesquisas sobre lésbicas que embasaram a importância de estudos desse tipo e traço trilhas do percurso de algumas correntes feministas. Assim, me dirijo ao campo de pesquisa com olhar da interseccionalidade, apresentando os aportes teóricos para situar o objeto de estudo em um contexto multifacetado, no diálogo entre os marcadores sociais de diferenciação de gênero, sexualidade, classe social, idade, raça e regionalidade. O capítulo 2 tem o desejo de apresentar as motivações teóricas e políticas para estudar lésbicas, negras, masculinizadas, de diferentes idades, da região Nordeste do Brasil.

O capítulo 3 – “As vicissitudes do campo” – apresenta a incursão etnográfica no campo com suas nuances e o desafio que se constituiu, para mim, fazer uma pesquisa baseada no método etnográfico. No item 3.1, “À procura de um campo em João Pessoa”, descrevo as tentativas de realizar a pesquisa em João Pessoa, tratando os obstáculos que se colocaram como desafio metodológico pertinente ao objeto de pesquisa, tendo em vista as minhas inserções como gestora pública e pesquisadora somadas à trajetória de ativista feminista. No item 3.2, “A chegada na Zona Norte Natal: caracterização socioeconômica”, destino o espaço para uma substantiva caracterização socioeconômica do território onde realizo o estudo, a Zona Norte de Natal, fazendo um *zoom* na Praia da Redinha. O intento foi alicerçar a categoria “camadas urbanas de baixa renda” no contexto socioeconômico das interlocutoras e da atuação do GAMI, através de dados e indicadores sociais, diferenciados de outras regiões da cidade.

No item 3.3, “Os Contornos do campo”, apresento o escopo da pesquisa, explicitando as suas delimitações, estratégias e o perfil das interlocutoras entrevistadas. Em “Entendidas do GAMI”, o detalhamento da etnografia com suas minúcias, os códigos estabelecidos com o campo e a discussão sobre o lugar dos espaços de socialização nos estudos com mulheres lésbicas. Busquei compartilhar a forma como conduzi a aproximação com as interlocutoras e com o GAMI, na perspectiva em que me coloquei de pesquisadora *insider* (COLLINS, 1986). Para finalizar o capítulo, dedico uma seção, com cinco subseções, para discorrer sobre as estratégias e ações do GAMI, apresentando o GAMI como cenário político, militante, sociocultural do estudo em interação com as interlocutoras do estudo.

O Capítulo 4, “Sapatão, entendida, lésbica...” é dedicado às lésbicas e à lesbianidade. A discussão sobre a nomeação, as descobertas, os primeiros amores, infidelidades, o apoio do pai são apresentadas através da poética das interlocutoras e de suas experiências. Este capítulo tem forte presença do marcador geracional na expressão da lesbianidade, sobretudo, no processo de descoberta na adolescência e juventude. Assim, o futebol, para as jovens, e a Casa de Drink, para as mais velhas, aparecem como lugares de socialização e de acolhimento do amor entre mulheres. Em oposição à poética, o amor e o desejo, emerge a lógica do armário, com seus mecanismos de controle, os estigmas e as abjeções. A categoria êmica ‘respeito’ é a oportunidade de trabalhar a moralidade das classes populares na significação da lesbianidade. Finalmente, algumas palavras sobre o lugar do GAMI nas experiências das interlocutoras e a influência da organização na flexibilidade das mesmas, quando as interlocutoras olham para suas práticas a partir da inserção no GAMI

O capítulo 5, “Estilo bofe – Ferramentas de produção de gênero, arquivos de masculinidades em mulheres”, tem como fio condutor a discussão sobre a produção da masculinidade em mulheres, automeadas de *bofes*, no campo, através da discussão sobre a produção do estilo nas brincadeiras de infância, nas vestimentas, em posturas e no par *bofe-fitinha*. A discussão foi embasada no debate sobre masculinidades hegemônicas e subalternas e na desconstrução dos binarismos de gênero, trazendo a presença de mulheres masculinas que se destacaram nas artes e na esfera militar, com intenção mais ilustrativa do que com o compromisso de aprofundar o fato histórico. A análise etnográfica na inunção da identidade de gênero com a sexualidade considerou a presença de marcadores de raça, classe, geração e regionalidade nas interlocutoras.

No capítulo 6, “Estilo Bofe – Cabra Macho, sim, sinhô!?” , continua a discussão sobre a masculinidade em mulheres, destacando o marcador da regionalidade e a identidade regional, constituída na imbricação com o gênero, para a produção das *performances* bofe. A inquietação com as expressões de gênero, performatizadas por bofes e fitinhas, continuam nas seções: “Qual o gênero dos banheiros e dos sapatos (sapatões)?” e “O estilo – “Eu tenho tanta coisa de masculino e não me sinto masculina”. Neste capítulo, a sexualidade fica em evidência através do desejo e das práticas sexuais no par bofe-fitinha e o debate está fundamentado no diálogo com as teóricas Jack Halberstam (2008), Judith Butler (2008), Gayle Rubin (1992) e Beatriz Preciado (2002). Com esta última, uma breve incursão no *Manifesto contra-sexual* e na ciência Dildotectônica. E finalmente, as considerações finais.

2 UMA EPISTEMOLOGIA COMPROMETIDA, COM QUEM?

O enfoque epistemológico desse estudo foi trilhado a partir da perspectiva de ciência posicionada (HARAWAY,1995; HARDING, 1996b) que reflete sobre a articulação entre a academia e os movimentos feministas, a produção de conhecimento e a prática política; o movimento contínuo de reflexão/ação/reflexão/intervenção, no diálogo com epistemologias que questionam o projeto da ciência ocidental hegemônica. O compromisso manifesto com a produção de conhecimento – na academia e fora dela – está embasado em minha longa atuação como ativista nos movimentos feminista e de mulheres em relação com outros movimentos sociais.

A definição por uma pesquisa com lésbicas de camadas urbanas de baixa renda foi amadurecida e motivada no levantamento bibliográfico sobre os estudos com mulheres lésbicas e pela constatação do seu reduzido número, quando comparado a estudos sobre a homossexualidade masculina, DSTs/AIDS, direitos reprodutivos, violência contra mulheres, para citar alguns temas relacionados ao campo de estudo. Este dado chama a atenção para a necessidade da produção de conhecimento sobre as experiências de mulheres lésbicas em intersecção com outros marcadores sociais como classe, geração raça e regionalidade.

A saúde da mulher, sobretudo a saúde reprodutiva, e o abortamento prevaleceram como meu foco de estudo e de ativismo, se imbricando com o olhar sobre a subjetividade nas análises realizadas. Em pesquisa de mestrado, tratei do tema do abortamento (SOARES, 1998) buscando desconstruir significados que reforçavam a concepção hegemônica de feminilidade a partir da maternidade, sendo esta naturalizada e utilizada como reforço aos lugares de subordinação das mulheres no campo subjetivo, simbólico e normativo das relações de gênero. Desta forma, situava o aborto como significado de ruptura com a feminilidade atribuída às mulheres e como um fato que quebra a circularidade social obrigatória entre gestação, gravidez, parto e maternagem.

Os debates políticos sobre a legalização do aborto, na perspectiva da garantia do direito de decidir, levaram-me a uma aproximação com sujeitos políticos comprometidos com a liberdade de expressão sexual, aumentando a conexão entre os temas dos direitos reprodutivos e a sexualidade. A agenda política das mulheres lésbicas brasileiras me conduziu ao aprofundamento no tema das diferenças entre as mulheres e da livre orientação sexual, instigando o interesse teórico pela diferença, direitos sexuais e sexualidade. Os debates sobre racismo, o feminismo negro e as mulheres de cor, assim como o aporte das mulheres negras lésbicas, me provocaram para a relevância da questão racial.

Participei de vários diálogos inter-movimentos⁵ com foco na diferença e igualdade entre sujeitos subalternos que lutam por direitos – feministas, lésbicas, gays, transexuais, travestis, homens que discutem masculinidades hegemônicas, jovens, prostitutas, mulheres negras e homens negros – os quais apontaram para o fato de que o exercício do direito de decidir, a autonomia relativa ao corpo e o exercício da sexualidade estão presentes na interrupção voluntária de uma gravidez, na vivência da lesbianidade e da homossexualidade, na desvinculação entre o sexo e o gênero em vivências transexuais, na ressignificação antirracista da sexualidade, da resistência e da beleza negra ou quando uma jovem decide iniciar sua vida sexual.

Algumas indagações se impuseram diante do meu olhar e me instigaram ao aprofundamento teórico da categoria gênero, refletidas na construção da pesquisa em questão. Elementos como a crítica às relações de gênero imbricadas em uma concepção binária do mundo e do gênero que essencializa as noções de homem e mulher, excluindo transexuais, travestis e outras formas de expressão da diversidade performática de gêneros; as expressões do poder nos atos de resistência de grupos subalternos em contraposição ao poder monolítico; a ausência da heteronormatividade como categoria de análise em vários estudos feministas; a história de invisibilidade de mulheres lésbicas na agenda política feminista, e a presença constante de mulheres com performances masculinas entre lésbicas e bissexuais suscitaram questões que levaram às concepções dessa pesquisa.

Essas questões povoavam as minhas dúvidas e influenciaram a leitura da bibliografia, dando corpo teórico ao incômodo que vinha se acumulando com o fato de que os debates, a produção teórica e as reivindicações políticas das mulheres lésbicas tinham espaço limitado no movimento feminista. Nos espaços da militância feminista, durante o período de 1985 a meados de 2000, pude perceber, na minha própria atuação, que as questões de mulheres lésbicas estavam resumidas na agenda política. Havia um pujante interesse sobre as experiências de mulheres heterossexuais no tocante à sexualidade, à vida reprodutiva, à discriminação e à violência. Pode-se perceber a invisibilidade lésbica nas pautas políticas, nas publicações feministas, nos temas de seminários, conferências e encontros (SOARES; COSTA, 2012).

O olhar de dentro do movimento feminista e o diálogo com o movimento de mulheres lésbicas legitimaram a constatação de que as questões da agenda heterossexual eram predominantes no amplo leque de ação do movimento feminista, assim como na produção

⁵ Integrei a coordenação de um projeto com esse objetivo, vinculado à Rede Nacional Feminista de Saúde, Direitos Sexuais e Direitos Reprodutivos e às Jornadas Brasileiras pelo Direito ao Aborto Legal e Seguro.

teórica. Havia um déficit de produção sobre as mulheres lésbicas tanto quanto sobre as mulheres negras, mesmo com a crescente produção de mulheres negras e lésbicas feministas. Além disso, as pesquisas da produção feminista sobre a realidade das mulheres não contemplaram os recortes étnico-raciais, com tendência a falar da mulher de forma universal, não incluindo as múltiplas identidades sexuais.

Acerca da produção científica na área, alguns dados são significativos. Chamou a atenção o fato de que a produção sobre homossexualidade no Brasil, que despontou na década de 1980, focou em experiências dos homens gays, reproduzindo o padrão de invisibilidade das mulheres em vários campos da história. Desenvolveu-se, no campo dos estudos sociológicos sobre minorias sociais, da historiografia gay e da política identitária dos movimentos sociais e, mais recentemente, da teoria Queer (FRY; MACRAE, 1981; FRY, 1982; TREVISAN, 1986; MOTT, 2000; GREEN, 2000; MELO, 2006; CARRARA, 2004; HALPERIN, 2007; MISKOLCI, 2009; COLLING, 2008).

Os olhares feministas no campo de estudos sobre gênero e sexualidade contam com produção mais recente e encontra-se em menor número quando comparados com a produção na área dos direitos reprodutivos, por exemplo (HEILBORN, 2004; UZIEL, MELO; GROSSI, 2006; VIANA, 2007; BARBOSA; FACHINI, 2006; BENTO, 2004; PELÚCIO, 2006), abrangendo um amplo leque de discussão sobre sexualidades, como direitos sexuais, AIDS, homoparentalidades, lesbianidades e transexualidades. Todavia, as discussões sobre lesbianidade ainda são tímidas na formulação da epistemologia feminista, na produção historiográfica e no campo dos Estudos Queer.

Isso não significa que não exista uma teoria sobre a lesbianidade reconhecida com diferentes aportes teóricos e filiações epistemológicas. Estas surgiram no marco da década de 1970, associadas ao feminismo radical nos Estados Unidos e na Europa. A produção tem crescido na América Latina (MOGROVEJO, 2006; CURIEL, 2004). Mais recentemente, têm sido feitos resgates do pensamento de Monique Wittig (1980) e Adrienne Rich (1978), com produção referente na década de 1980, que discutiam heterossexualidade compulsória e a lesbianidade, assim como o de Audre Lorde (1978), que, na condição de mulher, negra e lésbica, já sinalizava a construção do diálogo necessário.

A emergência de outros feminismos tem questionado profundamente a categoria universal da mulher. As mulheres negras e as lésbicas provocaram o debate sobre a diferença de forma insistente, apontando a centralidade das mulheres brancas e heterossexuais nas formulações feministas anteriores. Desde a década de 1970, nos Estados Unidos, o feminismo negro vem provocando rupturas epistemológicas importantes, proposições que chegaram dez

anos depois no Brasil, através de formulações feministas afrocêntricas. Trouxe, assim, as dimensões de raça e classe apoiadas nos estudos pós-coloniais (HALL, 2006), alertando para a importância da dimensão antirracista na epistemologia feminista.

As mulheres lésbicas também pautaram o feminismo brasileiro, integraram o movimento feminista e criaram as suas próprias organizações nos fins dos anos de 1970. Entretanto, este protagonismo pareceu mais errático e localizado na região sudeste, com dificuldades de organização interna e de visibilidade do tema. As dificuldades de incorporar as questões lésbicas na agenda do movimento feminista e do movimento homossexual brasileiro fizeram com que os encontros lésbicos latino-americanos passassem a ser um espaço estratégico para o fortalecimento interno das lésbicas brasileiras, por um período.

A lógica do armário é apontada como uma das dificuldades das mulheres lésbicas de promover a visibilidade. Marisa Fernandes (2003, p. 85) aponta a dificuldade de contar a história das lésbicas pela negação da própria experiência das mulheres: “que família de uma lésbica do século XVIII, XIX e agora XXI iria guardar todos aqueles ‘pertencizinhos’ e valorizar os escritos, os diários, das suas filhas lésbicas, da sua titia [...]”.

A história da lesbianidade é uma história clandestina, ignorada e marcada por invisibilidades, contradições e discordâncias entre as historiadoras que assumiram a tarefa de recuperar seus fragmentos. Conta-se com insuficiente disponibilidade de fontes de documentação que confirmem as relações amorosas e sexuais entre mulheres (SOARES; COSTA, 2012, *online*).

Recentemente, no Brasil, despontam estudos sobre a lesbianidade no contexto das teorias feministas, das relações de gênero e da teoria Queer (SWAIN, 1999, 2000, 2002, 2004; PERUCCHI, 2001; LACOMBE, 2005; SOUZA, 2005; MEDEIROS, 2006; SELEM, 2007; MEINERZ, 2008; NOGUEIRA, 2010; CAVADINHA, 2012), apontando para a construção de um novo cenário no campo da produção de conhecimento.

No livro sobre Lota e Bishop, *Invenções de si em histórias de amor*, Nadia Nogueira (2008) situa seu trabalho na necessidade de ampliar o estudo sobre relações homoeróticas femininas - histórias de lésbicas - diante do reduzido número de estudos sobre mulheres lésbicas no Brasil. A mesma autora aponta a incipiência dos estudos sobre práticas homoafetivas femininas no Brasil. Segundo Green (2000, p. 13), é preciso contar “histórias de mulheres que amam mulheres e como elas lidam e vivem em uma sociedade que se cala sobre elas, embora saibam que elas existem”.

Parte da produção está circunscrita à antropologia e ao uso do método da etnografia para contar as histórias de mulheres lésbicas e pensar sobre as identidades de gênero,

produção corporal, construção do desejo, práticas sexuais, a sociabilidade e a performatividade de gênero em lésbicas. No aspecto da performatividade de gênero, poucos estudos abordam a masculinidade em mulheres lésbicas. Holhander (2002), Volcano e Halberstam (1999), Heywood e Dworkin (2003) apontam que as reflexões acadêmicas ainda restringem a masculinidade a comportamentos e atitudes localizados em corpos masculinos, a “práticas de homens”, mais recentemente associam a transexualidade masculina e transgêneros.

A partir dessas reflexões no campo teórico e epistemológico, encontrei-me instigada a cooperar com a construção do conhecimento a partir da matriz de gênero e da desconstrução da heteronormatividade, tendo como referência mulheres lésbicas de camadas urbanas de baixa renda, a partir de uma organização de mulheres lésbicas, com consolidada atuação na área.

O foco desse estudo em mulheres lésbicas masculinas, negras, de camadas de baixa renda se fortalece na necessidade de visibilizar formas de vida de mulheres que têm o marcador da pobreza em suas experiências, já assinaladas pela condição de mulheres lésbicas e negras. Além disso, possibilita conhecer os significados e as referências de mulheres lésbicas, como reproduzem e/ou ressignificam, de forma instável e não linear, os rígidos e binários preceitos de gênero. Alguns estudos sobre mulheres lésbicas foram realizados em regiões de subúrbio e periferia de centros urbanos brasileiros, sobretudo Rio de Janeiro e São Paulo (LACOMBE, 2005; AGUIÃO, 2008; MEDEIROS, 2006) e em camadas médias, de centros urbanos como Rio de Janeiro (NOGUEIRA, 2010), Porto Alegre (MEINERZ, 2011) e Florianópolis (PERUCCHI, 2001).

Todavia, não foram encontradas investigações sobre mulheres lésbicas de camadas urbanas de baixa renda ou camadas médias da região Nordeste. Ao aprofundar os estudos sobre vozes subalternas, evidenciou-se a importância de visibilizar sujeitos que reuniam em si marcadores sociais que as deixavam em situação de subalternidade e vulnerabilidade social ao mesmo tempo em que lhes permitiam acionar diversos mecanismos de resistência. A associação entre a vivência de lésbica, pobre e negra estabelece conexões de vulnerabilidades sociais de modo a marcar as experiências de vida destas mulheres, fazendo com que muitas vezes se posicionassem em situação de fronteira, conforme detalha Gloria Anzaldúa (1988).

Para Gayatri Spivak (2010), as classes subalternas são alijadas do poder, não têm oportunidade de falar sobre as suas experiências e suas vozes não podem ser ouvidas. Para a autora, o sujeito subalterno é heterogêneo e deve-se estar atenta para evitar que intelectuais

falem pelos subalternos, considerados ‘o outro’. Tendo em conta as mulheres e sujeitos femininos, Gayatri Spivak (2010, p. 66-67) afirma:

[...] apesar de ambos serem objetos da historiografia colonialista e sujeitos da insurgência, a construção ideológica de gênero mantém a dominação masculina. Se no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino ainda está mais profundamente na obscuridade.

Assim, pensando o sujeito subalterno, mulher lésbica localiza-se no vácuo de não poder falar por si e das suas experiências de resistência. Sobre a exclusão das mulheres da história oficial e os modos como as mulheres registraram as suas experiências relacionadas à amores, aos lugares na família e na sociedade, Michelle Perrot (1989, p. 13) diz: “mais que à escrita proibida é ao mundo mudo e permitido das coisas que as mulheres confiam a sua memória”.

Na incursão etnográfica realizada, a troca de conhecimento entre pesquisadora e pesquisadas foi um princípio, valorizando a participação das mulheres pesquisadas na produção de conhecimento, entendendo que as lésbicas são sujeitos interessados na temática, protagonistas de suas experiências e coadjuvantes nas experiências de outras mulheres. A presença do Veio⁶ na pesquisa é significativa deste princípio e reveladora do seu protagonismo nas experiências de outras mulheres. Sendo assim, optei por tratar as mulheres que participaram da pesquisa, em diversos momentos, como interlocutoras, ao invés de informantes, pesquisadas ou entrevistadas. Interlocutoras corresponde à categoria êmica “companheira”, muito utilizada pelas coordenadoras do GAMI e as interlocutoras mais próximas da organização.

Nádia Meinerz (2007) aponta como se manifesta o interesse das pesquisadas pelos temas em estudos com mulheres lésbicas e bissexuais, por exemplo:

[...] do ponto de vista político através do envolvimento com a militância organizada; na discussão sobre a conquista de direitos, como a união civil, guarda e adoção de crianças, caracterização das especificidades do relacionamento entre mulheres, lendo livros, assistindo filmes que abordam relacionamentos entre mulheres e trocando informações com seus amigos e amigas a respeito (MEINERZ, 2007, p. 139).

⁶ O Veio é uma das interlocutoras da pesquisa, que integra a coordenação do GAMI e se tornou assistente de pesquisa pela disponibilidade de buscar outras interlocutoras, contatar, agendar encontros, explicar os objetivos da pesquisa e, ainda, acompanhar as entrevistas. Em alguns casos, participou das entrevistas, por convite da interlocutora.

No campo de pesquisa, a música, o esporte, as atividades do GAMI, a união civil, a adoção de crianças não só interessavam as mulheres pesquisadas, como também as reunia em torno do GAMI. Ressalta-se que o estudo⁷ que aqui apresento, com mulheres lésbicas de camadas urbanas de baixa renda, mediado pelo ativismo político do GAMI e que promove os espaços de encontro, traz dinâmicas culturais próprias do meio - 'a música, os circos, os clubes de futebol, a organização familiar, as formas de participação política' - relatadas por Claudia Fonseca (2004, p. 217), estão presentes na composição do cenário da vivência da sexualidade dessas mulheres.

O estudo buscou entender as configurações de masculinidades em mulheres de camadas de baixa renda, sem abandonar as expressões de feminilidades, considerando os estudos sobre a produção da masculinidade em mulheres (HALBERSTAM, 2008), sem que isto seja configurada como transexualidade feminina pelas protagonistas das experiências e nem pela pesquisadora.

2.1 POSICIONALIDADE E SABERES LOCALIZADOS

Durante o tempo em que estive no GAMI, pude perceber que existia abertura da organização para contatos e parcerias com a academia, através da relação que as integrantes mantêm com pesquisadoras, demonstrando interesse em contribuir com estudos e pesquisas, assim como na participação das coordenadoras da organização em debates e seminários nos espaços acadêmicos. Para as coordenadoras do GAMI, a produção teórica contribui para minimizar os efeitos da invisibilidade sobre as experiências de mulheres lésbicas. Esta postura das integrantes da organização foi fundamental para a realização do campo, pois encontrei apoio, incentivo, participação e empenho das coordenadoras para proporcionar o meu encontro com o campo; sem o qual não seria possível realizar a pesquisa.

Adotei a perspectiva dos saberes localizados que pressupõe uma relação dinâmica entre sujeito e objeto de conhecimento (HARAWAY, 1995). Os saberes localizados se relacionam com a posição não marcada daqueles que são subjugados, que não detêm a visão hegemônica da sociedade. Parte-se do princípio de que essas posições não são inocentes, elas falam de um lugar. A visão subalterna deverá apreender o objeto de conhecimento de modo

⁷ Não é objetivo desse estudo analisar o trabalho do GAMI e as influências nas performances de gênero das lésbicas com as quais atuam, todavia, isto será analisado na medida em que emergiu nos discursos das interlocutoras quando referem mudanças em seus comportamentos masculinizados a partir do contato com o ideário igualitário feminista promulgado pela entidade.

crítico e interpretativo, condição propícia para a produção de conhecimento e para o questionamento das ideologias dominantes (SPIVAK, 2010).

Produzir conhecimento posicionado significa questionar os princípios tradicionais postulados pela ciência. De modo geral, o diálogo feminista na academia produziu uma crítica ao androcentrismo, situada na discussão mais ampla dos princípios da ciência moderna, tais como a objetividade, a neutralidade e a imparcialidade. As epistemologias feministas questionam a suposta neutralidade defendida pela ciência positivista, que insiste que é possível construir conhecimento isento de qualquer influência do olhar da(o) pesquisadora(or), garantindo o alcance da objetividade e da, suposta, verdade dos resultados.

O termo androcentrismo tem origem no grego andrós e “refere-se à concepção ou saber supostamente neutro ou universal que privilegia o ponto de vista dos homens como eixo articulador do discurso social e lógico-científico, sem considerar ou desvalorizando o ponto de vista das mulheres” (YANNOULAS; VALLEJOS; LENARDUZZI, 2000, p. 426). O androcentrismo na ciência é apontado pela teoria feminista como uma das provas da inconsistência da neutralidade científica.

Várias estudiosas (HARSTOCK, 1987; HARAWAY, 1995; KELLER, 1996; HARDING, 1996a; FARGANIS, 1997; JAGGAR, 1997; BORDO, 2000; SARDENBERG, 2002) detiveram-se em analisar a interferência do sexismo masculino no campo científico. Dorothy Smith (1987) analisa a influência deste na produção sociológica ao refletir sobre a perspectiva das sociólogas em um campo de saber considerado como “território de homens” (SMITH, 1987, p. 3), o que quer dizer teoria formulada majoritariamente por homens e norteadas pela sua inserção no mundo.

O resultado é que a posição social dos homens com supremacia branca na sociedade define o que interessa para a produção do conhecimento e, conseqüentemente, orienta as práticas profissionais. A desvalorização das experiências das mulheres, relacionadas ao mundo concreto da reprodução da vida no âmbito da intimidade e da vida privada, é decorrente da menor presença de mulheres do mundo conceitual. Ao mesmo tempo, define a exclusão destas do campo da ciência, baseada na desqualificação de aspectos relacionados à subjetividade e à emoção, atributos femininos no sistema de oposições binárias (SWAIN, 2002).

Na trajetória das mulheres com a produção de conhecimento, os problemas de pesquisa e teorias desenvolvidas pelas feministas surgiram na inter-relação com a agenda política das mulheres e com o compromisso com a sua resistência à subalternidade. Momentos de produção teórica importantes na academia foram deflagrados pela ação política

dos movimentos feministas e de mulheres, a exemplo dos grupos de autoconsciência nos EUA na década de 1970, da história das mulheres e no campo de estudos sobre aborto.

Nas décadas de 1970 e 1980, os grupos de autoconsciência, formados por mulheres que se reuniam para falar de suas subjetividades, intercambiar experiências e romper com os silêncios, foram *locus* de ação política para a resistência das mulheres e contribuíram com o debate epistemológico sobre a importância da troca de experiências, da articulação entre emoção e razão, subjetividade e objetividade, na formulação de conhecimento. No campo disciplinar da história, a área de interesse história das mulheres (PERROT, 1989; SCOTT, 1992; RAGO, 1998) surgiu imbricada com a constatação política da ausência das mulheres no mundo político, na construção da história oficial e da demarcação do que é considerado fato histórico.

Na antropologia, o debate resultou no campo chamado da antropologia feminista que reúne debates e produção de conhecimento, tendo como referências autoras como Michelle Rosaldo (1979), Sherry Ortner (1979), Gayle Rubin (1993b), Marilyn Strathern (1997) entre outras. As antropólogas também questionavam a invisibilidade das mulheres nas produções etnográficas.

Para Smith (1987), a perspectiva das mulheres na sociologia exige o desfazer da separação entre o mundo sociologicamente conhecido do que é apreendido através da experiência direta. Isso significa a eleição de novas problemáticas e questões de pesquisa e a mudança de relação com o objeto de conhecimento a partir de uma posição situada, isto é, determinada pela experiência da vida cotidiana. A ciência situada possibilitou a produção feminista, construindo-se a partir da experiência da vida cotidiana e da investigação.

Voltando aos princípios tradicionais da ciência moderna, abordo o princípio da objetividade que pressupõe adotar procedimentos que propiciem a separação entre o conhecedor(a)/pesquisador(a) e o objeto de conhecimento para garantir a neutralidade sobre o conhecimento produzido. Esse postulado exige que a produção de conhecimento seja isenta do que pensam e sentem as/os pesquisadoras/es. Para Donna Haraway (1995), o tema da objetividade relaciona-se a questão sobre a que interesses convém o conhecimento produzido. Ao invés dessa postulação, a pesquisa adotou a posição de que só é possível ter uma visão ampla e objetiva “do objeto” de conhecimento através dos saberes localizados, onde se anuncia o olhar da pesquisadora de um lugar parcial, porém situado. A perspectiva de uma ciência posicionada (HARAWAY, 1995) e do conceito de “objetividade” de Sandra Harding (1996b) prevê a enunciação dos lugares em que a pesquisadora se situa na produção de conhecimento como garantia do cuidado com a objetividade e com o rigor científico.

Em todas as entrevistas e situações em que fui perguntada, me posicionei quanto à minha identidade sexual como lésbica, anunciando-me sem rodeios, e sabendo que aquela definição não dizia tudo sobre mim mesma, não me reduzia; todavia era por mim acionada como força política. Este anúncio aberto e sem rodeios criou uma situação de cumplicidade com as mulheres, que pareciam se sentir à vontade para contar suas histórias e compartilhar experiências de vida. O anúncio da identidade sexual era uma prerrogativa de todas as interlocutoras, que se identificavam como lésbicas ou bissexuais. Perguntas sobre a idade e cor da pesquisadora não foram feitas pelas interlocutoras, todavia, elas me consideravam não branca, tanto quanto eu mesma, com uma pele clara, porém marcada pela presença de ancestralidade negra e indígena. Eu me diferenciava ao me apresentar como pesquisadora, portando objetos de pesquisa como caderno de campo, lápis ou gravador.

A proposta feminista de objetividade através do saber localizado prevê a corporificação específica relacionada à experiência do(a) pesquisador(a). Todavia, a produção de conhecimento dar-se-á não pela identidade com determinado lugar e sujeitos, mas com a visão crítica sobre o que se vive, ou seja, sobre a própria experiência. Dessa forma, a imparcialidade é garantida através de uma conexão parcial com a visão dos sujeitos de pesquisa, como cuidado epistemológico. Na concepção de Donna Haraway (1994, p. 26), a visão feminista pressupõe um “eu dividido” em que: “o eu cognoscente é parcial; é sempre construído e alinhavado de maneiras imperfeitas e, portanto, capaz de juntar-se a outro, de ver junto sem pretender ser outro”.

2.2 UM BREVE PERCURSO DAS CORRENTES FEMINISTAS

Nas décadas de 1960 e 1970, duas correntes de pensamento feminista angariaram seguidoras em todo o mundo: a vertente socialista e a vertente radical com intuito de explicar a subordinação das mulheres e promover ações transformadoras no âmbito da sociedade. As correntes socialistas atribuíam a subordinação das mulheres à organização econômica, calcada na estrutura de classes sociais e na propriedade privada (ENGELS, 1997) próprias das sociedades capitalistas que instituíram a divisão sexual do trabalho. Para muitas feministas marxistas, o foco da discussão esteve no trabalho doméstico e na apropriação do trabalho não pago das mulheres e a superação estaria no fim da propriedade privada e da divisão sexual do trabalho. O feminismo marxista considerava as condições materiais (posição de classe) fundamentais para a análise das condições de vida das mulheres. Esta perspectiva apontava a produção teórica das mulheres alinhada ao pensamento socialista.

Outras correntes igualmente socialistas atribuíram maior peso na relação entre a produção e o sistema capitalista, e a reprodução e o seu correspondente sistema, o patriarcado, na análise das desigualdades entre homens e mulheres. Nos anos de 1960, Shulamith Firestone foi uma das fundadoras do Movimento de Liberação das Mulheres (*Women's Lib*) nos Estados Unidos. Também vinculada ao feminismo radical, ela expôs a articulação entre o feminismo radical e o feminismo marxista. Shulamith Firestone (1970) era tão crítica quanto ao aprisionamento das mulheres à biologia reprodutiva, enquanto elemento que levava à subordinação, que propôs que a reprodução da espécie deveria ser artificial, através de tecnologias, como forma de liberação das mulheres.

O feminismo radical apontou o *locus* da “opressão das mulheres” na reprodução, de forma universalizada, uma vez que as funções atribuídas a homens e a mulheres na reprodução da espécie, a partir de suas funções biológicas na reprodução, originariam as desigualdades. A corrente adotou o conceito de papel sexual, que define um código de condutas, atitudes e atividades diferenciadas para homens e mulheres; sendo as atividades relativas à reprodução das mulheres e aquelas da esfera produtiva para os homens. Os papéis sexuais estariam baseados no temperamento, de acordo com os estereótipos, sendo agressividade, inteligência e força para homens em contraposição a passividade, ignorância e docilidade para as mulheres, gerando privilégios para os homens. Dessa forma, poderia se instituir uma identidade primária entre as mulheres, baseada no próprio corpo, que as transformava em uma coletividade, no qual todas seriam oprimidas por um sistema de dominação, denominado de patriarcado, que operaria também no âmbito das relações pessoais. Haveria assim a classe das mulheres e a classe dos homens. Esta corrente teve como um dos seus ícones Kate Millet, que sistematizou a sua teorização no livro *a Política Sexual*. Para Kate Millet (1975), o patriarcado era uma forma de colonização do macho sobre a fêmea mais uniforme e tenaz que a estratificação de classe, mais arraigado que a segregação racial e a religião; uma constante social que se manifestaria em espaços e tempos históricos diferentes, com formas distintas e suas contradições. A família era considerada a célula *mater* do patriarcado e o reflexo da sociedade. Desta forma, o patriarcado ganhou expansão teórica e força política, fortaleceu a mobilização das mulheres e as lutas políticas, reforçou a perspectiva de condição histórica da subordinação das mulheres e detalhou mecanismos de dominação em realidades específicas. Aportou contribuição no alargamento das definições sobre o que é político na luta política e na produção de conhecimento.

Todavia, ao revés do processo de mobilização de mulheres e organização política, essa perspectiva apoiou-se em pressupostos reducionistas como a ideia do universalismo da

dominação das mulheres. Adotou a noção de origem da dominação que foi ancorada na invariável diferença física; a concepção unitária e global de poder, como um bloco hegemônico; a generalização da dominação masculina; a invisibilidade de outras formas de dominação que organizam a vida social e como estas operam sobre as mulheres, assim como a perspectiva da busca da origem que reverberou como ondas de uma verdade absoluta.

A década de 1960 foi um marco para a emergência de muita mobilização social provocada pelas mulheres em todo mundo, inconformadas com a sua incontestável posição no mundo. Adriana Piscitelli (2002, p. 16) afirma que foi a efervescência de análises e estudos em várias áreas de conhecimento sobre “a situação das mulheres”, assim como o acúmulo de conhecimento sobre as diferentes experiências das mulheres que levaram ao questionamento da própria categoria.

Com o passar do tempo, o patriarcado passou a ser um conceito quase vazio de conteúdo, nomeando algo vago que se tornou sinônimo de dominação masculina, um sistema opressivo tratado, às vezes, quase como uma essência. O conceito colocou problemas delicados em termos metodológicos, ao referir-se a um sistema político quase místico, invisível, trans-histórico e transcultural, cujo propósito seria oprimir as mulheres (PISCITELLI, 2002, p. 15).

Importante destacar que a mobilização social e as lutas políticas foram ampliadas no interior do campo feminista com a participação de mulheres que aportaram com as suas diferenças, provocando questionamentos. Foi o fortalecimento de outros feminismos que questionaram a universalidade da categoria mulher. Eram mulheres negras, mulheres do terceiro mundo, lésbicas e trabalhadoras que deslocavam as análises para as suas posições no mundo, tirando a ideia de centro das mulheres ocidentais, brancas, heterossexuais e de classe média. A produção de conhecimento advinda de outras áreas como aquelas relativas à sexualidade e às homossexualidades e aos estudos culturais, também, provocaram o esvaziamento do conceito. Além de um problema metodológico, a noção de patriarcado demonstrou-se limitada no sentido epistemológico e da produção de “verdades” sobre a realidade social no tocante às diferenças entre homens e mulheres, mulheres e mulheres, e homens e homens, em diversos contextos.

Gayle Rubin (1993a) trabalhou com o chamado sistema sexo/gênero, no qual o sexo aparece em evidência, recebendo as injunções de gênero, e antecipou uma perspectiva de gênero que apareceu no caldo dos estudos sobre sexualidade e homossexualidades. Na década de 1970, Gayle Rubin teorizou sobre a homossexualidade e a lesbianidade, contribuindo com

a árdua tarefa feminista de desnaturalização do sexo e das diferenças entre homens e mulheres.

Com o propósito de complexificar a análise e quebrar a linearidade entre opressão sexual e opressão de gênero, Gayle Rubin (1993b) abordou aspectos não convencionais da sexualidade homoerótica, a exemplo das práticas sexuais em comunidade gay de couro⁸ e as comunidades lésbicas dos Estados Unidos. Interessou-se por categorias como homossexualismo, sadismo, masoquismo, fetichismo, entre outros, sem patologizar, na busca de compreender estas práticas a partir de um olhar antropológico.

Monique Wittig (1980) foi uma autora que inspirou correntes feministas sobre a lesbianidade, ampliando o debate. A formulação “as lésbicas não são mulheres” foi um recurso discursivo, uma provocação epistemológica. Para Wittig, a lésbica não é uma mulher, pois escapa à programação inicial, sem se inserir na relação heterossexual e sem se submeter à hierarquização heterossexista como indivíduo. Produz um rompimento com o modelo pré-determinado de feminilidade atribuído às mulheres. A categoria mulher só faz sentido no sistema heterossexual de pensamento e, se a lésbica está fora deste, logo não é uma mulher. Ela escapa do discurso da heterossexualidade, saindo do lugar de objeto que se constitui em relação ao sujeito universal masculino, provocando outras possibilidades de vivência, além de se configurar como sujeito ativo da sexualidade.

Nesse aspecto, a teoria de Monique Wittig (1980) se identificou com as abordagens pós-estruturalistas, diferentemente de outros aspectos abordados em seus textos, pois considera que o discurso não se separa do real, apontando o entrelaçamento de poderes baseados na multiplicidade de linguagens que produzem efeitos na realidade social. A autora apontou o caráter opressivo da universalização da heterossexualidade na ordem simbólica, na constituição do outro, no inconsciente estrutural, no sistema de signos.

O desenvolvimento do conceito de gênero e de relações de gênero era premente e buscou ampliar as concepções a respeito de um fenômeno que já havia sido incluído no rol de questões da teoria social, entrado na agenda política das lutas sociais, integrado a noção de direitos humanos e de democracia. Ao longo do texto, continuarei a explicitar a perspectiva teórica de gênero que apoia a pesquisa em curso, notadamente, aquelas que criticam a distinção entre sexo e gênero e as dualidades que fundamentam a visão binária do conhecimento e que dialogam com outras categorias que agem como marcadores sociais, tais

⁸ Comunidade de homossexuais masculinos Leather – comunidades gays de couro. Leather é uma categoria ampla que inclui homens gays que praticam o sadomasoquismo, homens gays que fazem a penetração anal com o punho, homens gays que são fetichistas e homens gays que são másculos e preferem parceiros masculinos.

como sexualidade, raça, classe, localidade, geração, inspiradas na política das diferenças e na perspectiva desconstrutivista de postulação pós-estruturalista.

Para Sandra Harding (1996b), as experiências das mulheres constituem um recurso empírico e teórico valioso adotado pela investigação feminista, instituindo a abordagem perspectivista, conhecida como *Standpoint* feminista (HARDING, 1996b). Essa abordagem privilegia as experiências de sujeitos de grupos subordinados, como um ponto de partida para entender as práticas que as sustentam e estruturam em instituições dominantes e na cultura. A experiência deve estar inserida na contextualização social e na história, sem generalizações. Sandra Harding (1996b) trabalha com a lógica de sujeitos múltiplos, em que a imbricação de posicionalidades gera um conhecimento libertário. Por isto, afirma que as feministas precisam articular gênero, raça, classe e sexualidade, para que o feminismo atue em prol das mulheres lésbicas, pobres e racialmente marginalizadas; tomando assim uma posição política.

Nesta linha de argumentação, Sandra Harding (1996a) aponta a importância de entrelaçar as três dimensões do feminismo perspectivista: a) tradição fenomenológica, que se preocupa com as experiências e os significados atribuídos pelas mulheres e pelas instituições e disciplinas dominantes; b) socialista, com o olhar sobre os lugares sociais e as condições objetivas, e c) pós-moderna, com atenção aos discursos na produção das condições para dar conta da leitura da vida das mulheres. O diálogo da abordagem perspectivista da teoria feminista, com noções do feminismo pós-estruturalista, reforça a preocupação de evitar o pressuposto essencialista da existência de uma identidade feminina e da universalização da experiência, adotando o constructo teórico da diferença em oposição ao universal.

Assim, a recomendação da autora é pertinente para o estudo proposto, quando adoto a perspectiva da diferença em oposição ao universalismo, considerando o lugar dos discursos na produção das experiências das mulheres; assim como a atenção necessária às condições objetivas de vida na análise dos dados. Dessa forma, é importante frisar que as expressões como “experiências lésbicas”, “histórias de mulheres lésbicas” ou lésbicas bofe, no texto, não pretendem essencializá-las como identidades fixas, considerando que estas condições podem variar, parcial ou totalmente, assim como podem se manter.

A experiência é considerada como um processo, o lugar de formação do sujeito, não fixo ou único. Avtar Brah (2006), assim como Joan Scott (1998), se opõe à ideia de um “sujeito da experiência” já plenamente constituído a quem “as experiências acontecem”. A experiência é um lugar de contestação: um espaço discursivo onde posições de sujeito e subjetividades diferentes e diferenciais são inscritas, reiteradas ou repudiadas. Parafraseando

Avtar Brah (2006), é útil pontuar a diferença como marcador de distintividade de histórias coletivas, a diferença como resultante da experiência pessoal, inscrevendo biografias.

Joan Scott (1998) aponta a importância de recuperar as diferentes perspectivas daquelas(es) esquecidas(os) pela história, através da visibilização das experiências historicamente negadas. Lembra que a história da diferença constituiu-se como a história da designação do outro, aquele que não se inscreve na norma presumida, aquele que estava à margem.

Utilizei o conceito de experiência para me aproximar da vida das mulheres na perspectiva adotada por Joan Scott (1998), que, em diálogo com a perspectiva desconstrucionista, aborda a preocupação de não adotar o termo experiência de forma essencializada e que universalize as identidades das mulheres. A experiência não pode ser considerada como auto-evidência das identidades e da diferença, pois isto faz com que adquira *status* de prova e de evidência legitimadora. Ao fazer isto, apregoa-se a autoridade da experiência como algo com autenticidade incontestável, omitindo que a experiência é traduzida através dos discursos de quem a vivenciou e do sujeito que produz conhecimento. A autora adverte sobre o risco de que o conceito de experiência reforce a ideia de sujeitos fixos e autônomos e do acesso “ao real” através das experiências.

Para evitar a essencialização e a universalização, a autora propõe que se opere com a experiência de forma crítica, problematizando-a e explorando a forma como é estabelecida, como opera e constitui os sujeitos que atuam no mundo, ou seja, como reproduz e subverte os sistemas ideológicos dados e suas categorias de classe, gênero, raça, sexualidade e localidade. Para Joan Scott (1988), é preciso historicizar a ideia de experiência, considerando que todas as categorias de análise são contextuais, contestadas e contingentes.

A experiência tanto pode confirmar o que já é conhecido, quanto perturbar o que parecia óbvio – isso é o que significa ‘aprender com a experiência’, muito embora nem todos aprendam a mesma lição, ou aprendam da mesma forma, ou ao mesmo tempo. Experiência é a história de um sujeito. A linguagem é o campo no qual a história se constitui. A explicação histórica não pode, portanto, separar as duas (SCOTT, 1998, p. 320).

Nessa direção, a experiência é definida como as elaborações subjetivas sobre as vivências, que são apresentadas a partir dos discursos, em uma perspectiva histórica que posiciona os sujeitos. É um processo de construção que se dá no contexto social significado a partir de diferentes marcadores sociais que possibilita a agência do sujeito e o limita. Para a autora,

[...] a experiência é uma parte tão imbricada em nossas narrativas que parece fútil argumentar em favor de sua expulsão. Ela serve como uma forma de se falar sobre o acontecido, de estabelecer diferença e similaridade, de postular conhecimento que é inatacável (SCOTT, 1998, p. 324).

No campo, senti que o relato das mulheres sobre suas experiências me aproximava delas de forma íntima. A minha escuta etnográfica se imbricava com a escuta de psicóloga, criando uma intimidade, um vínculo propício a fala, acionando a habilidade de compreender as reações emocionais das interlocutoras de acordo com o contexto de cada uma, transpondo a imaginação, me colocando no lugar delas e de suas experiências.

Este posicionamento contribuiu para que as mulheres contassem experiências não ditas, não compartilhadas antes, sofridas e violentas, interditas de suas vidas. Quando se davam conta, elas estavam contando segredos guardados nos recônditos da interdição, da abjeção vivida. Muitas vezes, paravam no meio da entrevista, pediam para desligar o gravador, e perguntavam fitando os meus olhos, se ninguém iria ouvir a entrevista, “ninguém mesmo”. Eu procurava passar confiança, sempre dizendo que não iria expor a intimidade individual, nem comentar com outras mulheres no campo, que podiam acreditar em mim, fazendo referência ao termo de consentimento informado. Isto já era suficiente para que continuassem a falar sem rodeios e reticências.

Várias delas disseram que se surpreenderam consigo mesmas, pois não imaginavam que iriam falar tanto. Histórias de estupros, assédio sexual, apoio da mãe, amor (ao) do pai, abortos, rejeição na família, traições, amores perdidos, paixões, práticas sexuais, entre outras, foram contadas. Aquelas histórias ecoavam na minha mente após o término da entrevista, me transportavam para a convivência e os contatos que tive com elas na época da observação, me levavam até minhas próprias experiências. Várias vezes, fui até a Praia da Redinha e, sentindo a brisa, deixava que o pensamento ganhasse a imensidão do mar no anseio de elaborar aqueles discursos, sem perder a emoção com que foram enunciados e com a visão crítica e distanciada necessária à objetividade forte (HARDING, 1996b).

Para preservar o anonimato das interlocutoras e cumprir o acordo de preservação das fontes, decidi chamá-las por cores, em alusão ao Arco Íris, tão valorizado por elas e identificado como um símbolo para LGBTs. O arco Iris sempre está presente nas ações do GAMI e na vida delas. Vi Arco Íris na decoração das festas, nas alegorias do bloco de carnaval, nos artesanatos que produzem e vendem, em impressões em bolsas e camisas. As cores também me remetem às diferenças das interlocutoras. Queria algo que tivesse uma relação próxima com elas e com o GAMI, que não criasse algum tipo de associação direta e

que desse um toque de alegria e diversão, como foi o campo. Nos momentos em que elas próprias reforçaram o sigilo, deixei totalmente anônimo.

2.3 COMO LIBERTAR O GÊNERO DAS AMARRAS DOS BINARISMOS: REFLEXÕES SOBRE FEMINISMOS, PERFORMANCES DE GÊNERO E MULHERES MASCULINAS

No contexto simbólico, foi comum a feminista ser representada no senso comum e nos meios de comunicação como uma mulher mal-amada, feia, machona, que se comporta como homem e não gosta de homem, lésbica e sapatão (SWAIN, 2004). A conotação pejorativa e a associação à lesbianidade têm sido feitas como forma de desqualificação das proposições libertárias do feminismo para as mulheres. O fato de o feminismo ter provocado rupturas nas imposições sociais que fixaram as mulheres no lugar de dominação nas relações de gênero, que definiram a reprodução e a maternidade como à única possibilidade de realização, que negaram o prazer sexual para as mulheres e que fixaram modelos de feminilidade é arrebatador de reações contrárias próprias a uma cultura sexista, aliada à heteronormatividade.

Apelou-se à ideia de que a desconstrução da subalternidade das mulheres só se explicaria mediante a ausência do desejo das mulheres por homens, sendo esta premissa resultante da combinação entre o sexismo e a heterossexualidade obrigatória. A questão em debate é o risco da perda da feminilidade por correntes feministas, incorrendo na masculinização das mulheres. Estas concepções são alimentadas na associação direta do feminismo à lesbianidade como uma desqualificante das práticas feministas. Desta forma, as lésbicas são uma espécie de contaminação da imagem das feministas que arruinaram a categoria mulher. As alegorias e estereótipos associados ao feminismo traduzem o apelo ao reforço da categoria mulher. Uma imagem antagônica que opõe feminismo à feminilidade, e associa ao masculino em tom pejorativo, baseada na lógica binária que associa mulher, feminilidade, corpo, emoção, natureza, interno, objeto em oposição a homem, masculinidade, cabeça, razão, cultura, externo e sujeito.

O binarismo se alicerça na lógica conceitual dualista, construída em pares de opostos, herdada do pensamento iluminista, que constituem o cerne do pensamento ocidental, configurando a lógica cartesiana de entender e significar a realidade. Os opostos constituem-se um em oposição ao outro, compondo uma totalidade, como polos estanques em estado de fixidez, em constante contenda, onde a existência de um cumpre o objetivo de validação da sua opositora. Um exemplo é a instituição da noção de heterossexualidade para significar, por

oposição, a ideia de homossexualidade, como desviante social. Pares como cultura/natureza; gênero/sexo; razão/emoção; objetividade/subjetividade; mente/corpo; transcendente/imanente; sujeito/objeto; masculino/feminino; público/privado e, heterossexualidade/homossexualidade se estabelecem através de estruturas hierárquicas de valoração. Tudo o que está à frente associa-se ao masculino, sendo os segundos atributos relacionados ao feminino.

A observância crítica aos binarismos envolve, também, a reflexão sobre a construção da identidade política baseada em oposições binárias (nós/eles; legítimo/ilegítimo), que terminam por excluir grupos sociais, muitas vezes, dentro do próprio grupo cuja identidade representam.

Sob a ótica de Derrida (1973), o binarismo está fundamentado na ideia de centro (logocentrismo), que se apresenta como uma entidade autônoma, com valor absoluto e que independe das contingências do todo. O centro coordena a ordem das unidades que compõem a estrutura. Para o filósofo, a história do ocidente é construída a partir da noção de centro, vinculada ao significado de valor absoluto, que assim propaga ideias inquestionáveis com a marca de verdade, como ondas, e assume a posição de centro do mundo. Esta perspectiva apoia-se em ideias de essência, origem, verdade, consciência, eu, transcendentalidade. Dessa forma, o ocidente respalda a noção de centro do mundo. A noção de centro e de verdade aplicada aos gêneros gera o ideal de verdadeira mulher e verdadeiro homem.

A desconstrução desse paradigma exige um reposicionamento epistemológico em que os binarismos deixem de ser a lógica predominantemente de representação do mundo, dos sistemas simbólicos, da subjetivação e do gênero, e em que a noção de verdade seja questionada em favor da fragmentação, multiplicidade, da participação, da parcialidade ou mesmo da contradição. Pressupõe o desafio à noção de centro e a crítica a culturas e sujeitos que propagam o lugar de centralidade. Sugere-se abandonar as dicotomias e pensar em pluralidades. A fixidez é explodida na incerteza das transformações que se sucedem na realidade. A existência de ambiguidade não é vista como uma debilidade, mas como ampliação das contradições que são o motor das transformações. Não existe sujeito universal, único e coerente que é a referência para os demais. Foucault (1988) questiona as oposições binárias e a ideia de totalidade. Opõe-se à ideia de verdade baseado na premissa de que existem vários saberes, ancorados em processos múltiplos e instáveis⁹.

⁹ Reconhece-se a tensão existente em algumas abordagens feministas sobre a obra de Foucault que questionam a omissão das questões de gênero e do sexismo, assim como a invisibilidade da erótica feminina em sua obra. Narvaz e Nardi (2007) perguntam: “se Foucault era o filósofo das problematizações, por que não problematizar as questões da dominação de gênero, de classe e de etnia evidentes na constituição dos sujeitos e dos regimes de verdade? Por que Foucault apenas tangencia a questão da dominação das mulheres em seus escritos [...]”

O processo de desconstrução exige a crítica à lógica binária que baseia a organização dos sistemas de classificação social que dão sentido à vida social, tornando-a inteligível. Logo, propõe-se considerar a pluralidade contemporânea de sujeitos políticos, com inserções de classe, raça, gênero, fundamentada no modelo heteronormativo. Pressupõe a provocação à heteronormatividade, descolando a associação obrigatória entre sexo, gênero, desejo e práticas sexuais.

Sabe-se que a categoria “mulher” tem sido duramente criticada, como sujeito do feminismo ocidental, por implicar na presunção de uma identidade fixa e universal para as mulheres, adotada a partir de referenciais ocidentais de mulheres brancas, heterossexuais, de classes médias, no campo epistemológico e para a definição das bandeiras de luta. O ponto de inflexão é a referência a uma mulher localizada de forma abstrata que se contrapõe à diversidade observada entre mulheres. As mulheres, em suas diferenças, estão inseridas em contextos políticos, sociais e culturais diversos, em interface com outros marcadores sociais, como raça/etnia, classe e orientação sexual, que delimitam privilégios e exclusões na sociedade.

O questionamento da categoria “mulher” traz uma série de reflexões e repercute diretamente no conceito de identidade e na política de identidade, base que consolidou a ação do movimento feminista. Provoca debate sobre a representação com a pergunta sobre quem pode representar ou quem está autorizado a falar como aqueles sujeitos que representa. Remete à revisão das noções de masculinidade e feminilidade, construídas sob o marco da heterossexualidade obrigatória, formulando perguntas que revelam a necessidade de deslocamento do sujeito mulher para novos marcos na construção de identidades de gênero que subvertam a lógica da heteronormatividade e desloquem a noção de feminilidade atribuída às mulheres.

Esta questão é congruente com a experiência das interlocutoras da pesquisa, em que as noções de feminilidade corrente não se aplicam às mulheres ali encontradas. Nesse sentido, tornam-se ininteligíveis perante uma cultura onde os corpos, gêneros e desejos são naturalizados na lógica da heterossexualidade. Judith Butler (2008) utiliza a denominação matriz heterossexual, em referência aos postulados de Monig Wittig e Adrienne Rich, para designar:

(NARVAZ; NARDI, 2007, p. 64). Todavia, sem perder o olhar crítico que localiza a sua produção teórica em seu lugar de homem na ciência, considero que as ferramentas conceituais de sua obra são importantes para a articulação entre heteronormatividade e a categoria gênero.

o modelo discursivo/epistemológico hegemônico da inteligibilidade do gênero, o qual presume que, para os corpos serem coerentes e fazerem sentido (masculino expressa macho, feminino expressa fêmea), é necessário haver um sexo estável, expresso por um gênero estável, que é definido oposicional e hierarquicamente por meio da prática compulsória da heterossexualidade (BUTLER, 2008, p. 216).

Como veremos adiante, diferentemente de outras experiências, as interlocutoras se definem como mulheres, sem referência à transexualidade, desestabilizando a categoria “mulher”, sem abrir mão dela, pois se inserem em uma coletividade que agrupa mulheres lésbicas, circunscrita nos limites da ação do GAMI. A ideia de identidade feminina compartilhada por todas as mulheres padroniza o gênero na sua correspondência com o sexo, sem apreender as diferentes variações de gênero e sexo. A padronização induz à existência de modelos que penalizam as mulheres que quebram com estes, como é o caso de mulheres masculinas, de lésbicas e lésbicas masculinas.

Baseadas em conceitos foucaultianos, novas perspectivas teóricas da categoria gênero dialogam com a heteronormatividade. A perspectiva feminista que adota esta crítica alinha-se à perspectiva pós-estruturalista e às correntes pós-modernas da teoria social que propõem pensar o mundo fora dos binários, desconstruindo a ideia da totalidade, através do método da desconstrução apresentado por Derrida. Isto significa a recusa a pressupostos correntes na teorização do gênero, como a exata correspondência do gênero social ao sexo biológico, opondo o social ao biológico e o masculino ao feminino.

Donna Haraway (1994) aborda o dualismo homem/mulher presente na noção de gênero e outras dicotomias que operam no ocidente, propondo romper com a lógica dualista. Haraway (1994) traz a imagem do ciborgue, personagem da ficção científica contemporânea, híbrido de máquina e organismo, que explode com as fronteiras do orgânico e do inorgânico, animais e seres humanos, natureza e cultura. Esta imagem é utilizada como metáfora para a crítica de uma identidade única e em favor das diferenças.

Segundo Brah (2006), a diferença é central para entender os fenômenos da contemporaneidade e deve ser tratada no contexto histórico e cultural. Refletindo sobre o movimento feminista, afirma:

é agora axiomático na teoria e prática feministas que ‘mulher’ não é uma categoria unitária. Mas, isso não significa que a própria categoria careça de sentido.[...] O foco analítico está colocado na construção social de diferentes categorias de mulheres dentro dos processos estruturais e ideológicos mais amplos (BRAH, 2006, p. 341).

Dessa forma, é inviável pensar uma identidade universal de “mulher” que sujeita-se a um dominador igualmente universal, comumente denominado de patriarcado. As críticas à teoria do patriarcado, como noção transcultural, se dirigem ao pressuposto universalista da opressão dos homens sobre as mulheres, supondo noções uniformes de opressão em estruturas de dominação. Tornou-se premente a necessidade de visibilizar as diferentes manifestações das assimetrias de gênero, em contextos culturais diversos, relacionadas às dominações de raça e colonialistas, assim como as expressões de resistência das mulheres.

Tânia Swain (2002), imbuída de pensar o gênero fora do sistema binário, comenta que a noção de gênero corrente contribui para desfazer um primeiro estágio da (des)construção social, desfazendo a noção de essência, que sustentaria as representações do que é próprio do masculino e do feminino. Para a autora, a categoria gênero foi fundamentada “na divisão binária e natural da sociedade em seu fundamento maior: a divisão ‘natural’ da sociedade em dois sexos, pressupondo assim a heterossexualidade” (SWAIN, 1999, p. 110). Usado desta forma, o gênero naturaliza o sexo biológico, inserindo-se na construção do binômio natureza/cultura, herdado da associação do gênero com o conceito de diferença sexual.

Judith Butler (2008) apresenta uma crítica feminista ao binarismo da noção de gênero. O desafio teórico foi reforçar a construção cultural dos gêneros sem opor a naturalização do sexo, na perspectiva de que não existe um sexo biológico pré-discursivo, ou seja, dotado de sentido fora da cultura (BUTLER, 2008). Assim, fundamenta a recusa da redução da sexualidade ao sexo biológico, pois que esta é dotada de sentidos culturais que fundam o campo dos desejos, das fantasias, das representações, das relações sexuais e afetivas.

Entre as mulheres lésbicas masculinas com que convivi no campo, pude perceber as nuances acima, apontando que a feminilidade e a masculinidade podem assumir diferentes configurações e significados nas experiências, quer sejam atribuídos pelas próprias mulheres, quer sejam designados pelo senso comum, pelas ciências e instituições. Entre as interlocutoras, os sentidos e as expressões do masculino e do feminino estão marcados por classe social, raça, sexualidade, regionalidade e geração. Este estudo compreende a masculinidade em mulheres lésbicas como um desafio às convenções sociais na medida em que provoca a inteligibilidade dos corpos e gêneros.

2.4 O CONTEXTO INTERSECCIONADO DO CAMPO DE PESQUISA

Comecei a pensar: “Sim, sou chicana, mas isso não define quem eu sou. Sim, sou mulher, mas isso também não me define. Sim, sou lésbica, mas isso não define tudo que sou. Sim, venho da classe proletária, mas não sou mais da

classe proletária. Sim, venho de uma mestiçagem, mas quais são as partes dessa mestiçagem que se tornam privilegiadas? Só a parte espanhola, não a indígena ou negra.” Comecei a pensar em termos de consciência mestiça. O que acontece com gente como eu que está ali no entre-lugar de todas essas categorias diferentes? O que é que isso faz com nossos conceitos de nacionalismo, de raça, de etnia, e mesmo de gênero? Eu estava tentando articular e criar uma teoria de existência nas fronteiras. [...] Eu precisava, por conta própria, achar algum outro termo que pudesse descrever um nacionalismo mais poroso, aberto a outras categorias de identidade (ANZALDÚA, 2000).

O pensamento de Glória Anzaldúa (2000) é iluminador do debate que cerca o presente objeto de estudo, remetendo a alteridades complexas, com diferenças que se articulam nas experiências de mulheres lésbicas, negras, de baixa renda do Nordeste do Brasil. São vetores das diferenças que operam nas experiências dessas mulheres, em posição de margem, considerando-se que homens, brancos, heterossexuais e de camadas médias urbanas se encontram no centro.

Assim como disse Glória Anzaldúa (2000), uma pessoa precisa ser compreendida como um amálgama de vários traços identitários que a compõem, apresentando uma série de multiplicidades no seu eu, que longe de ser fixo e permanente, se desloca em fronteiras e margens. Mulheres de diferentes raças, orientação sexual, condição econômica, idade, tempos, vivendo em diversas localidades estão em distintas posições, com diferentes condições de vida, expectativas, possibilidades e enfrentamentos. A interseccionalidade vem afirmar que uma mulher não existe simplesmente como mulher; uma mulher lésbica traz outros pertencimentos referidos a sua situação social, política e econômica e se constitui a partir de um amálgama das várias identificações: “vidas reais são forjadas a partir de articulações complexas dessas dimensões” (BRAH, 2006, p. 341).

A interseccionalidade, ou categoria de articulação, surgiu na década de 1990 e foi resultante da crítica à universalização e essencialização da categoria mulher a partir das reivindicações relativas à diferença formuladas por mulheres negras e latinas, assim como a demanda destas pelo reconhecimento enquanto sujeitos políticos no campo feminista (HARAWAY, 1991). Eram demandas teóricas e políticas por espaço para uma multiplicidade de diferenciações que se articulam ao gênero, que exigiam a visibilidade das posições marcadas de mulheres negras e lésbicas, enfraquecendo discursos neutros em relação ao gênero, sem cor, sem sexualidade, sem classe.

Foram as mulheres negras que primeiro se apropriaram do conceito de interseccionalidade, a partir da sua interface com os movimentos negros e de mulheres, trazendo para a cena a importância de articular raça a gênero, a sexualidade e a classe. Pensar

a interseccionalidade possibilitou uma visão complexa sobre os diferentes marcadores sociais que regem a vida das pessoas e das coletividades. Essa perspectiva problematizou a noção de que o poder social é unificado, coerente e centralizado, privilegiando a noção de poder pulverizado, inspirada em Michel Foucault (1988), em que o poder opera por meio de constelações dispersas de relações desiguais.

Isto significa dizer que fatores como raça/etnia, sexualidade, classe social, idade e localidade produzem diferenças na forma como as mulheres vivenciam a discriminação de gênero. Avtar Brah (2006, p. 352) preocupa-se com a racialização do gênero, considerando que “a raça atua como um marcador aparentemente inerradicável de diferença social”. Todavia, afirma que as diferentes expressões do racismo não se realizam de uma única forma.

Segundo Avtar Brah (2006, p. 33), a diferença é central para entender os fenômenos da contemporaneidade e deve ser tratada no contexto histórico e cultural. Para ela, “diferentes não devem ser tratados como categorias essencialmente fixas e em oposição, mas antes como campos historicamente contingentes e de contestação dentro de práticas discursivas e materiais”. A autora lembra que as diferenciações compõem mosaicos de articulação e não elementos separados que possam ser adicionados de forma linear e isolados, já que as subordinações que causam estão inscritas uma na outra (BRAH, 2006). Nesta linha, propõe trabalhar com a ‘diferença’ como categoria analítica, que inclui gênero, mas não se restringe a ele. Essa idéia remete à análise de como as formas específicas de discursos sobre a diferença se constituem, se são contestados, reproduzidos e (res) significados, pensando na diferença como experiência, relação social, subjetividade e identidade.

Esse aporte faz sentido nesse estudo realizado com mulheres lésbicas, de camadas urbanas de baixa renda, grande maioria de negras, com performance masculinizada, vivendo no Nordeste do Brasil.

A inserção da pesquisa na Zona Norte de Natal foi definitiva para a configuração do grupo estudado como pertencente às camadas urbanas de baixa renda, como poderá ser observado no tópico sobre a contextualização territorial do estudo, ressaltando a importância de considerar o marcador social de classe na análise dos dados.

As desigualdades sociais do país definem a estratificação social que se manifesta na configuração territorial das cidades, na distância entre ricos e pobres, nos modos de vida no país, etc. Cintia Sarti (1996, p. 17-18) compreende uma ‘identificação por contrastes’ na noção construída sobre pobres nas ciências sociais, fazendo dos pobres um ‘outro’ ou aqueles em que falta algo e afirma:

se a carência material não é mais suficiente como critério de definição do que é ser pobre, pela crítica amplamente difundida aos limites da perspectiva puramente econômica, há hoje uma tendência a considerar a pobreza como ausência de direitos, ou seja, a relação da pobreza com a cidadania (SARTI, 1996, p. 17-18).

Esse marcador social esteve associado à noção de trabalho e à percepção dos pobres agrupados com potencial político transformador a partir do conceito marxista de classe social. Para Cintia Sarti (1996), em certo sentido, restringiu-se a noção de pobre à determinação do potencial econômico de um grupo ou pessoa.

No tocante à pesquisa com camadas de baixa renda, o estudo de Emir Sader e Maria Célia Paoli (1997) apontou traços comuns em diferentes pesquisas, tais como: a heterogeneidade da composição dessas camadas, negando a ideia de um povo único, e reforçou a visão de diversidade do povo brasileiro, composto por grupos fragmentados, dispersos e divididos por costumes regionais e universos culturais distintos.

Todavia, existe a análise do efeito negativo da heterogeneidade sobre a capacidade de ação política coletiva popular e de constituição de um ideal coletivo de classe, inspirada pela constituição da República, nos primórdios da pesquisa sobre classes populares. Nessa fase, foram comuns os estudos sobre sindicatos, relações industriais e aqueles caracterizados pela falta e pela carência. Posteriormente, no contexto nacional de 1964 e no pós-1968, houve uma ruptura da concepção de “classe atrasada” e surgiram estudos sobre o cotidiano e o interesse pelas ações dos sujeitos sociais como práticas sociais (SARTI, 1996).

Na antropologia, apareceram estudos sobre famílias operárias, com foco no modo de vida operário (DUARTE, 1986; FONSECA, 2004). Claudia Fonseca se refere a grupos populares, e diz: “é no modo de ser dessas pessoas que é possível localizar algo chamado ‘cultura popular urbana’. [...] Longe de querer reificar o conceito, isto é, usá-lo para ‘retratar’ a realidade, uso a idéia de ‘cultura popular’ como recorte analítico de um determinado grupo urbano”. Adoto a perspectiva da atenção à vida social e simbólica das mulheres de camadas urbanas de baixa renda com suas experiências de vida, dotadas de sentido com atuação no mundo e não apenas como falta.

A adoção do conceito de raça nesta pesquisa, que ilumina a análise das experiências das mulheres lésbicas masculinas, em sua maioria negra e de classes populares, ancora-se em um posicionamento político e metodológico alinhado à corrente teórica de Stuart Hall (2003, p. 69) de que a “raça” [...] é uma construção política e social. É a categoria discursiva em torno da qual se organiza um sistema de poder socioeconômico, de exploração e exclusão, ou seja, o racismo”.

Historicamente, o conceito raça foi permeado por inúmeros debates éticos, científicos e políticos. Nos séculos XVII e XVIII, o termo raça imbricava-se em ideologias eurocêntricas e eugenistas que subdividiam a espécie humana em escalas hierárquicas, concebendo a existência de raças superiores e inferiores, e afirmando a inferioridade das raças não brancas. Atributos físicos, como cor da pele, tamanho do nariz, traços faciais, características morais, psicológicas e intelectuais eram critérios avaliadores do potencial das raças, engendrando racismo, violência, exclusão e genocídios da população negra (GUIMARÃES, 1999).

No século XIX, as teorias racistas justificaram ações imperialistas de Estados nacionais europeus. Biólogos(as), antropólogos(as) e sociólogos(as) contestaram a utilização do conceito raça, justificando a unidade da raça humana e promulgando que as diferenças morais e intelectuais entre os grupos humanos só poderiam ser cientificamente estudadas através de diferenças culturais. “Os conceitos de "população", em biologia, e de "etnia", em ciências sociais, deveriam então substituir o conceito de "raça", ele mesmo transformado, doravante, em tropo para desatualização científica ou racismo *tout court*” (GUIMARÃES, 1999, p. 148).

Em fins do século XIX e meados do século XX, o processo de formação da identidade nacional do Estado brasileiro foi constituído através de arcabouços ideológicos que postulavam a unidade étnica, o ideal de branqueamento da população brasileira e a negação dos conflitos raciais. As tensões delineadas por uma ideologia nacional que invisibilizava os (as) negros (as), sua historicidade e o racismo, como fenômeno social, implicaram na retomada do conceito pelo movimento negro brasileiro como estratégia de resistência e mobilização política.

Segundo Antônio Guimarães (2003), podemos dizer que a “raça” é um conceito sociológico, que, no sentido ontológico, não possui existência real, mas um conceito analítico nominalista, uma vez que norteia e ordena práticas discursivas sobre a vida social. Na mesma linha de argumentação, Kabemguelê Munanga (2006) enuncia que, embora a raça não tenha base real para o geneticista humano e o biólogo molecular, ela está presente na mentalidade dos racistas e de quem vive a discriminação. O mito da “democracia racial” foi baseado na mestiçagem biológica e cultural entre as “três raças originárias” - branca, negra e índia - e teve ressonâncias marcantes na sociedade brasileira, configurando-se como estratégia das elites para encobrir preconceitos e práticas racistas (MUNANGA, 2006).

Na discussão sobre o processo de miscigenação, Sueli Carneiro (2003) concebe o estupro colonial cometido pelos senhores brancos contra as mulheres negras, como base fundante do mito da democracia racial e “cimento” das atuais relações assimétricas de gênero

e raça em distintas sociedades. O estupro colonial é fundante da história do país, sendo uma das bases da naturalização da violência sexual, sobretudo, contra mulheres negras.

O que poderia ser considerado como história ou reminiscências do período colonial permanece, entretanto, vivo no imaginário social e adquire novos contornos e funções em uma ordem social supostamente democrática, que mantém intactas as relações de gênero segundo a cor ou a raça instituídas no período da escravidão. As mulheres negras tiveram uma experiência histórica diferenciada que o discurso clássico sobre a opressão da mulher não tem reconhecido, assim como não tem dado conta da diferença qualitativa que o efeito da opressão sofrida teve e ainda tem na identidade feminina das mulheres negras (CARNEIRO, 2003, *online*).

Em concordância com estas considerações, Bell Hooks (1995) enuncia as ressonâncias do processo de escravidão na representação ocidental das mulheres negras. Uma vertente identifica-as como “objetos sexuais”, portadoras de sexualidade animalística, exótica, desenfreada e desumanizada. Como contraponto desta visão, existe o estereótipo cultural da “mãe preta”. Neste caso, consubstancia-se a construção de mulher como mãe, abnegada e responsável pelo cuidado de outros. Essas representações compõem um código binário na construção do feminino que tem como extremos a santa e a puta; onde a existência da puta valoriza a imagem santificada da mãe. Angela Gillian e Onik A Gillian (1995, p. 529) trazem o marcador geracional para a análise das identificações subalternizadas em mulheres negras, declarando que “[...] para milhões de mulheres no Brasil, as vidas incorporarão mais de uma trajetória dos anos: desde serem mulatas sexualizadas e assim objetivadas na juventude, a nutridoras, zeladoras e negras desfeminizadas quando tiverem mais idade [...]”.

O recorte geracional esteve presente no grupo estudado, com interlocutoras de grupos etários diversificados, com faixa etária entre 17 e 68 anos. A diferença intergeracional, presente no público com o qual o GAMI atua, possibilitou resgatar memórias das mais velhas e mais jovens e transitar pelas nuances e pluralidade de vivências e afetos das interlocutoras com diferentes idades, que vivenciaram as descobertas, os primeiros amores, em diferentes épocas, com seus contextos históricos, simbólicos, políticos e culturais.

Nesse sentido, Carmem Feixa e Carlesand Leccardi (2010) chamam atenção para a não linearidade das fronteiras cronológicas que dividem as gerações, postulando que o tempo biográfico e o tempo histórico se entrelaçam em referências históricas e culturais. As identidades são construídas com base em significados social e historicamente disponíveis, e as novas gerações podem performatizar novas identidades e possibilidades para a ação.

A geração apresenta caráter dinâmico, implica na posição e ação dos indivíduos em seu grupo de idade e socialização no tempo. Segundo Alda Brito da Motta (2000), a conceituação sociológica de geração referênciava um coletivo de indivíduos que vive em determinado período social, possuem aproximadamente a mesma idade e partilham ou podem partilhar experiências e vivências. A perspectiva de idade/geração, estar jovem ou estar velho, é uma situação, vivenciada em parte homoganeamente e em parte diferenciada, tendo em vista os pertencimentos de gênero, raça e classe social dos agentes sociais de cada grupo etário.

Na ótica de gênero, as experiências de mulheres e homens delineiam distintas atitudes, sentimentos e representações em relação às idades. Eliane Gonçalves e Joana Pinto (2011) afirmam que os movimentos feministas aos poucos têm incorporado a geração como marcador fundamental da vida social, produzindo no campo acadêmico, análises sobre modos de vida, sexualidades, transição demográfica, dentre outros.

O marcador de regionalidade, no caso a região Nordeste do Brasil, assume relevância na contextualização da produção das masculinidades e feminilidades nas interlocutoras lésbicas, sobretudo, a análise sobre a masculinidade nas mulheres bofe. Essa referência assume importância no estudo pelo fato de que a construção do que se entende por nordestino está relacionado com o homem, não na acepção universal como representação da humanidade, mas no sentido do homem, gênero masculino.

Tomarei como referência o trabalho do historiador Durval Muniz Albuquerque Júnior (2003) que ao recuperar as tramas políticas e culturais da região e da nação, registra a forma como o conceito de nordestino foi sendo construído associado ao gênero masculino e ao feminino, rural e urbano, império e república, público e privado, perpassando pelos debates sobre a modernidade no início do século XX e os discursos regionalistas, cujo grande defensor foi Gilberto Freyre, preocupado com a manutenção do status viril dos homens.

A figura do nordestino foi desenhada por uma vasta produção cultural no começo do século passado, todavia Durval Albuquerque Júnior (2003) pondera que mesmo que haja outros elementos constitutivos da identidade regional, a masculinidade se impôs de forma central. A invenção do nordestino (no masculino mesmo) está associada à figura regional do sertanejo como um homem heróico, viril, forte, ligado a natureza e, por isso, destemido na luta pela sobrevivência em uma terra árida, seca, sem investimentos governamentais.

A Região Nordeste foi marcada pela ruralidade, com um tardio processo de industrialização e urbanização em relação à região sul do país, sendo considerada atrasada. O argumento do autor, é que nas primeiras décadas de 1900, começaram a incomodar as elites agrárias – senhores de engenho, fazendeiros e coronéis – as mudanças que vinham ocorrendo

nas condutas destinadas a homens e mulheres, associadas ao processo de urbanização, com o afrouxamento dos costumes. Assim, foi cunhado um modelo de masculinidade regional ou regionalidade máscula na tensão entre a manutenção da tradição e a modernidade da nova república. Existia um temor da elite agrária e do seu coronelismo, pois os homens duros, rudes, brutos, de poucas palavras, que “gostavam de pinga, cavalo, mulata e briga” (ALBURQUERQUE JUNIOR, 2003, p. 56), que em tudo mandavam, estavam se tornando mais delicados, requintados, intelectualizados, estudados, com gosto por livros, usando roupas finas, menos virilizados, e por isso femininos. Havia o apelo ao mando dos senhores de engenho!

Com a Primeira Guerra Mundial, houve mudanças nos comportamentos das mulheres com a inserção no mercado de trabalho e a moda feminina, elas estavam “mais soltas”. Os casamentos também estavam em mudança; do casamento arranjado entre coronéis para o casamento romântico, escolhido pelos amantes. Existia o temor, a ameaça à família tradicional. Era um início de fissura nos rígidos limites de delimitação entre o feminino e o masculino e de mudanças das rígidas hierarquias de gênero, raça, classe, geração em prol de uma sociedade mais igualitária. Nesse contexto, as forças conservadoras regionalistas premiam pela volta do homem macho e potente, resultado de uma história de violentas batalhas.

Era preciso militar em favor da preservação ou pela constituição de um tipo regional capaz de resgatar as tradições de virilidade, coragem e valentia, que as novas elites urbanas pareciam não ser capazes de afirmar, sob pena de cada vez mais nos subordinarmos, nos passivizarmos, nos efeminarmos. Esse tipo seria o nordestino (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2003, p. 147).

A noção de nordestinidade reúne um conjunto de elementos atribuídos ao nordestino, em especial, à figura do sertanejo. O nordestino sertanejo, uma “cabra”, rígido e severo como a estiagem, de hábitos e costumes do passado, ligado a terra, às tradições e à religião, que tem na honra seu código de condutas. Por estar preservado das influências europeias que tentavam interferir nas rotinas locais, foi apresentado como a expressão genuína da nacionalidade tropical, resultado do encontro das três raças que formaram a nacionalidade, com características eugênicas, contribuindo para subsumir as questões raciais sob o manto da miscigenação e da democracia racial. Dessa forma, é importante ressaltar que essa noção contribuiu para a invisibilizar negros e negras da população nordestina, dificultando a identificação do quesito raça dessa população.

Durval Albuquerque Júnior (2003, p. 210) diz: “[...] reserva de virilidade, macheza, bravura, capacidade de luta, de enfrentamento, de energia para as batalhas que o espaço regional parecia carecer o sertanejo era um valente, um brigão, em defesa da honra e do bem”. Essa representação regional de nordestino como macho repercutiu no que se entendeu por feminilidade na região, construída tendo como referência a masculinidade viril, sobretudo, na relação com as outras regiões do país.

Os marcadores sociais geração, classe social, raça e regionalidade permearam o contexto do campo da pesquisa, objeto das discussões no próximo capítulo.

3 AS VICISSITUDES DO CAMPO

A definição por uma pesquisa com lésbicas de camadas urbanas de baixa renda foi amadurecida no levantamento bibliográfico sobre os estudos com mulheres lésbicas e motivada pela constatação do seu reduzido número, quando comparado aqueles sobre temas relacionados ao campo de estudo. Esse dado chamou a atenção para a necessidade da produção de conhecimento sobre as experiências de mulheres lésbicas.

A escolha me indicava que a estratégia de aproximação do campo de pesquisa poderia ser por duas entradas: através de um grupo ativista de mulheres lésbicas que desenvolvesse ações com lésbicas e bissexuais desse estrato social ou de uma rede de relação (HAGUETTE, 1987), através da técnica conhecida como bola de neve.

A rede de relação poderia ser deflagrada a partir de contatos com mulheres lésbicas que pudessem me introduzir a mulheres com relações afetivas sexuais com mulheres¹⁰ de camadas urbanas de baixa renda, compreendendo que estas seriam encontradas em algum local de encontro ou espaço de sociabilidade de lésbicas e bissexuais, a exemplo do percurso realizado por outros estudos (LACOMBE, 2010) com mulheres lésbicas e bissexuais.

É digno de nota que estudos (MEINERZ, 2007; SOUZA, 2005) sobre a lesbianidade façam extensa discussão sobre as estratégias de configuração do campo de pesquisa e as dificuldades de abordagem com mulheres lésbicas, sendo por isto que se justifica a busca de espaços de sociabilidade, como bares e boates, socialmente reconhecidos como dirigidos ao público de lésbicas ou homossexual. Nadia Meinerz (2007, p. 142) analisa várias questões relacionadas ao seu campo de pesquisa, que se insere na linha das pesquisas sobre homossexualidade feminina, destacando o fato de ser uma população marcada como desviante em relação à sexualidade e sofrer os efeitos constitutivos do estigma, sem isto necessariamente dar-se de forma explícita.

3.1 À PROCURA DE UM CAMPO EM JOÃO PESSOA

Optei pela primeira possibilidade e, como havia decidido inicialmente fazer a pesquisa em João Pessoa, lugar onde moro e desenvolvi o ativismo político no feminismo, procurei a entidade de mulheres lésbicas e bissexuais da cidade, com intuito de participar de suas

¹⁰ Utilizo as duas terminologias lésbicas e mulheres com relações afetivas sexuais com mulheres por compreender que existem mulheres que não se identificam com a categoria identitária lésbicas mesmo que tenham a vivência homoafetiva ou que façam sexo com mulheres. Porém, as interlocutoras com que tive contato na pesquisa se autoperceberam como lésbicas ou entendidas, ou seja, com categorias identitárias.

atividades. A despeito da receptividade, constatei que à época o grupo não realizava qualquer ação educativa ou de mobilização de caráter sistemático, vivia uma instabilidade em relação as suas componentes e passava por dificuldades de sustentabilidade financeira. Tais fatores impunham dificuldades para a realização da pesquisa junto a este grupo.

Parti, então, para a segunda possibilidade: entrar em uma rede de relação de mulheres lésbicas e bissexuais de camadas de baixa renda através de espaços de lazer e sociabilidade. Acompanhada de uma jovem lésbica militante, com relações de conhecimento e amizade com lésbicas e bissexuais de camada de baixa renda, comecei a frequentar um bar “de entendida”¹¹, em um bairro populoso de João Pessoa.

A grande atração do bar era a festa do domingo à noite, geralmente, animada por um DJ no *dancing*, ambiente separado das mesas e do bar, propriamente dito. O bar era, majoritariamente, frequentado por mulheres jovens, que, em dias de semana, chegavam com cadernos na mão após o término das aulas. No segundo domingo em que fui ao estabelecimento, aconteceu uma briga violenta. Os agressores eram homens, que chegaram em grupo e depois atacaram um homem gay de meia idade, atingindo-o com uma garrafa de cerveja. Escondi-me, junto com várias pessoas na pequena cozinha do bar, entre freezers, fogão e o balcão, protegidas pela dona do bar, que conteve os agressores e controlou a situação. A proprietária era uma mulher forte, de estatura mediana, pele bronzeada do sol, com performance masculinizada, usava bermudas largas e camiseta, cabelo curto, com tons loiros descoloridos. Era conhecida de todos que frequentavam e responsável pela administração do espaço.

Saí de lá um tanto estarecida, pensando nas vicissitudes e imponderáveis da pesquisa de campo (FLEISCHER; BONETTI, 2010), em quão “arriscado” pode se tornar um objeto de estudo. Segundo Soraya Fleischer e Alinne Bonetti (2010), o fazer etnográfico comporta riscos, registrados em vários textos da disciplina, conferindo ao trabalho de campo a dimensão do perigo e da aventura. As autoras analisam o risco na antropologia associado ao mito do antropólogo herói, que não se intimida diante do perigo, sendo assim associado aos atributos da masculinidade hegemônica. Nesta perspectiva, expor a vulnerabilidade presente no campo e o receio do risco é, comumente, visto de forma negativa pela disciplina da antropologia, quando se abre mão de afirmar que o campo está sob controle. As autoras afirmam: “Ao abrir mão dessa presunção, percebe-se que somos classificados, interpretados, avaliados, passíveis de sedução em campo e estamos, igualmente, expostos e vulneráveis” (FLEISCHER;

¹¹ Bar de entendida é um espaço destinado ao público de mulheres lésbicas e bissexuais, aberto também para gays, travestis e transexuais. Geralmente, pessoas heterossexuais não são impedidas de entrar.

BONETTI, 2010, p. 11). Alertam que os riscos são variáveis e instáveis, a depender do contexto, e que não existe possibilidade de controle de riscos no campo de pesquisa, podendo se configurar como desafios.

Importante ponderar que alguns objetos de estudo e seus referidos campos de pesquisa trazem riscos iminentes relacionados à clandestinidade ou ilegalidade de um tema, aos estigmas e preconceitos que podem circundá-lo, ou ainda, “a possibilidade de identificação errônea do antropólogo como uma forte ameaça” (FLEISCHER; BONETTI, 2010, p. 13).

Durante toda a semana, não conseguia parar de pensar no significado daquele episódio no meu campo de pesquisa e voltei para conversar com a dona do bar sobre o motivo da briga, acompanhada da jovem militante. Enquanto assistia, com muito interesse, a um clássico do campeonato brasileiro de futebol, a proprietária relatou que a briga foi motivada pela recusa de uma lésbica de dançar com um dos rapazes. Segundo ela, são homens bissexuais - “que cortam dos dois lados” - que fazem programa com homens, e vão ao bar de entendidas para se envolver com elas, muitas vezes, reagindo agressivamente à sua negativa. Ela relatou que muitas meninas que frequentavam a sua casa são garotas que se prostituem. Segundo a proprietária, sua casa e o bar são locais de apoio para as meninas. Durante toda a conversa, assistia ao jogo na televisão, dirigindo o olhar eventualmente para nós, como se quisesse confirmar a nossa audiência ou verificar as minhas reações.

Ao lhe relatar que meu interesse de pesquisa eram as mulheres lésbicas e pobres e suas experiências de vida, ela reforçou a dificuldade social das jovens lésbicas da comunidade. Ali, encontrei lésbicas de camadas de baixa renda, sobretudo jovens, entretanto as práticas de prostituição entre elas configuravam a situação de “prostitutas entendidas” (BEZERRA, 2012), que traria uma conotação diferenciada para o objeto de estudo. Não tive tempo para entender o que de fato acontecia em torno daquela casa, mas sabia que as redes de sociabilidade que circundavam a convivência daquelas mulheres envolviam a prostituição.

Outro fato marcante no processo de aproximação de uma rede de relação de lésbicas de camadas urbanas de baixa renda foi o mal estar psíquico que vivenciou a jovem militante, colaboradora naquele momento. Ela vinha apresentando sintomas de depressão e ansiedade. Tinha menos de 30 anos, estatura baixa, usava óculos de grau, vestia roupas masculinas, geralmente de cor preta, camisa de malha de algodão e calças jeans ou bermudas no estilo jovial. Os cabelos negros, curtos e lisos eram cortados de forma irregular, deixando pontas. Anunciava-se como lésbica e assumia aparência com certa indefinição de sua identidade de gênero, adotando um estilo adepto de tribos urbanas, contestadora de normas sociais.

A jovem passou a me procurar insistentemente para falar de si e, quando relatava seus sonhos, esses sinalizavam a angústia que lhe acometia. Eu tinha sido colocada no lugar de escuta, ela expressava suas ansiedades e indefinições, referindo-se a mim como psicóloga. Falava do sentimento de inconformidade com seu corpo, relatava o quanto incomodava o olhar dos outros sobre ela, sobretudo no ônibus. Olhares que ela interpretava estarem perguntando sobre sua identidade de gênero.

Ela foi internada com graves problemas respiratórios de forma repentina, lembrei-me de seu sofrimento psíquico. Após a alta, foi acolhida por familiares que estavam destinados a lhe ajudar “na cura” da lesbianidade. Procurei-a para saber do seu estado de saúde e ela contou que estava sendo acompanhada por um psiquiatra e morando com amigos. Assim como neste caso, a homossexualidade como doença apareceu em outros momentos da pesquisa relacionada à intervenção da família na tentativa de alcançar a cura, baseada na ideia de anormalidade e da perversão, empreendida pela sexologia do final do século XIX (WEEK, 2010).

Passei a frequentar outro bar no mesmo bairro, por indicação de lésbicas que ali residiam. Todas as semanas, de sexta a domingo, o bar oferecia música ao vivo com cantoras locais, que animavam as noites com repertório de música popular brasileira (MPB). O ambiente era frequentado, majoritariamente, por mulheres lésbicas do arredor e de outros bairros, de idades variadas, de baixa renda, mescladas com mulheres de camadas médias, sobretudo, aquelas ligadas aos movimentos LGBTs, alguns movimentos sociais e estudantes universitárias.

Após algumas idas, mais uma vez, compreendi que aquele ambiente não favorecia a pesquisa devido à diversidade do público no tocante à inserção social e ao poder aquisitivo. Havia também o fato de eu ser conhecida das frequentadoras e de ter outras inserções sociais, como gestora pública e ativista feminista, as quais estavam muito associadas a minha imagem, dificultando a afirmação como pesquisadora. Em especial, o cargo de gestora pública conferia dificuldades para a minha colocação “de pesquisadora neutra”¹². O lugar de pesquisadora estava contaminado com outras inserções sociais que acumulo na minha experiência, aos olhos de muitas daquelas que frequentavam o ambiente.

O trabalho de campo é permeado por relações de poder desiguais entre pesquisadora/pesquisada, em decorrência de distintos marcadores sociais de diferenças, que se

¹² Neutra no sentido da autonomia de pensamento, sem filiação ou aproximação partidária, por fazer parte da gestão estadual de governo no cargo de secretária de estado. A despeito de que, a identificação com os princípios acadêmicos de objetividade forte garantiriam a possibilidade de fazer o estudo nos parâmetros acadêmicos.

interseccionam, como gênero, idade, classe social, regionalidade, produzindo aproximações e distanciamentos. Como enuncia Alinne Bonetti (2006, p. 20), “[...] há de se refletir sobre as possibilidades de variações desses eixos de poder frente às diferentes influências e negociações contextuais do encontro etnográfico”.

Devido às dificuldades acima descritas, despendi muito tempo no processo de busca do universo pesquisado. A cada “campo perdido”, deparava-me com a cobrança do cumprimento dos prazos do cronograma da pesquisa e com reflexões sobre as dificuldades de pesquisar mulheres lésbicas. É difícil encontrá-las em um só canto, pois estão em lugares variados, se movimentam, e muitas não revelam abertamente que são lésbicas. Como diz Sedgwick (2007), na sua admirável descrição sobre o armário, o jogo de mostrar e esconder, de modo que sempre haja a dúvida, o silêncio, o controle.

Aos poucos, no exercício da interdisciplinaridade, fui alcançando a dimensão do que significa se lançar no campo em busca de algo que se mostraria no percurso, influenciada pelo método etnográfico e suas características. Assim como entendi que cada tentativa que não se confirmava já fazia parte da discussão metodológica da pesquisa e das vicissitudes do campo.

Os obstáculos apresentados configuraram-se em aspectos importantes de análise, apontando uma relação entre a dificuldade de encontrar o campo de pesquisa e o tema da invisibilidade lésbica e das repercussões na sociabilidade, e no modo de vida de mulheres com vivência afetivo-sexual com mulheres.

A esta altura, encontrei Goreti Gomes, coordenadora do Grupo Afirmativo de Mulheres Independentes (GAMI) de Natal, que demonstrou abertura para me receber, assim como o projeto de pesquisa. Pela descrição detalhada do trabalho desenvolvido, entendi que ali existia uma pulsação e que a sistematicidade do grupo, a amplitude de estratégias, ações e atividades me levariam ao contato com mulheres lésbicas e a vários aspectos da experiência da lesbianidade, como trabalho, família, sociabilidade, sexualidade, afetos, discriminações, preconceitos. O GAMI agrega mulheres lésbicas de camadas urbanas de baixa renda, notadamente da Zona Norte de Natal, com uma metodologia de trabalho dinâmica, alegre e agregadora, que dialoga com as expectativas do público.

O passo seguinte foi “pegar” a estrada para Natal, percorrer os caminhos que me ajudariam a compreender o território e iniciar os primeiros contatos: visita à sede da organização, leitura de documentos e relatórios e conhecer as demais integrantes da coordenação. Tomei conhecimento do calendário de ações e comecei a frequentar suas atividades culturais. Daí por diante, foi um crescente de cumplicidade, trocas, conhecimento e

questões que floresciam naquele campo. O novo desafio era circunscrever o objeto mediante aquela riqueza.

3.2 OS CONTORNOS DA PESQUISA

Inicialmente, para contextualizar o campo de pesquisa, foram realizadas visitas à sede da organização e entrevistas sobre a entidade com as quatro coordenadoras do GAMI¹³; o trabalho desenvolvido, as ações e a estratégia metodológica, com objetivo de compreender o ambiente político, social, cultural onde se desenvolveria o estudo. A pesquisa foi formalizada junto ao GAMI e utilizado termo de consentimento informado com as interlocutoras que gravaram entrevistas. No sentido atribuído por Cecilia Minayo (2000), é importante explicitar o que se pretende investigar com os grupos estudados, por isso, o termo fez parte do processo de pesquisa, como elemento de negociação das condições da mesma com o grupo pesquisado, associado ao estabelecimento de uma relação de confiança e respeito entre a pesquisadora e as participantes do estudo, culminando com a assinatura do mesmo por ambas as partes.

A metodologia do estudo foi qualitativa, inspirada no método da etnografia, combinando as técnicas de observação participante, como primeira fase da pesquisa, seguida de entrevistas em profundidade para a coleta de dados. A pesquisa de campo foi desenvolvida durante o período de novembro de 2011 a janeiro de 2013. O universo empírico da pesquisa compreende mulheres com vivências afetivo-sexuais com mulheres, que se autodenominam lésbicas, bissexuais ou entendidas, de camadas urbanas de baixa renda, localizadas na Zona Norte de Natal e contatadas através da organização não governamental (ONG) GAMI.

Segundo Mariza Peirano (1995), a etnografia é concebida como o “encontro com o outro”, onde se conhece o outro a partir dos significados atribuídos pelas próprias pessoas. Uma abordagem feminista etnográfica, na visão de Michael Angrosino (2009), rejeita a separação entre a pesquisadora e suas “informantes”, procura maior proximidade com a comunidade, dinamiza uma forma de etnografia que proporcione a empatia, a subjetividade, a fim de conhecer os “mundos interiores” das mulheres, os significados que atribuem às suas práticas, buscando um diálogo mais igualitário.

O processo de construção de alteridade, quando o (a) pesquisador(a) é próximo(a) do contexto pesquisado, tem sido motivo de discussão na Antropologia desde a década de 1970,

¹³ Goretti Gomes, coordenadora geral; Marlene Silva de Freitas, coordenadora financeira e da Escolinha de Costura Industrial; Vanuzia Damasceno, coordenadora da Escolinha de Futebol Feminino e Clivaneide Garcia da Rocha, conhecida como Neide ou Veio, articuladora do Projeto Cidadão Nota 10 para arrecadação de nota fiscal e mobilizadora do público.

sobretudo, em etnografias realizadas em contextos urbanos brasileiros. Fazer o constante exercício de “estranhar o familiar” é o desafio de aguçar a capacidade de estranhamento antropológico para conseguir captar o ponto de vista das pesquisadas, “o estranhamento como forma de compreender o outro” (CARDOSO, 1997, p. 100). “O processo de estranhar o *familiar* torna-se possível quando somos capazes de confrontar intelectualmente e, mesmo emocionalmente, diferentes versões e interpretações existentes a respeito de fatos, situações [...]” (VELHO, 1978, p. 45). Alguns estudos etnográficos com mulheres com relações afetivo-sexuais com mulheres, de camadas médias urbanas no Brasil (MEINERZ, 2005; FACCHINI, 2008), refletiram sobre a questão da familiaridade, nos aspectos das dificuldades e de suas contribuições. Compartilho da ideia de que familiaridades e estranhamentos se alternam na permanência no campo.

A definição do outro tem sido questionada pelas estudiosas “não brancas” que atuam para a desconstrução desta noção, por ter sido adotado o referencial de branquitude como um dos fatores na criação do conceito (COLLINS, 1986), assim como a adoção do referencial da heterossexualidade para a sexualidade. Larissa Pelúcio (2012, p. 397) afirma: “Ser o outro é condição relacional e contextual”, preocupação adotada no presente estudo.

Inspirado nas pesquisas realizadas em comunidades das Américas, Clifford Geertz (1997) defende ser impossível o (a) pesquisador(a) “virar nativo(a)” e captar as experiências da vida da mesma forma daqueles(as) que pesquisamos. Ele sugere o exercício de “captar o ponto de vista dos nativos” a partir da interpretação, sendo esta resultante de uma leitura produzida a partir da vivência de outros. Neste caso, as divergências entre concepções de mundo, pontos de vista e opiniões entre pesquisador(a) e o grupo pesquisado são elementos que passam a fazer parte da análise científica.

Os desafios para a construção da alteridade trazem a demanda pela maior interação entre raça, classe, gênero, sexualidade, na construção dos objetos de pesquisa que deem conta da multiplicidade de identidades, sentidos e subjetividades, e sejam refletidas nas análises e na produção de conhecimento, tornando fundamental a noção de interseccionalidade (MCCALL, 2005) na abordagem da produção de sentido. Este aporte faz sentido nesse estudo realizado com mulheres lésbicas, de camadas urbanas de baixa renda, com grande maioria de negras, de idades variadas, com *performances* de gênero diversificadas, sendo significativa a presença de mulheres masculinizadas entre negras, brancas e nas diferentes idades.

Ter realizado a pesquisa através de um grupo de mulheres lésbicas e bissexuais, engajado no movimento feminista e no movimento de mulheres lésbicas garantiu o contato com um universo procurado e ofereceu a oportunidade de conhecer as estratégias

metodológicas e políticas do grupo, com expressiva articulação com movimentos sociais locais - como movimento feminista, LGBT, cultural, sindical, entre outros - e nacionais, e agentes políticos e públicos da cidade de Natal. Nas festas, tive a oportunidade de conhecer e (re)encontrar ativistas feministas, gestoras(es) públicas(os), acadêmicas(os), parlamentares e assessoras(es). Evitava permanecer nas mesas com essas pessoas de modo que isso não me afastasse das interlocutoras. Ressalto, porém, que a organização não foi tema do estudo, todavia, configurou o contexto do estudo e a influência da sua ação sobre a experiência das interlocutoras apareceu na análise da pesquisa.

Cheguei ao campo orientada pela consigna de “olhar, ouvir e escrever” (OLIVEIRA, 1996) tudo que estivesse ao meu alcance naquele rico campo. Estava ciente das dificuldades de empreender uma etnografia, dadas as condições objetivas para realizar a pesquisa, além de ser um desafio empreendê-la pela primeira vez, considerando minha formação interdisciplinar com usos anteriores de metodologias oriundas da Psicologia Social, da Sociologia e da Saúde Pública. Todavia, o método etnográfico conferia as condições para realização do estudo, em especial, o contato aprofundado com as experiências das mulheres e a possibilidade de quebrar os bloqueios do interdito. Tinha ao meu favor o uso anterior de metodologias participativas, sobretudo a observação participante e o manejo com grupos focais, e o treino da escuta em estudos qualitativos com entrevistas em profundidade.

Desenvolvi a observação participante durante todo o período de trabalho de campo, no espaço de um ano, quando me envolvi no ciclo de programações culturais e eventos formativos realizados pelo GAMI, participando e colaborando na preparação de festas e do bloco de carnaval. No último mês da observação, realizei as entrevistas em profundidade. Deparei-me com um rico universo de experiências de lesbianidade, envolvendo a afetividade, os relacionamentos, o trabalho, os arranjos familiares, a relação com as famílias de origem, a sexualidade, as performances de gênero, que em diferentes medidas se conectava com a ação do GAMI.

Ruth Cardoso (1997, p. 103) afirma que “a observação participante prevê o exercício de contar, descrever e situar os fatos cotidianos, construindo os caminhos de significação [...] supõe um investimento do observador na análise do seu próprio modo de olhar”. Todavia, a dimensão de participação garante uma inserção de proximidade do(a) pesquisador(a) com o (a) outro(a) na construção da alteridade. Esta proximidade e cumplicidade foram alcançadas na observação, tornando-me alguém muito próxima do grupo, das mulheres e de seus segredos.

A entrevista em profundidade permite apreender os significados que as mulheres fornecem às suas experiências. Desta forma, é uma ferramenta privilegiada para conhecer, de dentro, práticas, relacionamentos, preconceitos, abjeções e resistências vivenciadas por grupos considerados como “diferentes”, “desviantes”, “[...] o recurso à entrevista em profundidade comportaria, contudo, a vantagem de permitir não apenas evidenciar o que as pessoas vivenciam no cotidiano, mas igualmente dar-lhes a palavra [...]” (POUPART, 2008, p. 216).

Estava ciente de que as entrevistas, mesmo que abertas, poderiam conter o viés dos discursos que intermediam a relação entre entrevistada e entrevistadora, sobretudo quando se trata de um tema permeado por silêncios, interdições e dissidências. As interdições podem levar as pessoas a elegerem uma imagem que desejem projetar ou a falar aquilo que imaginam que a pesquisadora gostaria de ouvir. Por isto, a observação tornou-se pertinente por possibilitar o entrosamento com os códigos e as práticas sociais de forma mais suave, captando aquilo que se expressa de forma espontânea (GEERTZ, 1997). Proporcionou maior aproximação com as suas vidas, o cotidiano, para assim melhor conhecer o contexto da produção de sentidos, as relações interpessoais, ao invés de me deter apenas às entrevistas. A observação participante permitiu captar a lógica de sociabilidade das mulheres lésbicas, inscrita nos códigos e comportamentos das participantes das festas, naquele contexto interseccionado com a dimensão de classe social, racial e geracional. Possibilitou-me ainda conhecer familiares das mulheres, acompanhar o trabalho delas e identificar suas redes de relações.

Muitas vezes, entrevistava as mulheres e seguia acompanhando-as no jogo de futebol, na sede do GAMI, em bares, festas, nas suas casas, enfim, onde era possível estar com elas e, desta forma, continuava a captação de informação, possibilitando o diálogo constante e dinâmico entre os relatos das entrevistas, a observação e as notas de campo. Comecei a estabelecer conexões entre as mulheres, os relacionamentos, conflitos e também a perceber que, algumas vezes, a vida real estava um pouco diferente do que fora dito na entrevista e a ampliar a compreensão sobre algo que tinham contado durante a entrevista.

Com o adiantar do trabalho de campo, procurei estabelecer a relação diretamente com as mulheres, sem mais precisar da intermediação direta da coordenação do GAMI. Para as entrevistas aprofundadas, foram consideradas mulheres que conheci nas atividades do GAMI ou indicadas pelas coordenadoras do grupo. Na seleção das entrevistadas, foram consideradas as diferenças etárias, a ocupação (desempregadas, assalariadas e microempresárias) e a *performance* de gênero, com ênfase nas *performances* masculinizadas.

A presença majoritária de mulheres com performances masculinas, entre aquelas que se identificaram como lésbicas no grupo estudado, aponta para fissuras nas identidades de gênero vivenciadas por estas mulheres, agregando significados no contexto das identidades de gênero. Donde veio o interesse de entender como a masculinidade se expressa na articulação entre a identidade de gênero, as práticas sexuais e o desejo dessas mulheres.

Foram realizadas 20 entrevistas, todavia o foco nas performances masculinas delineou minha escolha por analisar mais profundamente 15 entrevistas. A escolha das entrevistadas, dentre as demais, priorizou as *performances* masculinas (bofe), com inclusão de lésbicas femininas (fitinha), as diferentes idades, o maior contato na observação participante, a profundidade alcançada na entrevista, especialmente, sobre a identidade de gênero, práticas sexuais e a vivência da lesbianidade e disponibilidade de participar. Algumas foram incluídas por indicação das coordenadoras do GAMI, que recomendavam umas “mais masculinizadas” e com “ricas histórias de vida” e sugeriram aquelas que julgavam que a entrevista pudesse ajudá-las, de alguma forma.

Duas coordenadoras do GAMI também foram convidadas a integrar o grupo de entrevistadas em profundidade, por corresponderem ao perfil definido e pela participação que tiveram na observação participante, dissociada das atividades do grupo. De gerações diferentes, a presença delas foi marcante na observação e na indicação das entrevistadas, tornando-se fundamentais para a pesquisa, como ponte na relação estabelecida entre a pesquisadora e as mulheres em geral¹⁴.

Entrevistei 20 mulheres de faixas etárias entre 16 a 67 anos, configurando o grupo com mulheres jovens, adultas e idosas. As diferenças geracionais revelaram diferenças relacionadas à época em que identificaram que seus desejos e práticas sexuais estavam dirigidos a mulheres. Esse recorte foi fundamental para inserir a vivência da lesbianidade e a produção do masculino e do feminino em contextos culturais específicos. As mulheres mais velhas, acima de 50 anos, contaram histórias da sua descoberta nas casas de drinques (cabarés) das Quintas, no centro de Natal; os casamentos e uma época em que a vivência da lesbianidade era ainda mais velada e reprimida. As jovens de até 30 anos não frequentaram casas de drinques, sendo que o futebol apareceu como espaço de sociabilidade e encontro. Em todas as faixas etárias, houve referência à masculinidade. A maioria relatou traços de masculinidade na infância, quando já gostavam de “vestimentas de homem, de brincadeiras de

¹⁴ Vale destacar que em todas as atividades de campo e no GAMI, contei com colaboradoras voluntárias e engajadas.

meninos”, ou seja, vestimentas e brincadeiras culturalmente definidas como próprias de homens, de olhar para as meninas e da companhia feminina.

Sobre a cor, a maioria se identificou como negra, considerando as que se auto nomearam pretas, negras, morenas e pardas. Algumas se auto-refeririam como morenas para, em seguida, retificar-se se denominando de preta, “preta mesmo”. A palavra preta foi dita com ênfase na entonação, demonstrando um tom de afirmação e orgulho da negritude. Em vários momentos, se afirmavam como negras. Na maioria delas, existiu o reconhecimento da negritude. Algumas delas apresentaram dificuldade de responder a pergunta sobre a sua cor, sendo respondida em seguida, mediante o silêncio devolutivo da entrevistadora.

De modo geral, elas vieram de famílias médias e grandes, entre três e nove filhos, considerando a taxa de fecundidade brasileira, na última década¹⁵. O nível de escolaridade é baixo, onde mais da metade não completou o ensino fundamental ou não concluiu o ensino médio; as demais concluíram o ensino médio. Nenhuma tem nível superior. Sobre a ocupação no mercado de trabalho, 20% estão desempregadas, 25% são pequenas comerciantes, 30% têm vínculo formal como operárias, auxiliares de escritório ou funcionárias públicas; as demais são donas de casa e estudantes.

Em relação à religiosidade, a maioria professa algum tipo de fé e religião, com predomínio do catolicismo e das religiões cristãs, e apenas três declaram não ter religião. Nenhuma referiu inserção em cultos de matriz africana. As mulheres se definiram como lésbicas ou entendidas, apenas 20% se consideraram bissexuais. A maioria tem estado civil de solteira, sendo que 60% estão de fato solteiras, pois que 40% estão vivenciando união estável com uma companheira. Algumas delas já viveram um ou mais casamentos e outras estão ou estiveram em relações duradouras entre dez e 25 anos ou até cinco anos.

Na análise, os dados da observação e entrevistas foram analisados em conjunto, trazendo os modos de vida, significados atribuídos, os discursos, com atenção às recorrências e diferenças nos mesmos. Os marcadores sociais de classe social, raça e regionalidade atuaram no contexto para basear a análise da intersecção entre gênero e sexualidade, mediada pela identidade de gênero.

¹⁵ Atualmente, a taxa de fecundidade brasileira é de 1,9 filhos por mulher. Têm mais filhos as mulheres do Norte e Nordeste, além das pretas e pardas, pobres e menos instruídas (IBGE, 2012).

3.2.1 Para conhecer um pouco das interlocutoras

Coral é uma lésbica masculina, com 66 anos, negra, com ensino médio completo, católica, que trabalhou como funcionária pública federal em serviços de saúde, atualmente, está aposentada. Oriunda de Natal, ela reside em bairro da Zona Norte e passa parte da semana na praia da Redinha. Seu pai era funcionário público federal e a mãe dona de casa. É simpática, carismática, solidária com as companheiras e se mostrou extremamente receptiva para participar da pesquisa.

Verde Escuro tem 52 anos, se auto-declarou como morena e católica. Tem ensino fundamental incompleto e trabalha como pequena empreendedora autônoma, administrando seus imóveis alugados. É uma lésbica masculina casada há muito tempo e tem uma filha. Seu pai era funcionário público municipal, ex-combatente, e a mãe dona de casa. Recebeu-me de jeito sério, sentindo-se mais a vontade com a presença do Veio na entrevista. Quando lhe perguntei qual a sua opção sexual, ela respondeu que se considerava feliz.

Dourada tem 50 anos, católica, se considera morena, tem o ensino médio completo e o curso de magistério. Natural de Natal, ela reside na Zona Norte e é comerciante. Divorciada, com três filhos, define-se como bissexual. Seu pai era funcionário do Banco do Brasil e deixou a sua mãe quando ela tinha apenas dois anos. Para manter a família, sua mãe comercializou comida e outros produtos, criando os filhos sozinha.

Lilás tem 50 anos, é negra, solteira, católica, filha de uma família numerosa, com muitas irmãs. Seu pai era agricultor e pescador e sua mãe foi empregada doméstica e vendedora autônoma. Ela tem um filho, tem ensino médio completo e é auxiliar de serviços gerais. Atualmente, esta desempregada, recebendo o seguro desemprego. Reside na praia da Redinha.

Branca tem 49 anos, é branca, católica, foi casada e tem 04 filhos. Branca tem um estilo fitinha e se considera bissexual. Tem ensino médio incompleto, nasceu em Natal e reside na zona Norte. Seu pai abandonou a família quando ela tinha oito anos de idade e sua mãe era bilheteira de cinema. Atualmente, é dona de casa está casada com uma mulher, já foi auxiliar de serviços gerais (ASG) e auxiliar de escritório, contratada como terceirizada.

Preto está com 49 anos, se identificou como morena, católica, com ensino médio incompleto, lésbica e casada. Nasceu em Natal e reside na zona Norte. Trabalha como cuidadora de criança na casa de seu irmão e é vendedora autônoma. Foi criada pela avó, que era dona de casa, pois sua mãe morreu cedo. Seu pai era dono de olaria e caminhoneiro. Sua entrevista foi rápida, pois a mesma afirmou não gostar de falar.

Ciano tem 46 anos, se declarou morena, lésbica, com ensino fundamental incompleto. Trabalha como garçõete como carteira assinada. Nasceu no interior do Rio Grande do Norte, na cidade de Mossoró e vive na praia da Redinha. Seu pai era funcionário público estadual e sua mãe operaria na fábrica Guararapes. Ciano considera o filho da ex companheira como seu filho. Muita animada e empolgada, Ciano teve muita disposição para dar a entrevista. Não declarou nenhuma religião.

Sépia está com 45 anos, tem ensino médio completo, é preta, lésbica e trabalha como operária de fabrica, como auxiliar de produção. É espírita e reside na zona sul com a sua mãe. Sua mãe é enfermeira aposentada e seu pai operário e sindicalista.

Urucum tem 45 anos, preta, se denomina evangélica não praticante. Nasceu no sertão da Paraíba, tendo migrado para Natal ainda jovem por imposição da mãe. Tem o ensino médio completo e trabalha como funcionária pública municipal da prefeitura de Natal. Lésbica e está casada há 16 anos com a sua atual companheira. Não conheceu seu pai e supõe ser filha do patrão de sua mãe, que era lavadeira de roupa, seus avós eram agricultores.

Bronze está com 42 anos, é bissexual, negra, viúva e católica, Tem ensino médio completo e vive como pensionista do ex-marido, além de atuar como comerciante, administrando alguns imóveis, e cuidar da casa. Tem dois filhos que vivem com ela. Seu pai era taxista e sua mãe dona de casa.

Amarelo Ouro tem 42 anos, negra, lésbica, espírita. Vive com sua companheira, atualmente, trabalha como auxiliar de escritório, com carteira assinada. Tem o ensino médio completo. Nasceu em Natal na zona sul e hoje visita a zona norte constantemente. Tem um sorriso largo e curiosidade sobre a pesquisa.

Castanho tem 38 anos, branca, lésbica e tem performance masculina. Nasceu em São Bento (RN) e vive na zona norte. Trabalha como autônoma com vendas e é pedreira. Tem ensino médio completo. Atualmente, está casada. Filha de um pedreiro com uma dona de casa, considera-se cristã, tendo freqüentado igreja evangélica com o seu pai. Ficou órfã da mãe muito cedo e foi criada com seu pai, por quem nutre muito afeto.

Vermelho tem 38 anos, solteira, lésbica, nasceu no interior do Rio Grande do Norte e vive na zona norte de Natal. Tem o ensino médio incompleto e trabalha como auxiliar de escritório, com carteira assinada. Demonstrou bastante interesse em colaborar com a pesquisa.

Grafite tem 33 anos, se considera morena e lésbica. Nasceu e vive em Natal, tem ensino fundamental incompleto, está desempregada. Seu último trabalho foi como auxiliar de serviços gerais. Está solteira e tem um filho. Afirma não ter religião.

Escalarte tem 31 anos, é branca e espírita. Tem o ensino médio completo e está desempregada, já trabalhou como costureira na Fábrica Guararapes e com a sua mãe, confeccionando calcinhas. Sua mãe era costureira autônoma e bem qualificada. Nasceu no interior da Paraíba e vive na zona norte de Natal. Considera-se bissexual e tem dois filhos do seu casamento heterossexual.

Roxo está com 21 anos, se autodenominou como parda,lésbica e sem religião. É solteira e está namorando. Tem ensino médio incompleto e está fazendo um curso técnico de designer. É operária de fábrica, mas atualmente, está de licença médica. Já trabalhou como cobradora em transporte alternativo. Sua mãe é auxiliar de serviços gerais e já trabalhou como empregada doméstica. Não conheceu seu pai. Seus avôs eram agricultores e ela manifestou muito afeto por eles, alimentando boas lembranças da infância com eles.

Azul Marinho é uma jovem de 19 anos, negra, nasceu em Natal e vive na zona norte de Natal. É evangélica, mas não frequenta a igreja. Terminou o ensino médio. “Faz bicos” trabalhando como segurança de festas. É solteira e mora junto com a sua namorada. Sua mãe é empreendedora autônoma e pensionista de seu pai.

Cobre tem 18 anos, parda, solteira, não terminou o ensino fundamental. Nasceu em Natal e vive na Zona Norte de Natal, morando com a sua tia. Apesar do desejo de trabalhar, está sem emprego no momento. Denomina-se como lésbica e está sem namorada. Sua mãe é dona de casa e já trabalhou como cozinheira.

Caramelo tem 17 anos, é negra, católica não praticante, estudante, está cursado o ensino médio. Nasceu em Natal e vive na zona Norte com seus pais. O pai não tem emprego fixo e a mãe é dona de casa, já foi pescadora. A família sobrevive com a aposentadoria do irmão e de uma prima, adquiridas por causa de deficiência física. É dinâmica e tem um tipo atlético.

Rosa Choque tem 17 anos e se autodenominou como morena clara, emitindo um leve sorriso após essa afirmativa. É lésbica e católica. É estudante e está cursando o ensino médio. Trabalha como cuidadora de idosos em um hospital. Nasceu em Natal e vive na Zona Norte de Natal com a sua namorada.

3.3 A CHEGADA À ZONA NORTE DE NATAL: CARACTERIZAÇÃO SOCIOECONÔMICA

Natal, a capital do Rio Grande do Norte¹⁶, terra dos potiguares ou cidade das dunas, foi fundada em 25 de dezembro de 1559. Localiza-se na zona costeira brasileira, com extenso e atraente litoral, da praia da Redinha à de Ponta Negra. O município possui 803.739 habitantes, sendo o vigésimo mais populoso do país, cuja população é composta por 53% de mulheres e 47% de homens (IBGE, 2010), residentes nas quatro Regiões Administrativas: Norte, Sul, Leste e Oeste, conforme a Lei Ordinária nº 3.878/1989¹⁷.

A principal fonte econômica de Natal concentra-se no setor terciário, com elevada diversificação no comércio, em serviços de educação e saúde, e no setor secundário, destacando-se a indústria têxtil e a agroindústria. A cidade configura-se como pólo turístico que movimenta a economia da região. O Produto Interno Bruto (PIB) é gerado majoritariamente por serviços (70,75%), indústria (14,99%), impostos (14,13%) e agropecuária (0,14%). A concentração de renda e a desigualdade social são marcantes: 20% por cento dos mais ricos acumulam 68,6% da renda gerada no município e os pobres somente 2,7%, de acordo com o IBGE (2010).

No tocante ao Índice de Desenvolvimento Humano (IDH), a capital obteve 0,763 e ocupa a 320ª colocação entre os 5.565 municípios do país. Considerando-se somente a educação, a capital potiguar aparece na 431ª colocação com índice de 0,69; na 1419ª posição, com o índice de longevidade de 0,835 e na 202ª posição, no que se refere à renda, com indicador de 0,768 (PNUD, 2013)¹⁸.

Historicamente, a segregação social delineou a distribuição do espaço, das atividades e da população natalense. Na dinâmica urbana, nas regiões Sul e Leste, aglomeraram-se os comércios, serviços e infraestrutura direcionados à população com maior poder aquisitivo e, nas regiões Norte e Oeste, concentrou-se a população de baixa renda, predominante residencial.

¹⁶ O Rio Grande do Norte ocupa uma área de aproximadamente 53.000 km². Faz fronteira com os estados da Paraíba, ao sul, e Ceará, ao norte.

¹⁷ **Região Sul:** composta pelos bairros: Lagoa Nova, Nova Descoberta, Candelária, Capim Macio, Pitimbu, Neópolis, Ponta Negra. **Região Norte:** Redinha, Pajuçara, Lagoa Azul, Nossa Senhora da Apresentação, Potengi, Igapó e Salina. **Região Leste:** Santos Reis, Rocas, Ribeira, Praia do Meio, Cidade Alta, Petrópolis, Areia Preta, Mãe Luiza, Alecrim, Barro Vermelho, Tirol e Lagoa Seca. **Região Oeste:** Quintas, Nordeste, Dix-sept Rosado, Bom Pastor, Nossa Senhora de Nazaré, Felipe Camarão, Cidade da Esperança, Cidade Nova, Guarapes e Planalto (RIO GRANDE DO NORTE, 2013).

¹⁸ O Rio Grande do Norte obteve um Índice de Desenvolvimento Humano de 0,684, avaliado como "médio" e abaixo da média nacional, de 0,727. Das 167 cidades do Rio Grande do Norte, apenas quatro possuem Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) considerado "alto"; Parnamirim, Natal, Mossoró e Caicó (PNUD, 2013).

A principal área de atuação do GAMI é a Zona Norte de Natal, escolhida por ser considerada uma área de vulnerabilidade social. A situação de desigualdade vivenciada pelos(as) habitantes da região pode ser verificada através de diversos indicadores como distribuição de renda, acesso a saúde, educação, cultura e lazer, esgotamento sanitário, condições de moradia, mobilidade urbana, dentre outros.

Composta por sete bairros (Redinha, Pajuçara, Lagoa Azul, Nossa Senhora da Apresentação, Potengi, Igapó e Salina), subdivididos em conjuntos habitacionais, vilas e comunidades carentes, a Zona Norte abrange uma área (Ha) de 5888,50, sendo a maior em extensão territorial e populacional da cidade, contando com 313.167 habitantes. Em consonância com a média nacional, a região apresenta supremacia de mulheres, com 52%, e com 47,9% de homens. No tocante à faixa etária, a população de crianças e jovens até 19 anos corresponde a 34,6%; na idade adulta, de 20 a 59 anos, registram-se 57,9% e, no grupo acima de 60 anos, verificou-se 7,5% da população (RIO GRANDE DO NORTE, 2013).

Com relação ao pertencimento racial dos(as) habitantes, das distintas regiões da cidade, há dificuldades para dimensionar informações a respeito. Tal aspecto pode estar associado à falta de reconhecimento das populações negras e indígenas na formação sociocultural do Rio Grande do Norte, apontado por Cavignac (2003) e Infome (2009). Tendo como base a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (IBGE, 2009), obteve-se a distribuição percentual por raça/cor do Rio Grande do Norte, que assim se configura: 36% das pessoas se autodeclararam brancas, 59%, pardas, e somente 4,4% pretas. Verifica-se que, conjuntamente com Ceará (2,7%) e Sergipe (3,9%), o Rio Grande do Norte, configura-se como o estado do Nordeste com menores índices de identificação racial preta¹⁹. Todavia, quando se soma o percentual de população parda com preta, encontra-se um percentual de 63,4% de pessoas negras.

¹⁹ Nos demais estados do Nordeste, encontra-se os seguintes dados: Bahia (16,8%), Maranhão (6,6%), Piauí (5,9%), Pernambuco (5,4%), Alagoas (5,3%) e Paraíba (4,9%).

Ilustração 1 – Mapa de Natal/RN



Fonte: <<http://2.bp.blogspot.com/-0cPuvQgAGPw/TsYbzBU4D0I/AAAAAAAAAuM/HpGqHukn6sY/s1600/mapa+bairros+natal.png>>

Como se pode perceber no mapa, a região Norte é separada da cidade de Natal pelo Rio Potengi, “[...] em tupi, “Rio dos Camarões”, principal rio do Rio Grande do Norte”. Sua nascente encontra-se no município de Cerro Corá, no interior do estado, e sua foz, na cidade de Natal, desembocando no Oceano Atlântico. Durante muito tempo, o principal acesso à região foi pela antiga ponte Igapó, o que dificultava o deslocamento da população da região para as outras áreas da cidade e vice-versa. Por décadas, a Zona Norte foi considerada uma área à parte da cidade de Natal e expressões como “do outro lado do rio” ou “do outro lado da ponte” eram comumente utilizadas. A conotação “de outro lado” associa-se àqueles(as) que residem nas periferias das grandes cidades brasileiras, desprovidos(as) de condições para morar em áreas com melhor localização residencial, em decorrência do valor do solo urbano²⁰ (ARAÚJO, 2004).

²⁰ Desde a década de 1990, tem havido transformações no espaço e nas atividades comerciais da Zona Norte. Araújo (2004) destaca a existência de “novos olhares” sobre a região, exemplificados, atualmente, em empresas que têm implantado filiais na área, alterando o discurso do “outro lado” para “agora a Zona Norte também tem”, presente em propagandas publicitárias.

Recentemente, a construção da ponte Newton Navarro facilitou o acesso à região, sobretudo, à praia da Redinha. A ponte nova é imponente, com uma arquitetura moderna, que junta armação de concreto e cabos de aço, formando desenhos geométricos, que se erguem acima do mar.

Ilustração 2 – Ponte Newton Navarro



Fonte: <<http://www.imagens.acheiviagem.com.br/img/natal-redinha-13-G.jpg>>

Sobre a ponte, lembro registro no diário de campo: Acordei bem cedo e fui caminhar na praia sozinha [...] É incrível a imagem da ponte à distância [...] A opulência da esbelta arquitetura contrasta com a imensidão do mar da Redinha e a pujança da natureza, dando uma sensação de mistura entre a grandeza da natureza e a construção humana. De manhã cedo, isso tudo fica maior, pois a ausência de movimento de carros na ponte e de pessoas na praia deixa a ponte e o mar a sós, em convivência íntima, onde estranhamento e familiaridade é face dessa relação. Soube que ocorreram suicídios na ponte nova, para o susto da população, que atônita estabelece relação entre a imensidão da ponte e a angústia humana.

Ao sul, a região Norte faz limite com o município de Extremoz, onde está localizada fábrica da empresa têxtil Guararapes. A região mantém um cenário urbano horizontal: 94,8% dos domicílios particulares permanentes são casas; 4,8%, casas de vilas ou condomínios; 0,3%, apartamentos, e 0,04% correspondem a outros (RIO GRANDE DO NORTE, 2013). O quadro se mantém devido à proibição de construções verticais pelo Plano Diretor do Município, baseada na falta de infraestrutura de saneamento básico e do adensamento do solo.

Em relação ao nível socioeconômico, a maioria da população é de baixa renda, como pode ser evidenciado no mapa a seguir. Na Zona Leste, por exemplo, os bairros de Petrópolis, Tirol, Areia Preta e Barro Vermelho aparecem com 6,74%, 6,46%, 4,56% e 4,31%, respectivamente, no tocante ao rendimento médio mensal, em salários mínimos. Na Zona Norte, nos bairros de Potengi, Igapó, Pajuçara e Redinha, os índices são: 1,23, 0,95%, 0,92% e 0.84%, respectivamente (RIO GRANDE DO NORTE, 2013).

A segregação espacial e a desigualdade social vivenciadas pelas mulheres da pesquisa, que residem na Zona Norte de Natal, assentam raízes nas intervenções sociais e políticas empreendidas na cidade ao longo dos tempos. A expansão urbana e a “modernização” alicerçaram-se sob a égide da exclusão social, remontando à colonização europeia. A transição do regime monárquico para a república, com o desenho do “plano de ocupação da cidade”, teve em vista lugares privilegiados de habitação para a elite, à custa de desocupações, marginalização e “favelização” de grande parcela da população.

É a expansão, então, testemunha da cidade que nasceu sobre o signo da segregação social, quando na sua origem delimita o centro (Fortaleza dos Reis Magos), para os portugueses e para os Potiguaras, a periferia (margem esquerda do Rio Potengi) (RIO GRANDE DO NORTE, 2013, p. 36).

A esta dinâmica soma-se o fato da cidade ter sediado uma base militar americana na Segunda Guerra Mundial, alterando o espaço urbano, que sofreu influências da política desenvolvimentista do Estado Militar (RIO GRANDE DO NORTE, 2013; FURTADO, 2005).

Dalyson Moraes e Edna Furtado (2011) enunciam que a dinâmica de distribuição populacional em Natal expandiu-se a partir da década de 1970, decorrente da política habitacional agenciada pelo Banco Nacional de Habitação (BNH), em que duas empresas desenvolveram os conjuntos habitacionais na cidade. A Companhia de Habitação Popular do Rio Grande do Norte (COHAB-RN) construiu e financiou conjuntos para famílias com renda de um a três salários mínimos e o Instituto de Orientação às Cooperativas Habitacionais (INOCCOPs) priorizou empreendimentos na Zona Sul, voltados para as classes média e alta.

Na Zona Norte, o adensamento populacional foi intensificado a partir da implantação da política habitacional do Sistema Financeiro de Habitação (SFH) e do reloteamento do

solo²¹, contrastando com a configuração encontrada até os anos de 1970, caracterizada por ocupação basicamente rural, com terras pertencentes a poucos proprietários.

Importante salientar que, no âmbito da política habitacional da Zona Norte de Natal, uma parcela da população da região foi contemplada e teve acesso à moradia, entretanto, outra parte, sem condições econômicas para atender aos requisitos do SFH, ficou excluída do circuito, delineando espaços de submoradia e loteamentos irregulares (ARAUJO, 2004, p. 95), a exemplo de alguns bairros da Zona Norte.

Segundo Passos (1998, p. 6, *apud* ARAUJO, 2004, p. 74), “no período compreendido entre 1980 e 1991, o censo demográfico revelou um crescimento populacional para a cidade de Natal em torno de 45%, enquanto a Zona Norte cresceu 263% nesse mesmo período”. Atualmente, a maior parte da população de Natal reside na Região Norte (313.167 habitantes), seguida de 221.239 habitantes da região Oeste, 167.995 da Sul, e de 114.187 da Leste. A área possui 53 conjuntos habitacionais: 04 em Lagoa Azul, 16 em Pajuçara, 16 em Potengi, 06 em Nossa Senhora da Apresentação, 06 na Redinha e 05 em Igapó (RIO GRANDE DO NORTE, 2013).

O crescimento da cidade está relacionado à expansão da atividade turística. Segundo Gomes e Silva (2000), o processo de expansão e edificação de infraestrutura direcionada para a atividade turística na cidade incidiu na organização da rede de energia, telecomunicação, transporte e acesso viário, tendo como foco as demandas do setor turístico, e não o suprimento de carências da população natalense.

Como decorrência do processo de ocupação desigual e desordenada da Zona Norte, os indicadores sobre a organização da rede de habitação, saúde, educação e segurança pública revelam a deficiência na oferta de infraestrutura e serviços básicos à população residente na região. A discrepância entre o número de hospitais, por exemplo, é flagrante entre a região Norte e Leste: a primeira possui três, enquanto a segunda apresenta 20 hospitais implantados. No tocante aos números da rede de saúde, a Zona Norte conta com 23 Unidades Básicas, uma Unidade de Pronto Atendimento e uma Policlínica. Com relação às clínicas especializadas, a região conta somente com uma Clínica Odontológica, um Centro de Saúde Mental e uma Unidade de Vigilância à Saúde. A região não possui Maternidade, Centro de Referência Infantil, Unidade Móvel de Nível Pré-Hospitalar. A ausência da maternidade é um dado que apareceu no discurso das entrevistadas como necessidade das mulheres.

²¹ A dinâmica de loteamento da Zona Norte foi iniciada em 1957, com o loteamento Parque Floresta, atualmente correspondente ao bairro Pajuçara (ARAUJO, 2004).

Com relação à Segurança Pública, as quatro regiões de Natal possuem 15 Delegacias Distritais, distribuídas em: Norte (quatro), Sul (quatro), Leste (quatro) e Oeste (três), sendo o desnível revelado nas Delegacias Especializadas: um, seis, nove e três, respectivamente. No que se refere ao acesso à educação do ensino fundamental e médio, encontramos 33 escolas municipais, 25 estaduais e 75 particulares, na região norte. Na educação infantil, existem 23 centros municipais. A taxa de alfabetização de pessoas de cinco anos ou mais também revela desigualdades entre as Zonas Administrativas: 88% estão na região Norte; 96,24%, na Sul; 93,07%, na Leste; e 85,83%, na Oeste.

Outro aspecto que merece destaque é a desvalorização da Zona Norte perante a população de Natal e o preconceito vivenciado pela população da região, muitas vezes tratada “como de outro município e não da capital”, como enunciado por Silva e Silva (2009)²². As coordenadoras do GAMI enfatizaram o fato da região ser considerada a mais pobre da cidade, a periferia, por isto o *locus* da intervenção social da entidade. Também revelaram distinções entre as lésbicas da Zona Norte e as da Zona Sul, relacionadas ao poder financeiro.

A indústria têxtil Guararapes está localizada no município de Extremoz, que faz limite com o bairro da Redinha, empregando várias trabalhadoras e trabalhadores da região. A fábrica foi fundada em 1956 e faz parte da história da economia potiguar. O grupo Guararapes é um dos maiores na área da moda no Brasil, após adquirir as lojas Riachuelo e Wolens, passando a atuar na área do varejo têxtil, possuindo fábricas no Ceará e em Pernambuco. Atualmente, a produção da Guararapes é dirigida para abastecer as 166 lojas Riachuelo em todo o Brasil. O grupo é proprietário também da Midway Financeira, Transportadora Casa Verde e do Shopping Midway Mall, em Natal, onde inauguraram o Teatro Riachuelo, em 2012.

A fábrica, que produz vestuário feminino e masculino, infantil e adulto, emprega 17.300 funcionários, ocupa uma área construída de 230m², com a produção de 165 mil peças/mês. Além de empregar este contingente de funcionários, a Guararapes funciona como uma âncora para o desenvolvimento da indústria têxtil e de vestuário do Rio Grande no Norte, que conta com fabricos e pequenos negócios na área. A área têxtil emprega grande percentual de mão de obra feminina. No universo pesquisado, havia mulheres que trabalhavam na Guararapes ou em fabricos; algumas tinham seu próprio negócio.

²² Em pesquisa realizada pelo *Diário de Natal* e Universidade Potiguar, em 2001, foi constatado que mais de 85% dos entrevistados declararam se sentir “bem” morando na Zona Norte e mais de 70% acreditavam ser a região discriminada pelo restante da cidade.

Destaca-se também a Companhia Tecidos Norte de Minas (Coteminas), fundada em 1975, em Montes Claros/MG, empresa do ramo têxtil, que mantém filiais no Rio Grande do Norte, Paraíba, Santa Catarina e unidades na Argentina, Estados Unidos e México. A maior parte do volume de vendas da Coteminas é gerada no exterior (BARTZ *et al*, 2011). A receita bruta da companhia foi de R\$ 2,5 bilhões, no exercício de 2012, com lucro bruto de 40 bilhões de reais (MINAS GERAIS, 2013).

3.3.1 Redinha dos Meus Amores

Na região Norte, destaca-se a Praia da Redinha, localizada no bairro com mesmo nome.

Alguns historiadores apontam o termo 'Redinha como um nome originário de Portugal [...] Outros estudiosos defendem que 'Praia Redinha' vem de 'Praia das Redes de Pescar', outros ainda 'Praia da Rede' e finalmente 'Praia da Redinha' (FERNANDES, 2008, p. 65).

Em 1731, ocorreu o primeiro registro das terras de Redinha, a partir de uma doação realizada pelo Senado da Câmara à viúva do Capitão Mor Manuel Correya Pestana “[...] o documento de doação faz referência a um sítio de nome Redinha, com limites de terras até a propriedade Pajuçara, por um lado, e até o rio Doce, por outro.” [...] Historicamente, a Redinha se caracterizou como vila de pescadores; em meados do século XIX, a construção da ponte de ferro e as atividades de veraneio alteraram a configuração da praia (SILVA, 2003, p. 97). Com a construção da Ponte Nova, houve um incremento das atividades comerciais, a partir da maior integração da Zona Norte com o restante da cidade.

Atualmente, residem no bairro 17.458 habitantes, 51% de mulheres e 49% de homens. A taxa de crescimento populacional foi de 3,5% nos últimos dez anos. Crianças e jovens até 19 anos correspondem a 27,70%; na idade adulta, de 20 a 59 anos, registram-se 60,88% e, no grupo acima de 60 anos, verificou-se 11,33% (RIO GRANDE DO NORTE, 2013). A Redinha constitui espaço de moradia das camadas de baixa renda e média baixa e apresenta caráter predominantemente residencial, 94% de casas, 2,8 % de casa de vila ou condomínio, 2,5% de apartamentos e 0,4%, outros. No que tange a condição de ocupação do domicílio na Redinha, 75% são próprios; 21,3% alugados; 3,6% cedidos; e 0,2 outras.

No bairro da Redinha, foi frequente encontrar residências construídas segundo a autoconstrução, ou seja, as pessoas adquiriam um terreno na periferia da cidade, e as casas foram erguidas pela própria família e amigos(as), nos finais de semana, sem obedecer a um

planejamento urbano. Tal situação desencadeou maior vulnerabilidade à população do bairro, no que se refere à situação de moradia. Destaca-se, por exemplo, a falta de estrutura adequada no entorno dos domicílios: 44,25% não possuem pavimentação, inexistem calçadas em 62,65% das residências e, na grande maioria (71,99%) não há bocas de lobo. Chama atenção a informação sobre a disponibilidade de energia elétrica nos domicílios pela companhia distribuidora. A Redinha é o único bairro de Natal que apresenta índice de 93,91%; em todos os demais, o indicador de acesso é de 99% (RIO GRANDE DO NORTE, 2013).

A organização da rede de educação é composta por duas escolas municipais, duas estaduais, uma particular, e apenas três creches municipais, tendo uma taxa de pessoas alfabetizadas de 86,18%. No que tange a saúde, o acesso aos equipamentos é bastante precário. Existem apenas duas unidades básicas de saúde, não há acesso a hospital, policlínica, maternidade, Unidade Móvel Pré-Hospitalar, Unidade de Odontologia, de Saúde Mental, de Saúde do Idoso(a) e Saúde do(a) Trabalhador(a).

A praia é frequentada por moradores da Zona Norte, por ser a única na região, sendo assim conhecida por ser uma praia “popular”, ou seja, com frequência de pessoas de baixa renda. A praia é dividida em Redinha velha e Redinha nova.

A Redinha nova é resultado da expansão da praia, com construções modernas e estabelecimentos comerciais variados, além de bares e restaurantes. A construção da nova ponte Newton Navarro conectou a praia da Redinha com a zona leste, onde se encontram as praias centrais e os pontos turísticos mais procurados da cidade, como o Forte dos Reis Magos. Após a construção da ponte, uma parte da Redinha foi revitalizada.

A Redinha velha é a parte antiga da praia, com um mercado do peixe e duas igrejas católicas, ambas dedicadas a Nossa Senhora dos Navegantes, que é a padroeira da praia. A primeira construção é pequenina e branca, a igreja mais antiga da cidade de Natal, erguida em 1924, de frente para o mar. Posteriormente, foi construída uma igreja maior e de pedra, posicionada na lateral da praia, com uma praça e banquinhos defronte para o mar. Durante a festa de Nossa Senhora dos Navegantes, que acontece em janeiro, a igreja pequena recebe a procissão marítima e a igreja de pedra a procissão por terra.

Ilustração 3 – Igreja Nossa Senhora dos Navegantes – Igreja de Pedra



Fonte: <<http://www.imagens.acheiviagem.com.br/img/natal-redinha-14-G.jpg>>

Ilustração 4 – Igreja Nossa Senhora dos Navegantes – Igreja mais antiga



Fonte: Saionara Pereira – Redinha (Foto).

A Redinha é marcada por construções de casas e bares simples e rústicos. A Rua do Cruzeiro é a principal da Redinha velha, onde residem os moradores mais antigos da comunidade. Andando pela Rua do Cruzeiro à tardinha, encontram-se senhoras e senhores sentados à porta de casa em banquinhos ou cadeiras de balanço e crianças brincando nas calçadas. Mulheres e homens mais jovens também circulam nas calçadas.

O mercado do peixe tem várias barracas que servem comidas e bebidas, entre elas, o principal atrativo culinário que é ‘tapioca com ginga’²³, servido em várias barracas da orla, motivo da presença de turistas e moradores de outras regiões. Um dos costumes da Redinha é tomar café da manhã nas barracas e saborear a tapioca com ginga e café com leite, enquanto outros frequentadores tomam suas cervejas, terminando a boemia, iniciada na noite anterior.

A Praia da Redinha mantém algumas tradições culturais. Parte significativa em torno da cultura religiosa, representadas pela igreja católica e a padroeira, com a realização de quermesses na festa da padroeira, Lapinha, entre outros.

O carnaval da Redinha também é tradicional, com a existência de blocos carnavalescos que desfilam nas ruas da Redinha. O “Baiacu”, “As virgens” e “Redinha dos meus amores”, este último é um bloco tradicional que remonta aos carnavais antigos e bailes da saudade. Destaca-se a quantidade de blocos com nomes que fazem referência à sexualidade, com duplo sentido, com conteúdos heteronormativos, que referendam lugares tradicionais da sexualidade para homens e mulheres, como “As raparigas”, “Baiacu na vara”, “Seu Priquito”. Nesse contexto, a presença do “Sem preconceito eu vou”, o bloco de mulheres lésbicas do GAMI, é reveladora da ocupação do espaço público, do enfrentamento que fazem aos códigos predominantes da heteronormatividade e da conquista do respeito ao trabalho que realizam.

3.4 ENTENDIDAS NO GAMI

O Veio me disse: ‘quando a gente terminar nossa pesquisa, vamos escrever um livro sobre as histórias das lésbicas na Redinha’. O Veio, integrante da coordenação do GAMI, foi uma grande colaboradora do estudo, sentia-se parte da equipe de pesquisa e compreendeu rapidamente qual a metodologia utilizada. Sua condição de pertencimento, ou seja, totalmente *insider* ao grupo, dava-lhe condição de saber a melhor forma de chegar junto das mulheres. Íamos encontrá-las nas suas casas, em festas, no GAMI, na sua própria residência, na praia, na

²³ Ginga é um tipo de peixe pequenino, com finas espinhas. Ao ser frito, fica com sabor crocante e saboroso. As gingas são servidas em espeto pequeno como recheio da tapioca.

feira da padroeira da Redinha – Nossa Senhora dos Navegantes. No futebol, eu tinha outra colaboradora que também era da coordenação do GAMI.

O Veio conhecia muitas lésbicas na cidade de Natal, sobretudo na Zona Norte. Muitas das mulheres que me apresentou são suas amigas ou fizeram parte da mesma turma, em alguma época. Quando encontrávamos as mulheres, sem que tivéssemos combinado anteriormente, ela dizia quem eu era, introduzia o assunto da pesquisa e os objetivos. Com maestria, pedia para elas contarem sobre suas vidas, suas trajetórias como lésbicas, “como se descobriu”. Adiantava que a entrevista era confidencial e que eu manteria o sigilo. Após sua fala, eu expunha o termo de consentimento informado, reforçando o que ela já havia dito e pedia permissão para gravar a entrevista. O Veio me deixava sozinha com a interlocutora. Algumas vezes, ela foi convidada pela entrevistada para permanecer. Em outras ocasiões, ao término da entrevista, quando ela voltava, começava uma conversa com a interlocutora sobre a turma de antigamente, as festas, as peripécias da época de juventude e histórias que elas compartilharam, revisitando as memórias. Eu recomeçava a gravar e dávamos continuidade à entrevista, em clima de descontração e confiança.

Logo, percebi que, também no GAMI, os espaços de sociabilidade seriam um dos pontos de aproximação com mulheres lésbicas, já que a promoção de atividades culturais e festivas eram uma das estratégias de atuação da ONG. Logo, o espaço de sociabilidade se constituiu como uma das instâncias da pesquisa, possibilitando ampliar os contatos com mulheres lésbicas e bissexuais e com a equipe do GAMI. Todavia, neste caso, as atividades de lazer estavam inseridas no contexto da atuação política do grupo, funcionando como estratégia de contato e diálogo com o público. O GAMI aborda assuntos institucionais e temas da militância nas festas, entre um show e outro, através de diálogos interativos que não cortam o clima da festa. No *réveillon*, a coordenadora disse: “Existe o compromisso do GAMI, com uma vida sem violência para as mulheres. Estamos de portas abertas para todas vocês, todos os dias”. E divulgou o projeto de arrecadação da nota fiscal para a compra da sede própria, pedindo a contribuição de todas.

Sobre a estratégia das festas, quando a coordenadora disse “trabalhamos como o alternativo porque o convencional não nos contempla”, ela estava se referindo à estratégia de festas para a aproximação com mulheres lésbicas e sexuais. O grupo tem seu foco de atuação com mulheres lésbicas de camadas de baixa renda, sendo esses marcadores que aglutinam as mulheres, independente da idade, raça, religião, ocupação ou outras vivências de suas vidas.

Fazer a aproximação com o GAMI e com as mulheres lésbicas através das festas e por um período prolongado de um ano permitiu a aproximação com as mesmas através dos seus

modos de vida próprios, o mergulho nas suas experiências, assim como o distanciamento do discurso militante de organizações de lésbicas, de grupos de mulheres ou feministas, próprios de organizações como o GAMI.

Convivi com elas não como militante, pois a grande maioria delas não sabia que eu havia exercitado a militância no movimento feminista durante muitos anos consecutivos. Também não sabiam que eu estava exercendo a função de gestora pública, em instância que executa políticas públicas para mulheres, LGBTs e população negra na Paraíba. Então, me reconheciam como uma pesquisadora, “uma mulher que estava fazendo um curso na universidade e vivia com um caderno na mão”. A coordenação do GAMI conhecia minhas inserções no movimento e o cargo de gestora pública, mas este fato não interferiu na minha relação como pesquisadora estabelecida com elas.

Os espaços de sociabilidade e lazer têm se apresentado como campos de pesquisa profícuos e reveladores, como demonstraram vários estudos (NOGUEIRA, 2010; LACOMBE, 2009; MEINERZ, 2008; PERUCCHI, 2001), a despeito de que não sejam os único lugares para encontrar lésbicas, como demonstraram outros estudos (FACCHINI, 2008). Importante considerar que estes se efetivam como porta de entrada ao universo de lésbicas e bissexuais, socialmente interdito, já que são abertos a frequentadoras mulheres, sobretudo quando estas compartilham da mesma experiência afetiva sexual. Nesses espaços, as mulheres podem expressar a afetividade e sua sexualidade, exercitar códigos de conquista e sedução, além da liberdade de expor expressões de gênero diferentes daquelas socialmente incentivadas pela ordem binária dos gêneros, como por exemplo, o uso de roupas masculinas.

Acessar esses espaços, o jeito de vestir, os comportamentos e estratégias significa apreender a produção de sentidos a respeito da vivência afetivo-sexual entre mulheres. Sobre os espaços de sociabilidade de mulheres que gostam de mulheres, Regina Facchini (2008) destaca “a performance das frequentadoras: corpo, corte de cabelo, roupas, gestual, evidenciando uma multiplicidade de subjetividades e de espaços na cidade”.

Neste aspecto, a dimensão da classe social marca diferenças importantes entre as lésbicas, recortando os espaços de acordo com o poder econômico e sua condição social. Este recorte diferencia o acesso a bens e serviços, assim como as preferências por músicas, roupas, tipo de comida, de lazer etc. No discurso das coordenadoras do GAMI, elas explicitam as diferenças entre as lésbicas que se encontram na Zona Norte e as que frequentam a zona Sul de Natal, região com população de maior poder aquisitivo. Revelam também que estes grupos não se misturam e não frequentam os mesmos lugares.

No entanto, sobre as performances de gênero em mulheres lésbicas e bissexuais, a observação empírica e os estudos já realizados (NOGUEIRA, 2010; LACOMBE, 2009; MEINERZ, 2008; FACCHINI, 2008; PERUCCHI, 2001) permitem constatar que lugares de encontro de lésbicas populares ou de classes mais abastadas são marcados pela variação entre as performances de mulheres masculinizadas e ditas femininas.

A discussão sobre os espaços de sociabilidade lésbica nos translada aos guetos de gays e lésbicas, existentes em áreas urbanas no mundo ocidental. Os guetos são estratégias territoriais de resistência de subalternos (SPIVAK, 2010) aos grupos dominantes e refletem a ocupação, deliberada ou não, e a organização espacial urbana de grupos situados em posição subalterna.

Segundo Juliana Perucchi (2001), os guetos lésbicos são considerados espaços de proteção e liberdade, transcendendo a função de lazer e entretenimento onde as mulheres têm liberdade de agir de acordo com seus desejos e expectativas. Geralmente, nesses lugares, circulam vivências homoeróticas com diferentes possibilidades de arranjos que entrecruzam as diversas identidades de gênero. “O sentimento que estas mulheres estabelecem com o gueto, posteriormente à constatação de seu desejo afetivo-sexual, de sua atração por mulheres, é descrito como muito próximo daquela proteção, da liberdade e do conforto, associados ao espaço da casa” (PERUCCHI, 2001, p. 7).

Todavia, a existência do gueto, em si, denota a limitação do trânsito e da expressão livre em qualquer lugar, mas representa a possibilidade de liberdade de modos de vida discriminados e socialmente rechaçados. Mais ainda, estes modos de vida encontram condições de legitimação das práticas instituídas entre pares em ambientes que podem ficar à vontade. Assim, o gueto assume também a conotação de resistência.

Enfim, havia encontrado um porto para abrigar a pesquisa e foi exatamente nas festas que iniciei a aproximação com o público do GAMI e desenvolvi a observação participante da pesquisa, acompanhando a programação política cultural no ano de 2012/2013 e o calendário de festas, iniciado em janeiro de 2012, com a festa de *réveillon*. Durante o ano, participei e observei seis grandes eventos: o bloco de rua ‘Sem preconceito eu vou’, o baile de carnaval, o arrasta pé junino (resgate de tradição) e a festa da visibilidade lésbica e, ainda, o *réveillon*. Em 2013, participei do o *réveillon* e do o bloco.

As mulheres da coordenação e voluntárias mais atuantes sabiam que eu estava fazendo uma pesquisa acadêmica em um curso de pós-graduação. Diversas vezes, registrei o interesse das coordenadoras do GAMI pela pesquisa através do empenho em colaborar, contando histórias, me apresentando parceiras do grupo, sugerindo mulheres que eu deveria conhecer e

entrevistar, comunicando de fatos que julgavam ser úteis para a pesquisa, compartilhando informações sobre a vida afetiva das lésbicas mais próximas ao grupo, em tom de sigilo. Quando eu trazia o assunto da pesquisa e como elas poderiam colaborar comigo, sempre interagiam, apresentando possibilidades.

Sobre a identidade sexual, de início, pareciam saber ou pressupor que eu compartilhava com elas os mesmos códigos. Na maioria das festas, fui acompanhada de minha parceira. Já havia avaliado antecipadamente quais as repercussões dessa variável para a pesquisa e constatado que seria favorável para me colocar junto às pesquisadas. Todavia, esta condição de acompanhada só se daria nas atividades de sociabilidade, em que mulheres compartilham de forma livre o espaço de lazer e sedução, sendo que, nas atividades de formação ou nas entrevistas, eu estaria desacompanhada, de modo a preservar o sigilo, estabelecer a relação de confiança e afirmar a minha posição de pesquisadora. Algumas vezes, fui indagada sobre a minha conjugalidade.

Como adotei o uso do caderno de campo para preservar o registro das informações, este foi um companheiro visível nos diversos espaços que frequentei: festas, praia, sede do GAMI, reuniões, conversas informais, casas de mulheres, rua, carro. Eu estava sempre anotando impressões e dados durante as atividades, na preparação, nas conversas e também nas festas, o que suscitou muitas brincadeiras no grupo. O caderno passou a ser um personagem importante entre nós, configurando-se como um elemento de cumplicidade com a pesquisa. Ganhei um caderno do Veio, interlocutora e assistente da pesquisa, que me disse que elas tinham tantas histórias que não caberiam em um único caderno que eu estava usando. A atitude de me presentear com um caderno simbolizou seu engajamento no projeto de pesquisa, sua visão da pesquisa e a percepção sobre a amplitude das experiências. Muitas vezes, estávamos conversando na casa e elas começavam a relatar alguma atividade do GAMI ou contar algo sobre alguma lésbica e, de repente, alguém dizia para eu ir buscar o “caderno” para anotar, se não iria perder.

Sempre ouvia algum comentário sobre a participação do caderno na festa (!) ou como eu conseguia escrever tanto durante uma festa, aquilo parecia inconcebível. Fui reconhecida por participantes dos eventos como a ‘moça do caderno’. Fazer anotações em caderno de campo era estranho àquelas mulheres, que compunham o “mundo nativo”, pertencente a camadas de baixa renda, com baixa escolaridade. Parodiando Geertz (1997, p. 86), sobre o uso do termo nativo, “devo logo dizer, usei no sentido estrito do termo”, pois o estudo adota a perspectiva crítica quanto ao colonialismo e a subalternidade dos sujeitos localizados fora do centro ocidental de poder e de produção de conhecimento (SPIVAK, 2010).

Em Natal, a posição de investigadora *insider* (COLLINS, 1986) colaborou com a aproximação do grupo, configurando um alto grau de aceitação da pesquisa e da minha participação pelas integrantes. O fato de ser nordestina, de estado vizinho ao Rio Grande do Norte, com proximidade regional em relação a culinária, música, linguagem e outros códigos culturais, também pode ter colaborado para a proximidade com as interlocutoras. A aceitação também foi facilitada pela metodologia adotada pelo estudo. O processo de identificação e estranhamento com o público pesquisado passou, sobretudo, pelas dimensões da identidade sexual e da classe, respectivamente, como pertencimentos sociais. Sobre a minha cor, se referiam a mim como alguém que compartilhava da negritude presente no grupo, corroborando com a minha auto-identificação de não branca.

Sobre as diferenças entre pesquisadora e interlocutoras, chamou-me a atenção um aspecto da comunicação e da forma de abordagem. Em geral, as interlocutoras costumavam falar de forma direta, com frases curtas e não explicativas, sem rodeios. O tom era incisivo com o verbo flexionado no imperativo. Inicialmente, esta abordagem me causou estranhamento, levando algum tempo para que assimilasse aquela forma. Certo dia, caminhava a pé para comprar camarão no contorno na entrada da Redinha, quando encontrei duas mulheres de moto, que frequentavam as festas e já me conheciam. Elas me disseram que era longe e uma delas desceu da moto para que a outra fosse comigo, quando agradei a gentileza, dizendo que ia a pé. Ela retrucou com um tom incisivo que eu subisse na moto. Aceitei a carona, refletindo que não deveria recusar a gentileza.

Em relação ao GAMI, encontrava-me em situação de *insider* pela identificação com a identidade sexual, pelo ativismo político e pelo fato de ser uma pesquisadora interessada em pesquisas com lésbicas. A aceitação também se embasou no fato de que o grupo valoriza a relação entre o movimento social e a academia a partir da compreensão da contribuição de pesquisas para promoção da visibilidade da posição de mulheres lésbicas na sociedade, objetivo da ação política do mesmo. Esta posição das coordenadoras do grupo contraria algumas resistências no movimento social em relação à academia, que se revela na tensão entre academia e movimentos sociais sobre a produção do saber e a articulação deste com o poder. As coordenadoras do grupo não negaram convites para apresentar o trabalho do GAMI e da Liga Brasileira de Lésbicas (LBL) ou debater temas relacionados.

A minha relação se constituiu de forma diferenciada com as coordenadoras do GAMI, por alguns motivos como a proximidade maior no campo, as afinidades com o ativismo feminista e com a LBL. Todavia, a cada festa de que participava, ia me tornando mais conhecida de outras lésbicas, frequentadoras assíduas das festas. Em alguns momentos, fui

abordada por frequentadoras, que queriam conversar, saber quem eu era, iniciar um assunto com nuances de sedução.

Em certa medida, a sedução esteve presente no campo de forma sutil e em poucas situações de modo explícito; também identifiquei o ciúme de algumas companheiras das interlocutoras com a minha presença, pela proximidade e intimidade estabelecida entre interlocutoras e pesquisadora. Este fato foi observado em outras pesquisas com mulheres que desejam outras mulheres ou em estudos sobre sexualidade. Segundo Nádia Meinerz (2007, p. 146), “[...] o fato de conversar sobre questões que envolvam sexualidade é avaliado pelas informantes como trazendo implícita uma razão sexual”, configurando, desta forma, uma potencialidade de parceria sexual.

O fato da pesquisa se desenvolver em ambientes de encontro e lazer de mulheres que gostam de mulheres, com música, dança e cerveja, favorece o clima de sedução, pressupondo que a presença da pesquisadora naquele lugar tem uma razão sexual, como afirma Nadia Meinerz (2007). Nesta mesma direção, o interesse da pesquisadora pela vida das interlocutoras, o olhar que observa, a presença constante, a busca de proximidade e intimidade, a nuance de mistério que envolve a pesquisadora, podem ser lidas como clima de sedução.

Algumas vezes, fui abordada em festas com um assunto fortuito, do tipo “acho que já lhe conheço” ou “você parece com alguém que foi muito especial para mim” ou para oferecer-me uma cerveja. Numa festa, uma moça com quem eu já havia conversado, pois fazia parte das relações de uma das minhas interlocutoras, me trouxe uma cerveja, exatamente, no momento em que minha parceira levantou. Este fato explicitava a minha identidade sexual assim como a conjugalidade, provavelmente, limitando as atitudes de sedução. Todavia, não foi suficiente para apagá-las do campo, aparecendo também no momento das entrevistas, em que estive sozinha, com mais conhecimento do território e das relações. Então, Castanho me disse:

Eu vi você naquele dia lá... eu tenho o seu rosto gravado na minha mente, assim que eu lhe vi aqui eu reconheci. E tenho o rosto de outra pessoa que tava ao seu lado. Essa pessoa é o que? Eu lembro que eu vi. Tava observando assim muito o movimento. O que mais me chamou atenção foi na hora que Goretti Gomes registrou a presença de vocês. Aí, foi que eu fiquei observando mesmo (CASTANHO).

Pude constatar que a minha presença havia sido registrada desde as primeiras incursões o campo. Importante destacar que o interesse e a proximidade também são motivados pela curiosidade das interlocutoras em relação à pesquisadora, a movimentação no

campo de pesquisa e o real interesse nas suas vidas, sendo destacado, por elas, o fato de eu usar caderno e lápis em festas.

O jogo de sedução com a pesquisadora esteve presente também com abordagem direta: “eu vou dar uma piscadinha para você, tá?” ou com abordagens mais diretas. Esta situação se tornou desafiadora no sentido de encontrar a medida de colocar o limite na sedução e prosseguir com a interlocução de forma aprofundada ou de colocar o limite na minha aproximação. Na estratégia da pesquisa, decidi não tomar bebidas alcoólicas nas atividades de observação participante, como forma de estabelecer o limite entre a pesquisadora e interlocutoras, também no sentido da sedução.

Também pude identificar situações em que as parceiras fitinhas de interlocutoras bofes demonstraram nuances de ciúme ou de manter o controle sobre uma determinada situação em que as funções atribuídas ao feminino estavam em evidência, como cozinhar. Assim, fui convidada a me retirar da cozinha no preparo do almoço, pela mulher fitinha de uma bofe que era interlocutora da pesquisa, com a assertiva de que naquela cozinha quem mandava era ela. Ao aceitar a orientação, fui acolhida e gentilmente recebida por elas.

Tinha sentido resistência da companheira de uma bofe da turma das mais velhas para que eu entrevistasse sua mulher, apresentando inúmeras dificuldades para marcar a entrevista. Ela era uma mulher fitinha, que não tinha sido daquela turma. Logo, entendi que ela seria o contato privilegiado para conseguir a entrevista e a convidei para ser entrevistada, mesmo sem estar no perfil definido, mas seria uma forma de inseri-la no ‘meu interesse’ e driblar o suposto embaraço da fitinha. Não consegui ter nenhum contato só com a bofe, sempre intermediado pela presença de sua parceira. Pressupus que sua mulher, ao me identificar como fitinha, não pertencente à turma, preferiu que a entrevista não acontecesse. Disse-me que a entrevista seria com as duas porque a bofe não conseguiria fazer só. Efetivamente, fui ao ponto marcado para a entrevista e elas não compareceram por duas vezes.

Nessas situações, ficava evidente o olhar que tinham sobre a minha performance de gênero, identificada como fitinha, sendo assim, possível de ser incluída no repertório do desejo de mulheres bofe, no par bofe-fitinha, como será analisado no Capítulo 5.

Em todas as festas, a coordenadora geral do GAMI, Goretti Gomes registrou a minha presença publicamente e agradeceu a participação na festa, sem mencionar a pesquisa. Tratava-me como uma parceira da organização de João Pessoa. Minha posição híbrida, com inserções variadas, provocava os diferentes tratamentos pela coordenação do GAMI, ora parceira, ora pesquisadora, ou gestora. Ao me identificar como parceira, a coordenadora me incluía na organização e no grupo do GAMI, conferindo um lugar de participação. Esta

participação ratificada pela coordenação qualificou a observação participante e colaborou para o acesso às entrevistadas e para a construção de uma relação de confiança.

As indagações das coordenadoras do GAMI sobre as perguntas da pesquisa, influenciaram o meu olhar e me fizeram ficar atenta ao que emergia nos primeiros contatos com o campo, durante o período de observação²⁴. Evidentemente, muitos aspectos emergiram, dentre eles, as diferentes performances de gênero entre as participantes das festas. Dessa forma, delineei o objeto de estudo em busca de conhecer as diferentes configurações do masculino e do feminino exercitadas pelas mulheres lésbicas e bissexuais, em interface com a identidade sexual, considerando a presença de um contexto interseccionado por marcadores sociais de raça, geração, regionalidade e classe social.

3.5 O GAMI: AÇÕES E ESTRATÉGIAS

O Grupo Afirmativo de Mulheres Independentes (GAMI) é uma organização não governamental (ONG) que se define como “entidade de expressão política e feminista de lésbicas e bissexuais do Rio Grande do Norte (RN)”, com definição política, visão estratégica, planejamento de ações e abordagem metodológica em consonância com o público com que trabalha. Atua independente de partidos políticos e de outras entidades e não recebe financiamento de órgãos governamentais. Acessa recursos de agências da cooperação internacional que apóiam organizações não governamentais a partir da apresentação de projetos. Suas integrantes não recebem salários para desenvolver o trabalho, apenas ajuda de custo por atividade.

O GAMI, como organização social que agrega lésbicas de camadas de baixa renda com performances variadas, entre elas lésbicas masculinas, não se define como um grupo *queer*, e sim como uma organização lésbica feminista, filiada a redes de lésbicas e feministas. Entretanto, no campo foi possível identificar nuances da estratégia *queer* na sociabilidade das mulheres, nos comportamentos e no estilo de vida, individualmente e em atividades realizadas pelo grupo. A presença majoritária de mulheres masculinas entre as frequentadoras das atividades do GAMI demonstra o questionamento à categorização fixa do que seja masculino e feminino.

Universo de atuação do GAMI é amplo, com público diversificado e um repertório de estratégias políticas que o fazem alcançar os resultados esperados. Grande parte do público

²⁴ Segundo Schwade (1992, p. 46), “os ‘nativos’ também decidem o que devemos ouvir e observar” e, acrescentaria, por onde devemos ir.

mantém contato com a organização nas festas e atividade culturais. Dessa forma, não atuam como militantes diretas da organização e estabelecem vínculos diferenciados com a mesma. A organização logrou êxito de desenvolver formas variadas para contatar e manter o público, dialogando com as características, diversidade e expectativas das lésbicas da Zona Norte. Dessa forma, atividades como festas, torneios de futebol, aulas de costura agregam um público que não participa de seminários, debates, atos públicos e outras metodologias mais diretamente relacionadas ao ativismo.

O grupo foi fundado em 29 de agosto de 2003, a partir da motivação de lésbicas que atuavam no Grupo *Habeas Corpus* Potiguar (GHAP), grupo misto com atuação majoritária de cerca de 90% de gays e travestis. Elas buscavam mais espaço para discutir as questões de mulheres lésbicas e bissexuais e mais poder de decisão, argumentando que como era minoria, sempre perdiam na votação das propostas. Apesar do desconforto causado com os integrantes do GHAP, para quem a saída delas enfraqueceria o movimento LGBT, elas seguiram em frente na constituição de um grupo de mulheres lésbicas. A organização não é filiada à ABGLT²⁵ por discordância com a política da associação para mulheres lésbicas, que, na visão das coordenadoras do GAMI, não garante seu protagonismo e reproduz o androcentrismo no segmento LGBT. Com uma visão crítica sobre o sexismo em entidades do movimento LGBT, também se ausentaram do ativismo no Fórum Estadual de LBGTs do Rio Grande do Norte, por também priorizar ações para gays e travestis.

As precursoras do GAMI foram 12 mulheres, que já haviam acumulado experiência política na atuação no GHAP. O GAMI já surgiu com estatuto, dinâmica de funcionamento definida e ações sistemáticas. A partir da identificação com a perspectiva feminista, de visibilidade de lésbicas e bissexuais e da crítica ao racismo, a ONG se associou a articulações feministas como: Liga Brasileira de Lésbicas (LBL), ao Fórum de Mulheres do Rio Grande do Norte, ao Coletivo Nacional de Mulheres Negras (Candaces) e à Articulação de Mulheres Brasileiras (AMB).

As ações desenvolvidas pelo GAMI²⁶ são dirigidas para a garantia da cidadania e identidade lésbica; visibilidade lésbica; formação política feminista; inclusão social na cultura

²⁵ Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (ABGLT) é uma rede nacional, com 286 organizações filiadas de todo o Brasil, criada em 1995, com objetivo de promover a cidadania e os direitos humanos de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais, se opondo a qualquer forma de discriminação, coerção e violência devido às orientações sexuais e identidades de gênero (site <http://www.abglt.org.br>). A diretoria atual da ABGLT tem um gay na presidência, uma travesti na vice-presidência e uma lésbica na secretaria e nunca teve uma lésbica ou travesti à frente de sua presidência.

²⁶ Todos esses dados foram extraídos dos estandartes expostos nas atividades culturais que apresentam as ações e prestam conta das atividades desenvolvidas no ano, de entrevistas com as coordenadoras e de cartilha institucional.

através da promoção de artistas lésbicas; educação inclusiva, não racista, não sexista e não lesbofóbica; formação profissional para autonomia da mulher e geração de renda através da Escolinha de Costura Industrial; visibilidade da mulher no esporte através da Escolinha de Futebol Feminino para jovens; saúde da mulher lésbica e bissexual.

A formação política feminista inclui a participação em seminários, oficinas, encontros, conferências, caminhadas, marchas da agenda feminista e lésbica. Participação em conferências, conselhos de direitos e ações dirigidas ao legislativo municipal, visando à construção de políticas públicas para mulheres e o controle social.

O grupo também realiza oficinas em escolas municipais e estaduais na perspectiva “Respeito à diversidade também se aprende na escola”, além de oficinas e capacitações para profissionais de equipes de saúde para o atendimento às mulheres lésbicas. Manteve parceria com a Sociedade Civil Bem Estar Familiar (BENFAM) para o atendimento a mulheres lésbicas encaminhadas pelo grupo. O enfrentamento a todas as formas de violência contra as mulheres também é colocada na pauta da instituição com a participação em atos públicos, caminhadas e debates na agenda feminista. Nas atividades culturais da organização, os temas são incluídos pela apresentadora em mensagens durante as apresentações artísticas, com ênfase no enfrentamento à violência contra as mulheres.

O GAMI ocupa espaços de representação política local e nacional. Goreti Gomes foi conselheira do Conselho Nacional de Direitos da Mulher (CNDM). Demonstram capacidade de reunir apoios para o trabalho, estabelecendo relações contínuas de parcerias e de trabalho voluntário.

A ex-vereadora Sargento Regina, filiada ao Partido Democrático Trabalhista (PDT), policial militar e lésbica, foi parceira do GAMI no seu mandato entre os anos 2009/2012. A vereadora integrou a Frente Parlamentar de Combate ao Preconceito e à Discriminação da Câmara Municipal de Natal. No seu mandato, a vereadora realizou ações para a promoção da diversidade sexual, como instituir o Dia 29 de Agosto como Dia Municipal da Visibilidade Lésbica de Natal, através da Lei No 5.974²⁷; sessão especial em homenagem aos dez anos da LBL; discutir a criação do Conselho Municipal LGBT; sessão solene pela criação da secretaria da diversidade do PDT; sessão solene em alusão à luta do movimento LGBT e homenagem a 11 personalidades importantes para a luta LGBT na cidade de Natal. No site da vereadora, estava registrada a sua participação no show da Visibilidade Lésbica do GAMI, por ocasião do 29 de agosto – Dia da Visibilidade Lésbica – de 2012. “O evento teve como objetivo formar novas lideranças e o fortalecimento de ativistas lésbicas e feministas do

²⁷ Lei sancionada pela prefeita Mircala de Souza, em 2009.

Nordeste e aprofundar o debate e o conhecimento sobre lesbianidade e formação feminista” (REGINA, 2012, *online*). Em todas as festas que aconteceram no ano de 2012, Sargento Regina esteve presente, assim como nas ruas da Redinha, no Bloco Sem preconceito eu vou. Nas eleições de 2012, a vereadora contou com o apoio de integrantes do GAMI para a sua campanha eleitoral, porém não logrou a reeleição, fato lamentado por várias integrantes.

Uma das principais metas é conseguir a sede própria do grupo e, para concretizá-la, estão acessando o projeto Cidadão Nota 10, da Prefeitura de Natal, que possibilita trocar notas fiscais por pontos que poderão permutar por um terreno para construção da sede própria. Para isto, fazem a campanha Cidadã Nota 10 para arrecadação de cupons fiscais com suas afiliadas e colaboradoras e alimentam um sistema que pontua gradualmente. O projeto movimenta a sede do GAMI, que conta com uma digitadora(or) voluntária(o) por turno para inserir os dados das notas fiscais no sistema.

A sede é aberta todos os dias para atender o público, em sua maioria de lésbicas e bissexuais, e receber os cupons fiscais. A arrecadação de cupons fiscais é uma forma de manter contato com muitas lésbicas, quando aproveitam para fazer divulgação dos seus eventos; também assim ficam sabendo da agenda cultural que integra a programação lésbica da cidade. Desta forma, a coordenação mantém um fluxo de movimentação constante com o público de mulheres lésbicas e bissexuais da cidade, sobretudo, da Zona Norte. Através de seus contatos, as integrantes arrecadam cupons fiscais em supermercados e postos de gasolina.

O GAMI também participa de campanhas sociais para doação de donativos a organizações filantrópicas²⁸. A arrecadação é feita através da portaria das festas, cuja entrada é a doação de alguma mercadoria que varia de acordo com a necessidade, podendo ser leite ou brinquedos para crianças em orfanatos ou doentes, assim como kits de higiene pessoal para doação a asilos. Chegam a receber 200 brinquedos, 300 pacotes de leite ou 150 kits de higiene pessoal nas festas. Algumas vezes, fazem campanhas de solidariedade para ajudar a saúde de alguma participante ou que integra a rede de relações das mulheres que integram o grupo.

Dessa forma, o GAMI tornou-se um espaço acolhedor para reunir lésbicas e bissexuais, com características que extrapolam os guetos, na medida em que o grupo atua politicamente pela visibilidade de lésbicas, ocupando espaços de representação. A pauta da visibilidade não é assumida por todas aquelas que participam de suas atividades, encontrando-se formas variadas de enunciação das relações, com distinções dos níveis de visibilidade e da forma como o fazem. Entretanto, todas as interlocutoras declararam abertamente o desejo e a

²⁸ A organização faz doações para entidades como Lar da Vovozinha, Orfanato Lírio do Vale, Casa do Bem.

relação afetivo-sexual com mulheres, nomeando-se de formas distintas, o que será discutido no Capítulo 5.

O trabalho do GAMI prima pela diversificação das estratégias metodológicas, que se tornou eficaz para aglutinação de mulheres lésbicas e bissexuais, de camada de baixa renda, de idades e cores variadas. Por isto, atividades de formação política, eventos culturais, ações filantrópicas, cursos profissionalizantes, formação no esporte, campanhas sociais, somadas a uma estratégia de comunicação dirigida ao público, agregam mulheres com o perfil pretendido pelo grupo. Elaine Moura (2008), que pesquisou a organização política de lésbicas na cidade de Natal, refere a credibilidade do GAMI perante a sociedade e o público com o qual trabalha, atribuindo isto à seriedade do trabalho realizado. A seguir, discorrei sobre as principais ações e estratégias do GAMI que se destacaram por alcançar êxito e aglutinar mulheres lésbicas e bissexuais da Zona Norte de Natal.

3.5.1 As atividades culturais: festas, baile e carnaval - a turma e a rua

As festas do GAMI reúnem de 300 a 600 mulheres de camadas urbanas de baixa renda, predominantemente, da Zona Norte de Natal. Geralmente, acontecem no mesmo clube na praia da Redinha, cuja proprietária é parceira da organização²⁹. As festas contam com a participação de cantoras que participaram do projeto, “Mulheres que cantam e encantam mulheres”, tornando-se parceiras do GAMI. O projeto teve o objetivo de incentivar e visibilizar a produção cultural de mulheres de Natal, realizando a indicação das artistas para eventos do calendário cultural da cidade.

Artistas como Fátima Aguiar, Neide Lis, Nevinha Bandeira, Rodolfo Amaral, Edja Alves, Artemísia, Mariângela Marsicano, entre outras, cantam nas festas e contam com um público cativo de mulheres lésbicas e bissexuais, as quais prestigiam as cantoras e as festas da organização, sendo que as cantoras valorizam as festas e vice-versa. A maior parte delas canta um repertório de músicas bregas, românticas, sertanejo, forró, *axé music* e versátil; poucas cantam MPB, com músicas de Cássia Eller, Maria Betânia, Ana Carolina, entre outras artistas, geralmente, prestigiadas por mulheres lésbicas e bissexuais em vários contextos. Conforme, relatei em meu diário de campo: Depois do território, a música foi o que mais marcou para

²⁹ A dona do bar vende as bebidas e comida. O GAMI cobra uma entrada com preços módicos, e geralmente, entrega uma camisa estilizada, que, na festa do carnaval, foi um abadá, e mais um petisco, tipo caldo de carne ou arroz de leite. Os brindes dependem dos apoios conseguidos para subsidiar a festa. Em algumas festas, a entrada é condicionada à doação de alimentos não perecíveis, que são cedidos para orfanato, asilo ou para pessoas doentes, integrando as ações de entrega doativos da organização.

mim o modo de vida daquelas lésbicas de camada de baixa renda, na dobradinha com a cerveja. Chamou a atenção a forma como curtem o repertório, cantam junto, interpretam a música com gestos, dançam coladinho umas com as outras. Certamente, as músicas estarão associadas a elas em um arquivo musical na minha memória. Muitas músicas revelam o lado romântico das participantes das festas, trazendo a alegria do amor e da paixão e a dor da perda do amor, como a música abaixo. Quando Fátima Aguiar cantou o sucesso “Quem é”, conhecido na voz de Silvinho e de Agnaldo Timóteo, grande parte do público foi para o *dancing*. A moçada vibrou, cantou e repetia em alto som o refrão “viver sem ela, será o meu fim”. Fátima Aguiar desceu do palco e cantou com o público no meio das mesas. As mulheres foram ao delírio, pelas expressões do rosto de cada uma, pela força com que entoavam o refrão, imagino que cada uma delas trazia a imagem de uma mulher que já amou algum dia, quiçá, ainda ama. “Quem é? Que não sofre por alguém/ Quem é? Que não chora uma lágrima sentida/ Quem é? Que não tem um grande amor/Quem é? Que não chora uma grande dor/ Deus meu Deus! Tenha piedade de mim/ Faça com que ela volte/ Viver sem ela será o meu fim!” (LIMA; LOPES, 1962).

Minha chegada para acompanhar as festas dava-se no dia anterior para observar e participar dos preparativos feitos pela coordenação que, geralmente, já estava reunida na praia. O GAMI tinha uma sede institucional no centro de Natal³⁰, todavia, a casa de duas coordenadoras funcionava como uma espécie de sede social na Redinha, onde se juntavam para preparar as atividades festivas e para o lazer de algumas participantes. Em cada festa, se reuniam no dia anterior para preparar a decoração, fazer alguma comida que seria distribuída como cortesia, acertar os últimos detalhes operacionais, revisar os acordos estabelecidos enquanto tomam uma cerveja (a comida sempre presente!). Fui calorosamente recebida neste grupo, ficando também hospedada na casa e participando das conversas, brincadeiras, oficinas de decoração, preparação das comidas.

É notória a organização interna do grupo, balizado pelo método que desenvolveram para realizar as atividades, cujas etapas são planejadas com antecedência e seguem rotinas e acordos pré-estabelecidos. A logística é toda definida, a divisão de tarefas estabelecida, o roteiro de apresentações, o horário do término. As festas têm horário para começar e acabar (das 14hs às 21hs), devido à preocupação com o retorno e a segurança das mulheres que voltam de ônibus para suas casas. Segundo a coordenação, “é uma forma de estabelecer a

³⁰ Atualmente, o GAMI tem sede na praia da Redinha, após o arrombamento da sede anterior, no centro da cidade, que levou grande parte dos aparelhos elétricos e eletrônicos, materiais esportivos, utensílios, entre outros bens, deixando-as desprovidas dos bens adquiridos ao longo de dez anos de existência. Os computadores também foram furtados e, com eles, todas as informações do grupo.

disciplina, a ordem e evitar problemas”. Ao final de cada programação, a coordenadora lembra o cuidado no retorno, pedindo que as mulheres se dirijam aos pontos de ônibus em grupo e não se exponham sozinhas em lugares escuros. Também alerta para o cuidado com as que se excederam na bebida alcoólica, pedindo que as amigas não as deixem sozinhas.

A mobilização para a festa é feita através de serviços de mensagens de celular (*short messenger service* – SMS), convites por e-mail, através de redes sociais como Facebook e Orkut, e no corpo a corpo. As organizações parceiras e parceiros institucionais recebem a programação anual por e-mail. Desde o início do GAMI, foi feito um cadastro de mulheres que participam de cada atividade. A principal forma de divulgação das atividades e mobilização do público é através do envio de serviço de mensagens de celular (SMS ou torpedos). Em 2006, tinham em seu cadastro 235 lésbicas e bissexuais. Em 2012, contavam com um cadastro com 1.113 nomes de lésbicas e bissexuais. Para divulgação das atividades, têm cerca de 820 números de celular da operadora OI, 162 da operadora Claro e 120 da TIM, a grande maioria de Natal. A cada evento, elas cadastram novos números de celular para contato. Antes das atividades, as integrantes do GAMI enviam torpedos para os números, mobilizando o público. Estas mensagens são enviadas pelos créditos de celular das que dispõem de pacotes promocionais, tipo bônus, para envio de mensagens ou pelo serviço de envio de torpedo pela internet.

O GAMI realizou o Show Político Cultural da Visibilidade Lésbica de Natal no Teatro Municipal Alberto Maranhão, em 2010, para gravar o DVD do Projeto “Mulheres que cantam e encantam mulheres”, com cantoras que participaram desta ação. O show contou com público de 600 pessoas. A estratégia para garantir o público e financiar o evento foi a venda antecipada de 500 ingressos, restando 150 para a bilheteria. A coordenadora relatou que as mulheres (público do GAMI) se arrumaram, chegaram cedo e sentaram nas primeiras filas. Estavam excitadas, pois além da gravação do DVD ao vivo, estavam no Teatro Municipal, local de difícil acesso social e, geralmente, não incluído no repertório de lazer daquele estrato social.

Uma das coordenadoras do GAMI relatou o entusiasmo das mulheres (da Zona Norte) para ir ao Teatro Municipal, este localizado no centro da cidade. Elas perguntavam com que roupa deveriam ir, demonstrando preocupação com a vestimenta. A coordenadora disse: “lésbica de periferia não costuma se arrumar, algumas só andam de bermuda, não vestem calça comprida”. Ela se referia, sobretudo, às lésbicas masculinizadas, todavia, as lésbicas mais femininas também priorizam os shorts como vestimenta, com a diferença que usam saias e vestidos.

Durante o mês em que fiquei instalada na Redinha, em janeiro de 2013, para fazer as entrevistas, aconteceu o show de Rodolfo Amaral³¹, com Ângela Rô Rô, no Teatro Guararapes, em projeto que reunia um talento local e uma artista convidada de renome nacional. Foi um momento muito agradável e de excitação entre elas, quando mulheres que frequentam as festas do GAMI foram para o show, assim como toda a coordenação. Mais uma vez, em um refinado teatro, localizado em *shopping center* da cidade.

Pude acompanhar as perguntas “com que roupa eu vou”, entre elas. Teve quem comprou roupa nova e aconteceu de umas mulheres não irem ao show porque consideraram não ter a roupa adequada para ir ao teatro no shopping. O show foi um reencontro de mulheres lésbicas bissexuais de várias gerações e a participação especial de Glorinha Oliveira³², artista local da velha guarda, contribuiu para a confluência de mulheres lésbicas mais velhas. Gays também compareceram ao show. A configuração predominante do público que prestigiou o show pode ser atribuída ao perfil fora do armário dos dois talentos; sendo Rodolfo Amaral reconhecido gay no contexto local e Ângela Rô Rô, que se anunciou lésbica desde o início de sua carreira artística, na década de 1980, angariando um público de lésbicas e bissexuais para o seu fã clube em todo o país. No diário de campo, registrei: A etnografia tem possibilidades infinitas, como aproveitar aquilo que não foi previsto, mas aconteceu exatamente quando eu estava lá. Assim, pude ver e ouvir o teatro, com todas as cadeiras ocupadas, cantar junto com Ângela Rô Rô “Amor, meu grande amor”, sucesso gravado e regravado pela cantora. As vozes, uníssonas em melodia, eram, vez por outras, atravessadas pelos gritos de “gostosa”, “linda” das fãs mais exaltadas. A irreverente e subversiva Ângela Rô Rô não deixou sem comentário, convidando a fã para comparecer ao camarote após o show e levando a plateia ao delírio. E assim, seguiu cantando seus sucessos: “Fogueira”, “Tola foi você”, “Compasso”, “Só nos resta viver”, “Simples carinho”, para uma plateia animada, que curti as músicas e, provavelmente, as identificava como trilha de uma de suas experiências amorosas.

Outro fato que chamou a atenção foi uma briga entre mulheres em uma festa. No Arraiá do Gami, houve uma briga com socos e tapas e uma das mulheres ficou com a boca sangrando. A agressora foi retirada pelo segurança, mas a briga recomeçou e outra mulher

³¹ Rodolfo Amaral é a única voz masculina que participou do projeto *Mulheres que cantam e encantam mulheres*, tornando-se parceiro do GAMI. Esse era seu show de retorno depois de uma grave enfermidade que o afastou dos palcos por meses. O GAMI destinou a bilheteria de uma das festas para apoiá-lo no longo tratamento, em São Paulo,

³² Glorinha Oliveira cantava músicas românticas e seresta, dividindo palco com Ângela Maria, Cauby, Miltoninho, Ademilde Fonseca, entre outros. No rádio, foi locutora, fez rádio novela, programa de humor e o famoso “programa das Quintas Feiras”, em Natal década de 1950 e 1960.

agrediu a que já estava sangrando. O clima estava tenso e exaltado. No microfone, a mestre de cerimônia, Goretti Gomes, pedia calma e que as pessoas não se envolvessem com a confusão. E afirmou: “Não permitimos nenhum tipo de violência. Não permitimos violência contra mulher”. Os comentários das participantes da festa tentavam explicar o ocorrido, afirmando que um casal atacou o outro, e que esta prática é comum entre esses casais. Uma das mulheres relatou que: “elas são assim mesmo, sem noção, vão pra festa para fazer barraco”. As coordenadoras do GAMI disseram que o motivo de brigas, geralmente, é ciúme.

Eu já havia perguntado se aconteciam brigas durante as festas e elas relataram dois episódios e contaram a conduta estabelecida pelo GAMI. Quando acontece uma briga, a música para imediatamente e a coordenadora geral vai para a condução no microfone. A coordenação orienta que nenhuma das integrantes se aproxime da briga no momento da confusão. Geralmente, a abordagem das agressoras e agredidas é feita pelos seguranças da festa (um homem e uma mulher), que pedem para que a agressora se retire do recinto. A entrada fica vedada às agressoras em outras festas realizadas pelo grupo.

Constatei a compreensão dessa mensagem através de uma participante com o seguinte episódio durante o *réveillon* do ano seguinte. Ao terminar a apresentação de uma das cantoras, uma mulher perguntava em voz alta: “por que parou, se não teve briga?”. Com esta pergunta, revelava a compreensão da orientação do GAMI e, de forma matreira, a utilizava como argumento para alcançar o seu intento de continuar a festa, pois o único motivo para a música parar é briga no *dancing*.

Em outro episódio, “uma participante bateu na companheira dentro da festa”, disse uma das coordenadoras, fazendo referência ao jeito masculino da participante, que agredira a namorada e que voltou a frequentar as festas depois de um tempo de suspensão. Ela acrescentou sem que eu perguntasse: “Ela trabalha como “Pereirão”, fazendo alusão ao personagem da atriz Lília Cabral na novela *Fina Estampa*, da TV Globo. A personagem prestava serviços de reparos e consertos hidráulicos, elétricos, de obras, entre outros, ocupando área de trabalho considerada masculina. Todavia, na novela, Pereirão era heterossexual e, quando tirava o macacão, exercia performance feminina. Diferente da personagem, o Pereirão da festa era uma mulher masculina, que trabalhava na área da construção civil, com cerca de 35 anos, magra, branca, cabelos bem curtos, vestindo bermuda na altura dos joelhos, camiseta regata com estampa de empresa, calçava tênis sem meia, não usava nenhum adereço, como anel ou relógio. Várias vezes, tentei entrevistar “Pereirão”, sem êxito, pois a mesma estava trabalhando na construção civil fora de Natal durante a semana e,

nos fins de semana, bebia. Sua farra começava na sexta feira à noite e só terminava no domingo, de modo que havia sempre uma inviabilidade de encontrá-la.

3.5.2 Bloco de Carnaval: “Sem preconceito eu vou”

O bloco de carnaval do GAMI “Sem preconceito eu vou” sai no domingo de carnaval, na Praia da Redinha. O bloco concorreu ao edital lançado pela prefeitura de Natal, no ano de 2013, e foi contemplado com a categoria B, bloco de médio porte, captando R\$ 2.000,00 de apoio e o cachê dos músicos. As coordenadoras do GAMI negociaram com a organização do carnaval, vinculada à Secretaria Municipal de Cultura, para escolher o repertório musical a ser tocado pela banda, no sentido de evitar canções com letras que reproduzissem estereótipos sobre as mulheres e reforçassem a noção do feminino como objeto sexual. Logo cedo, parte das coordenadoras e integrantes do GAMI, saiu para fazer trabalho de prevenção das DST/Aids, com entrega de camisinhas e folhetos.

O ponto de concentração é a Praça do Cruzeiro, onde foliãs(ões) se concentram para a saída dos blocos. Na praça, existe um palco com a banda e um apresentador que faz a animação na saída dos blocos, cuja estrutura é fornecida pela prefeitura de Natal. O bloco “Sem preconceito eu vou” também se concentra no Cruzeiro e desfila pelas ruas da Redinha, pelo itinerário estabelecido, chegando até o clube, onde realiza um baile de carnaval.

Particpei do Bloco nos carnavais de 2012 e 2013, no segundo ano, foi especial porque já nos conhecíamos, sendo um momento de bastante interação, com um caráter de conclusão do campo para mim. No bloco, identifiquei frequentadoras das festas se divertindo. Também, havia quem estava trabalhando com a venda de bebidas, transportadas em isopor num carrinho de mão, por todo o percurso. O consumo de bebida alcoólica, sobretudo cerveja, é grande e uma constante em todas as festas.

Encontrei várias interlocutoras na rua. Eu estava com abadá do bloco e uma peruca *Black*, por isto, algumas não me reconheceram e o anonimato me deixava mais à vontade para prosseguir com a observação, desta vez, após a intimidade conferida pela entrevista. Quando eu me anunciava a elas, me abraçavam como velhas conhecidas e me apresentavam suas companhias ou namoradas, indicando que se tratava daquela pessoa que tinham referido nas entrevistas; uma delas me apresentou “a mulher da vida dela”.

A comissão de frente do bloco era formada por quatro motoqueiras, vestidas com abadás, que carregavam bandeiras do arco-íris em suas motos. À frente do bloco, a porta

estandarte, com a bandeira do bloco daquele ano, estava concentrada na execução de sua tarefa. Chamava a atenção que a *performance* da mesma, continha signos da masculinidade, revelados também na sua fantasia de passista masculina; subvertendo a imagem comum de porta-estandartes de blocos e escolas de samba. Ela, uma mulher negra, usava bermuda e jaqueta de cetim com triângulos coloridos nas cores verde, amarelo, azul e vermelho, por baixo da jaqueta, usava o abadá do GAMI. Calçava um tênis e meião de jogador de futebol, na cabeça, usava uma cartola de feltro colorido.

Em seguida, os músicos e, logo atrás, jovens carregando bandeiras com palavras de ordem de luta, como: violência contra a mulher, preconceito, visibilidade. Ainda havia uma ala de fantasias, como Charles Chaplin, pirata, odalisca e a namorada do conde Drácula, cujas foliãs(ões) levavam uma grande sombrinha com cores do arco-íris. O bloco tinha mulheres lésbicas, travestis, gays e heterossexuais. Na saída do bloco, a coordenadora enfatizou “a importância de uma vida sem preconceito de cor, de orientação sexual e de classe”. O trajeto do bloco transcorreu de forma tranquila, sem insultos ou qualquer intercorrência, motivo de comemoração para as organizadoras.

Uma coordenadora contou que, no baile, na portaria do clube, alguns homens tentaram entrar, perguntando se tinha mulher para eles. A coordenadora, visando dispersá-los, respondeu que não, que as mulheres eram todas casadas. Eles perguntaram se os maridos também estavam lá dentro e ela respondeu: “os maridos e as maridas também”, afastando-os definitivamente. Ela completou que não permitiu a entrada porque esse tipo de homem entra e depois quer dançar com as meninas à força, o que elas não permitem. Uma semana após, elas realizam a festa da ressaca do bloco.

3.5.3 Atividade de formação

O 8º Encontro Estadual da Cidadania Lésbica de Natal/RN foi um momento diferente dos outros, no campo, quando tive a oportunidade de interagir com as participantes a partir dos debates e apreender significados dos efeitos da participação no GAMI sobre as integrantes. Esta etapa foi composta de: oficina de formação, atividade cultural e esportiva, configurando uma ampliação do campo, até então restrito às festas. O encontro integrou a programação do Dia da Visibilidade Lésbica em agosto, com a participação de cerca de 30 lésbicas e bissexuais, incluindo convidadas de outros estados. Esta atividade não é para o grande público como as outras. É um momento anual na agenda da organização em que se aprofunda a formação política para as mulheres da coordenação, ampliando para outras que

desejem participar, identificadas em outras atividades realizadas pelo GAMI. Foram discutidos temas como: lesbianidade e feminismo e a relação entre os respectivos movimentos, a violência contra e entre mulheres lésbicas, lesbianidade e família, saúde da mulher lésbica, incluindo a concepção, e o fortalecimento institucional com o relato da experiência de um projeto do GAMI para a autonomia econômica das mulheres, através da costura industrial. Também foi realizada a oficina “Construção da cidadania”, para as atletas da escolinha de futebol feminino. O evento durou três dias, culminando com o 8º Torneio da Visibilidade do Futebol Feminino e uma atividade cultural, aos moldes das outras festas, intitulada: “Show Político Cultural da Visibilidade Lésbica de Natal”.

Fui convidada para integrar a mesa “Lesbianidade e feminismo – um olhar para a educação inclusiva, não sexista, não racista e não discriminatória”. Aceitei o convite por avaliar que não interferiria na pesquisa, fortalecendo a condição de *insider* ao grupo. Fui apresentada como gestora pública e durante a minha fala comuniquei a todas que permaneceria no encontro como pesquisadora. De fato, durante todo o encontro me situei como pesquisadora, auxiliada pelo caderno de campo e pelo gravador, contando mais uma vez com a colaboração de todas. Interessante destacar que nunca fui apresentada como pesquisadora publicamente, pela coordenação, sempre como colaboradora ou gestora pública; fazendo-me refletir mais uma vez, sobre as diferentes inserções da pesquisadora. Por se tratar de um evento formativo e político, com a participação de representantes da LBL de outros estados, considerei que a coordenação valorizou minha posição de gestora.

Do ponto de vista da pesquisa, a participação oportunizou a convivência com a coordenação do GAMI e com as interlocutoras, de modo geral, contribuindo para a compreensão do lugar de cada uma na organização e as diferentes inserções das integrantes da coordenação no ativismo.

3.5.4 Escolinha de Futebol: inclusão social

A escolinha de futebol surgiu com a preocupação com algumas adolescentes lésbicas, que estavam se envolvendo com drogas. Perceberam que a prática do futebol despertava o interesse de jovens lésbicas pelo esporte e iniciaram com a organização de um torneio que envolveu 12 times de meninas. A partir daí, incluíram o futebol como estratégia de mobilização das jovens e ação educativa, criando uma escolinha de futebol para iniciantes. O objetivo é contribuir para a profissionalização das jovens e para a ampliação da presença da

mulher no esporte potiguar. Realizam treinos sistemáticos com as alunas, promovem torneios e jogos amistosos para promoção da visibilidade do futebol feminino.

O projeto conta com apoio de agências de cooperação internacional, programa municipal e estadual de DST/HIV/Aids e empresas privadas, com a doação do padrão de time (camisa, calção e meia) e chuteiras. Estabeleceu parceria com o projeto social “A Casa do Bem”, da Comunidade Mãe Luiza, que tem uma escolinha de futebol profissionalizante e encaminha as alunas que concluem a escolinha para iniciantes do GAMI. A treinadora do time é uma lésbica e compõe a coordenação do GAMI.

Na festa do *réveillon*, foi realizada a cerimônia de conclusão da turma da escolinha. As atletas da escolinha profissionalizante da Comunidade Mãe Luiza, oriundas da escolinha do GAMI, receberam o padrão do time e chuteira, entregue em uma mochila lilás, com a logo do GAMI, fabricada pelo grupo de costura. O técnico do time recebeu duas bolas. Durante a festa, as alunas estavam felizes e animadas. O futebol feminino é uma atividade que compõe o repertório da cultura lésbica em vários contextos, aparecendo em outros estudos (MEINERZ, 2011).

No time do GAMI e em outros, a maioria das jogadoras é lésbica ou bissexual. A Escolinha do Gami é aberta para mulheres jovens da Zona Norte independente de sua identidade sexual, mas se constituiu como um espaço de encontro de jovens que desejam meninas, mesmo que não se considerem lésbicas ou bissexuais. De modo geral, grupos de lésbicas no Brasil e em outros países costumam adotar a prática do futebol como parte de sua sociabilidade (SOARES; COSTA, 2012). Em eventos de comemoração do Dia da Visibilidade Lésbica, os torneios de futebol feminino estão presentes nas programações desenvolvidas pelos grupos de ativistas.

3.5.5 Escolinha de costura industrial

A Escolinha de Costura Industrial oferece cursos de costura com instrutoras da instituição. A proposta é inserir mulheres no mercado de trabalho, inclusive na fábrica Guararapes, através de articulação feita com a direção da fábrica para promover a autonomia econômica das mulheres. Surgiu a partir da constatação de discriminação que mulheres lésbicas e bissexuais, sobretudo aquelas masculinizadas, sofriam ao tentar ingressar na fábrica têxtil Guararapes. Esta experiência é relatada com propriedade pela coordenadora do GAMI, Marlene Silva de Freitas, que trabalha na fábrica há 24 anos e pôde observar a discriminação das mulheres naquele ambiente de trabalho. Segundo ela, a Guararapes tem funcionárias

lésbicas, identificadas entre si. A coordenadora também identificou estas mulheres no espaço de trabalho, convidando para participar das atividades do GAMI.

4 SAPATÃO, ENTENDIDA, LÉSBICA...

Porque a sua primeira mulher, você nunca esquece...
(VERMELHO)

“Você diga àquela sapatão que eu tô dando uma entrevista!”, disse Urucum, em tom de brincadeira, a uma amiga que passava pela porta do local onde realizamos a entrevista. Contava os casos de amor e as histórias tristes e engraçadas que lhe tinham acontecido.

Sapatão, entendida, do sistema, bofe, fitinha são categorias êmicas que foram utilizadas pelas interlocutoras para significar lésbica, também usada por tantas outras frequentadoras do GAMI. O termo bofe é utilizado pelas interlocutoras para se referir a lésbicas com performance masculina e fitinha par aquelas com jeito feminino.

Enquanto umas não gostam da palavra sapatão, pelo estigma ao qual o termo está associado no senso comum, frequentemente, utilizado como xingamento, outras fazem questão de enunciar com o desafio de ressignificar o sentido, com a propriedade da experiência, chamando a atenção para ironia.

No conjunto das experiências das interlocutoras, foi apontada a mudança na forma de denominação, sobretudo, pelas mais velhas. Tanto a mudança na auto-identificação como na forma que os outros a nomeavam. Várias interlocutoras, foram chamadas por outros de ‘maria homem’ ou ‘macho-femea’ na infância, devido ao jeito masculino ou por gostarem de brincadeiras de meninos.

O primeiro nome que começaram a me chamar era de macho e fêmea. Naquela época, ninguém sabia o que era lésbica. Eu lembro que, na minha infância, eu fui muito chamada de macho e fêmea, de Maria homem... Às vezes, incomodava, mas depois eu me acostumei com a palavra e eu nem ligava mais quando as pessoas chamavam... Os garotos da rua, minhas irmãs, quando eu tava na rua brincando, era muito levada, e eu só queria brincar com menina... Com menina, só que com brincadeiras de menino (AMARELO OURO).

Na juventude se autodenominaram de ‘entendidas’, quando começaram a namorar com mulheres e tinham uma turma ou frequentavam espaços “para lésbicas”, como bares e boates. Amarelo Ouro sintetiza as fases da vida com as correspondentes nomeações, falando por outras que também vivenciaram assim, nas diferentes faixas etárias.

[...] Depois do time, eu conheci essas três meninas que comecei a me envolver, aí eu comecei a andar em boates. A gente se chamava de entendida, até um tempo desse falava entendida, hoje eu falo lésbica com toda convicção. Mas, na época era entendida, não tinha outra palavra,

quando criança era Maria-homem e macho e fêmea, na adolescência entendida e agora eu sou lésbica [risos] (AMARELO OURO).

Com o Veio, também aconteceu assim: o xingamento do pai e de vizinhos na infância. O encontro com uma turma de mulheres lésbicas masculinas que frequentavam Casas de Drink e a chegada ao GAMI e ao ativismo lésbico. Na vida adulta, algumas incorporaram o termo lésbica, a partir da participação no GAMI e do contato com o ativismo. Para o Veio e outras, a palavra companheira está associada à lésbica, por considerar companheiras de vida, de brincadeiras, farras, lutas, solidariedade, amores. Algumas interlocutoras não incorporaram a nomeação lésbica, mantendo o entendida.

Os termos macho-fêmea e Maria-homem são correlatos da denominação sapatão, que associa a figura da lésbica à mulher masculinizada, também conhecida como caminhoneira. Jaqueline Muniz (1992) apontou a restrição nos discursos dominantes sobre as variações da homossexualidade em mulheres, restringindo as diferentes performances de gênero de lésbicas à mulher masculinizada, sapatão, bofe. Diferentemente, as interlocutoras demonstraram perceber as diferentes formas de performatizar as expressões identitárias de gênero entre as lésbicas e bissexuais com quem convivem, mas que isso compreendem que pode haver variação em uma mesma pessoa e em si mesmas.

[...] Se sente mulher, que eu sou mulher, gosto de usar roupas masculinas e também algumas coisas femininas, porque eu sou mais ou menos, uma mistura, o meu estilo é esse [...] (AZUL MARINHO).

[...] aquela cobradora, ela tinha um *jeitim* de bofe, mas era mulher, era muito fitinha, pra mim ela era muito fitinha [...] mas ela era assim, se ela pegasse uma feminina, ela dava de bofe, se ela pegasse um bofe, ela dava de feminina. (VERDE ESCURO).

Sob a ótica heteronormativa, a concepção binária de gênero tem sustentado uma leitura de desqualificação da lésbica, no trato da lésbica como “mulher máscula” (BRANDÃO, 2010) ou “mulher-macho, utilizando do recurso do questionamento à feminilidade. Para Ana Maria Brandão (2010), a articulação entre sexualidade e gênero, na sua acepção binária, foi fundamental para compreender a forma como foi representado o homoerotismo feminino.

Sendo o gênero comumente associado ao exercício da sexualidade, as atitudes face ao homo-erotismo feminino parecem ter oscilado sempre entre a condenação de uma luxúria exclusivamente feminina e a descrença na autonomia sexual das mulheres. Paralelamente, a concepção binária do gênero tem sustentado uma leitura da lésbica como mulher máscula. [...] a

crença no princípio da passividade feminina e a possibilidade das mulheres se poderem envolver em práticas sexuais na ausência do que é entendido como a sua condição indispensável, o falo (BRANDÃO, 2010, p. 308).

Este tema foi abordado por interlocutoras que falaram da discriminação que uma lésbica bofe sofre, Coral revelou:

Pronto, duas meninas femininas, eu digo femininas assim em vestimentas [...] Elas são um caso, se elas estiverem em um canto não dão nem pra notar. Os homofóbicos não observam muito e quando descobrem dizem ‘ah! eu não acredito. Vocês duas meninas... quem é o sapatão aí?’ Entendeu? Mas, já se eu chegar com minha companheira, os olhares vêm todos pra mim. Porque eu chego [...] e a gente não chega de mãos dada, chega normal. É a presença [...] todos olham pra mim.

O discurso traz a experiência de uma mulher lésbica, masculina, negra, de camada popular urbana e com mais de 60 anos, que sabe o que é ser interpelada cotidianamente como uma estranha no gênero, com olhares e perguntas sobre sua identidade de gênero, impedimentos de acesso a banheiros, provadores... Assim, tem muitos exemplos para contar sobre o fato de que “todos olham pra ela, a confundem com homem ou xingam”. Ela e tantas outras lésbicas masculinas que vivem na zona Norte de Natal.

Ao hospedar os códigos da masculinidade, Coral sente a discriminação nas ruas, sobretudo, quando está acompanhada de sua mulher. A explícita ruptura com a heterossexualidade associada ao desafio às normas de gênero produz um contexto de rechaço social. Lésbicas masculinas parecem usurpar o poder reputado ao masculino, que está restrito aos corpos de homens biológicos. Assim, as lésbicas foram enquadradas como mulheres que abriram mão do feminino e “invadiram” o campo da masculinidade, ameaçando o paradigma naturalista, que associa o sexo, gênero, desejo e prática sexual. Assim sendo, uma mulher lésbica que habitar o lugar do masculino receberá reiteradas sanções.

Existe um policiamento do gênero, sobretudo na adolescência, quando acontece a puberdade e a menina-mulher deve ser moldada para desempenhar atributos instituídos como feminino de esposa, mãe, cuidadora: “Eu vestia [...] mas incomodada. Porque eu tinha que vestir, porque mamãe dizia [...] não ia deixar eu vestir roupa masculina, eu tinha que vestir como ela [...] Vestido, saia, nessa época era tipo de saia, aquelas *sainha* pinçada, mas me incomodava demais [...]” (CORAL).

Por conseguinte, as lésbicas com performance feminina – fitinhas – ficam invisibilizadas pelos códigos heteronormativos, com suas vivências afetivo-sexuais

circunscritas em ambientes privados, enquanto lésbicas masculinas traem a invisibilidade, denunciando a identidade sexual e provocando a abjeção.

O termo sapatão é utilizado como ofensa e xingamento, por isto algumas interlocutoras não gostam de utilizá-lo. Outras usam com o sabor da ironia, como a frase dita por Urucum no início desse capítulo. Rosa Choque referiu a dificuldade de sua avó aceitá-la por namorar com meninas através dos xingamentos de sapatão:

É um nome muito forte, muito feio, esse nome sapatão. Se ela dissesse pelo menos lésbica, ela não sabe dizer lésbica, ela só sabe dizer sapatão. Eu digo: ‘Olha, eu sou lésbica, eu não sou sapatão, não; esse nome é muito feio’. Ela diz assim: ‘você é uma sapatona...’ gritando, sabe? Assim, falando alto e o povo lá da rua, todo mundo sabe, não tem nem pra onde esconder ... [...] também eu não ligo, não. Eu vou ligar pro que o povo diz? (CORAL).

O termo sapatão carrega em si a associação com a bofe, como uma cópia mal feita do homem (BUTLER, 2008), e recebe a força do rechaço social. Por outro lado, a imagem da fitinha tem a sexualidade negada e torna-se apagada no cenário lésbico, aos olhos das normas e das instituições regulatórias. Assim, Judith Butler (2008) afirma que uma coisa é ser apagada do discurso e outra é estar presente no mesmo como uma falsificação permanente. Judith Butler (2010) aposta que a sexualidade lésbica provoca um deslocamento que faz descolar as normas da heterossexualidade.

Entendida(o) tem sido largamente utilizado como código entre lésbicas e gays, em várias regiões do Brasil desde os anos 1980. Andrea Lacombe (2005, p. 44) discute o significado do termo entendida para as frequentadoras do boteco Flor do André: “elas não conseguem explicar como reconhecem uma entendida, porque o entendimento está em habitar a prática e esse habitar não é igual para todo mundo, mesmo que haja rasgos compartilhados”.

A autora analisa o termo entendida como resultante da experiência, remetendo ao conceito de Joan Scott, a experiência como prova de conhecimento, o tempo de pertencimento a uma prática social, no caso, a sexualidade lésbica, que treina o olhar de quem estabelece o pertencimento com os códigos. “Entender se transforma em um modo de cumplicidade, de compartilhar um segredo, que apesar de público, não implica a ausência de intimidade” (LACOMBE, 2005, p. 48).

Segundo Peter Fry (1982), a categoria entendido surgiu em camadas urbanas médias e altas, em grandes metrópoles, influenciadas pelas transformações que ecoaram no Brasil dos movimentos homossexual nos Estados Unidos e Europa nos anos 1960.

Entendido é definido como um personagem que tem certa liberdade no que diz respeito ao seu papel de gênero e à sua ‘atividade’ ou ‘passividade’. O

macho que se relaciona sexualmente com outro macho, mesmo 'ativamente', deixa de ser 'homem mesmo' e vira 'entendido' ou 'homossexual' (FRY, 1982, p. 93-94).

Naquele contexto, Peter Fry (1982) apresentou o termo como possibilidade de igualdade entre gays, fugindo da polaridade ativo/passivo, muito presente no meio homossexual masculino. No Brasil, o termo foi tomado emprestado por mulheres, de camadas médias e altas, dos homossexuais masculinos no Rio de Janeiro e em São Paulo. Todavia, passou a ser utilizado por outras camadas sociais, a exemplo das prostitutas pesquisadas por Danielli Bezerra em Natal (2012) e das interlocutoras dessa pesquisa.

Para a autora, que trabalha com dados sobre a utilização da categoria entendida por pessoas de menor escolaridade, em pesquisa realizada em Paradas do Orgulho LGBT de São Paulo e Rio de Janeiro (CARRARA *et al*, 2006), o termo modificou-se e foi assimilado por mulheres de camadas baixas, com variantes no seu significado. Passou a significar a lésbica que não tem características masculinas.

Assim, 'entendida' passou a ser um qualitativo social, ao contrário das outras referências sobre mulheres que fazem sexo com outras, que as conotam pejorativamente, tais como sapatão e Maria-homem, e passam a ser atribuídas aos espaços de sociabilidade que estão para além dos espaços lésbicos. Ser entendida é diferente de ser sapatão em ambientes nos quais as mulheres lésbicas não possam ser identificadas como tais (BEZERRA, 2012, p. 73).

Os termos “do sistema” e entendida são utilizados pelas interlocutoras da pesquisa e confirmam esse sentimento de cumplicidade, de pertencimento e de compartilhar os mesmos códigos de um determinado sistema ou de uma cultura em torno das suas experiências.

É, quando eu comecei a andar em boate, depois do time que eu conheci essas três meninas que comecei a me envolver, aí eu comecei a andar em boates, era disso aí que a gente se chamava, de entendida. Na época era entendida, não tinha outra palavra [...] É, até um tempo desse falava entendia, hoje eu falo lésbica com toda convicção [risos] (AMARELO OURO).

Todavia, estes termos camuflam a identidade sexual na invisibilidade para quem não conhece o código. Para Danielli Bezerra (2012), os termos cumprem a função de inserir homossexuais no meio heterossexual com suas normas heterossexistas. Nesta lógica, é uma espécie de linguagem do armário, que revela para uns e oculta para outros, de forma geral.

Todavia, algumas interlocutoras referiram utilizar essa denominação em contextos de discriminação ou de negociação. Lilás afirma:

Eu num gosto dessa palavra lésbica, não. Eu digo: ‘eu sou entendida’. Tem gente que não sabem o que é, aí, eu digo: ‘não, eu me relaciono com o mesmo sexo’, ‘ah, tudo bem’. Mas, eu num tenho problema nenhum por ser assim, não. Minha irmã, que é super beata, me aceita [...].

Lilás transfere o problema para fora dela, indicando uma pista para que tenha adotado o uso de entendida. Uma irmã beata significa a presença constante da moral religiosa, cuja aceitação exige a negociação e a manutenção da discrição. Neste sentido, Regina Facchini (2008) discorreu sobre o uso do termo entendida para a suavização do impacto da informação sobre a sexualidade, mediante os preconceitos.

O termo lésbica é utilizado pelo movimento social e correntes teóricas e tem o mérito de aglutinar ativistas em várias partes do mundo, com a dimensão política de afirmação da visibilidade e enfrentamento à lesbofobia³³. A palavra foi adotada por mulheres feministas com a dimensão política. Ganhou densidade para as interlocutoras com a chegada no GAMI e a participação em atividades do movimento social de mulheres e de lésbicas. Isso significa menos de dez anos, que é o tempo de existência do grupo. A participação em “Paradas de Orgulho LGBT”³⁴ também contribuiu para introduzir o termo no grupo estudado.

Pesquisadoras (BRANDÃO, 2010; BUTLER, 2008; FRY, 1982) têm insistentemente refletido sobre o modo como os movimentos LGBT têm reforçado as classificações da sexualidade, produzindo certo alinhamento das identidades e reforçando normalizações. Ana Maria Brandão reflete a influência do processo político nas identificações das pessoas:

Parece-nos, assim, que seria interessante perceber até que ponto as biografias dos sujeitos são ou não são retocadas pelo contacto e, eventualmente, pela adesão a esses movimentos. Se ocorre uma reorganização da auto-imagem, ou da auto-identificação do sujeito a partir de determinado momento, que influência (se alguma) tem, nesse processo, a possibilidade de aceder a comunidades mais ou menos delimitadas de indivíduos que se auto-identificam de determinada forma e à informação frequentemente veiculada por esses mesmos movimentos sociais? (BRANDÃO, 2000, p. 9).

Esta movimentação política e cultural pôde ser percebida no recorte geracional das interlocutoras, quando as jovens trouxeram o termo lésbica no repertório de nomeações, relacionado à reivindicação do direito.

³³ Lesbofobia é a violência sofrida por lésbicas devido à intolerância à homossexualidade e como punição pela quebra da heterossexualidade. Um termo que busca evidenciar as formas de discriminação pela identidade sexual conectadas ao gênero.

³⁴ As interlocutoras referiram participar das Paradas de Orgulho de Natal e de São José de Mipimbu, praia no litoral Sul do Rio Grande do Norte, que realiza uma conhecida Parada todos os anos.

Peter Fry (1982), em uma década (1970-80) de estudos sobre homossexualidades masculinas e suas formas de classificação, identificou que essas classificações tinham forte conexão com as taxonomias oriundas de sexologia, psiquiatria e psicologia, de cunho normatizador, que ao se associaram com o nascente movimento LGBT para reivindicação de direitos, ampliaram a aceitação e legitimidade social. A despeito dos riscos de domesticação dos sujeitos pelas categorias, (BUTLER, 2008) tem se reconhecido a importância destas para a construção de uma resistência coletiva aos discursos homofóbicos, assim como o fortalecimento subjetivo para a oposição nos contextos pessoais.

O fato está evidenciado no depoimento acima de Rosa Choque, em que discute com a avó, na tentativa de convencê-la de que deveria nomeá-la como lésbica e não sapatão. Sem êxito, Rosa Choque, uma jovem branca que estuda e trabalha, fugiu de casa e enfrentou uma sucessão de obstáculos, abandonos, ainda com 12 anos de idade:

minha primeira mulher [...] minha vó soube, ela é muito preconceituosa, o povo lá da rua é muito fofoqueiro, foi falar pra ela. Ela descobriu: 'você fica andando com sapatona no meio da rua'. Eu fugi de casa no dia que ela descobriu. Ela queria me bater e eu corri, tinha 12 anos de idade, fugi, ela ia me bater. [...] minha arrumou um trabalho pra mim lá no Rio de Janeiro [...] minha perguntou se eu queria. Cabeça nova é doida, eu tinha 13 anos de idade, tava querendo distrair um pouco, fui morar lá, mas só que eu não consegui ficar muito tempo longe da minha mãe, porque a mulher lá não deixava eu ligar pra minha mãe, aí eu sofri muito lá. Fui pra o Rio de Janeiro pra ver se era bom, mas acabou sendo pior pra mim (risos), perdi um ano todinho sem estudar. Quando eu voltei, eu disse a minha que não ia ficar na casa dela, ia ficar na casa da minha mulher, ela já sabia, minha família também já sabia.

A visibilização de um fragmento da história de Rosa Choque tornou-se um imperativo, quando ao final da entrevista, com os olhos marejados de lágrimas, ela me disse: “A vida de menina lésbica é muito diferente da vida da hétero”. Sem a compreensão inicial da família, ela teve vários tipos de punição, como parar de estudar, migrar para trabalhar como empregada doméstica no Sudeste do país, tomar decisões importantes no início da adolescência. Para Rosa Choque, o futebol feminino e a solidariedade de outras mulheres lésbicas representaram o aconchego de família e a compreensão da sua sexualidade; assim como a participação em atividades do GAMI.

Lesbianidade é a denominação referente ao conjunto de práticas sexuais, amorosas e afetivas entre mulheres, utilizada com o sentido político feminista de se diferenciar da denominação universal do termo homossexual (gay). A crítica ao andocentrismo e ao sujeito

universal masculino levou à adoção do termo lésbica³⁵ e lesbianidade³⁶ para denominar a vivência afetivo-sexual entre duas mulheres.

Segundo Gláucia Almeida e Maria Luiza Heilborn (2008), o termo lésbica está associado à idéia de identidade lésbica baseada na ideologia da resistência, por isto ganhou adesão entre lésbicas que associam suas experiências às condições adversas, como expulsão de casa, rejeição da família, discriminações em várias dimensões da vida. As autoras consideram que a noção de 'identidade lésbica' está implicada no seu mito de origem, a imagem de uma mulher que aglutinava mulheres em torno de si, para práticas amorosas, na ilha grega Lesbos.

No texto *Imitação e Insubordinação de gênero*, Judith Butler (1990) se propõe a teorizar como lésbica, advertindo sobre os riscos das categorias identitárias que podem se tornar instrumentos de regimes regulatórios. Assim, ela anuncia que aparecerá em ocasiões políticas com a nomeação de lésbica, mas deseja que o sentido seja problematizado, por não dizer tudo sobre si mesma. Para ela, é a convivência com o desconforto (*trouble*) que se torna necessário.

Nesse sentido, o discurso emergiu entre lésbicas como o ideal politicamente correto de relações igualitárias entre as mulheres, expressando a preocupação feminista com a reprodução do sexismo das relações heterossexuais. Assim, a exaltação do amor romântico e o equilíbrio entre mulheres inseridas em uma rede de relações homoeróticas são priorizados como atributos associados ao termo lésbico, sobretudo, aquele vinculado ao ativismo social.

Todavia, esse modelo exclui outras formas de relação entre mulheres, como a bofetinha, colocando-o como relações inomináveis que habitam as fronteiras do mundo lésbico. O risco da generalização é encapsular as outras formas de autonegação de mulheres que mantêm relações com mulheres, que expressam seus próprios significados. Algumas autoras que estudam grupos de "lésbicas" têm feito a pontuação (LACOMBE, 2005) sobre perder a riqueza de expressões, assim como o alerta sobre os discursos de algumas correntes do ativismo lésbico feminista que idealiza relações entre mulheres como iguais, de forma simétrica, baseada nos códigos da igualdade. Esta posição tem o objetivo de contrapor os papéis de ativo e passivo na relação erótica e afetiva para se diferenciar de relações entre gays e heterossexuais.

³⁵ O termo Lésbica deriva de Lesbos, ilha grega, devido à existência da poetiza Safo, natural dessa Ilha (610 a 580 a.C.) e que, através da sua poesia, manifestava erotismo dirigido a mulheres.

³⁶ Utiliza-se o termo lesbianidade e não lesbianismo pela conotação clínica deste último, relacionada à patologização de "práticas sexuais desviantes" pela psiquiatria.

Para as mulheres lésbicas, uma das formas de controle e disciplinamento da sexualidade foi o desinvestimento na potência sexual das relações entre mulheres, com o esvaziamento do erotismo, a supressão do prazer e o reforço da amizade e irmandade entre as mulheres. Este processo gerou uma forma de sexualidade admitida, adaptada e regulada, sendo por isso que Gayle Rubin argumenta:

Ao definir o lesbianismo, como um todo, como relações de apoio mútuo entre mulheres, e não como algo com conteúdo sexual, essa abordagem esvaziava – para usar um termo popular – o lesbianismo de qualquer conteúdo sexual. Essa definição tornava difícil distinguir uma lésbica de uma não-lésbica (RUBIN; BUTLER, 2003, p. 173).

A autora defendeu este ponto de vista no sentido de evitar a hierarquização entre as práticas sexuais de mulheres lésbicas e homens gays, reificando uma vivência “normal, boa e saudável” para mulheres, destituída do prazer sexual, considerando que ela havia estudado as práticas homossexuais masculinas, presentes nos EUA dos anos 1970, com forte conotação sexual e de prazer. Sobretudo, não queria reforçar um modelo ideal de existência lésbica. Ela fazia a crítica à noção de *continuum* lésbico, proposta por Adrienne Rich (1978), que definia a lesbianidade com demasiada ênfase nas relações de afeto, cumplicidade, solidariedade entre mulheres. Conhecidora das comunidades lésbicas da década de 1970, nos EUA, influenciadas pelo feminismo radical e a perspectiva da igualdade entre as mulheres, a respeito do que, ela diz:

Eu não gostava da forma como as lésbicas motivadas pela sensualidade, ou lésbicas investidas de papéis sapatão/lady, eram tratadas como habitantes de segunda classe do continuum do lesbianismo, enquanto que algumas mulheres que nunca tiveram desejo sexual por mulheres gozavam de um status mais elevado (RUBIN; BUTLER, 2003, p. 1784).

Esta postura traz a crítica ao processo de normalização da sexualidade feminina através da domesticação e da dessexualização, afirmando a dimensão do prazer sexual para as mulheres. Judith Butler (1990) compreende esta necessidade e questiona: “Assim, há um imperativo político a promover a visibilidade lésbica, mas como isso poderá ser feito fora ou através de regimes regulatórios existentes?” Neste sentido, compartilho da importância de trazer as práticas sexuais entre mulheres e recorrer a estratégias de visibilidade e dizibilidade quando se estuda mulheres lésbicas, na contramão do silêncio e da invisibilidade.

4.1 DESCOBERTA... PRIMEIROS AMORES: “[...] QUANDO EU VEJO ELA, BATE AQUELE SORRISO LINDO DEU E DELA”

Um aspecto importante é ‘a descoberta’, aquele momento em que as interlocutoras significaram o que sentiam como uma atração por mulheres, como desejo e como aconteceu. Algumas não consideraram que foi descoberta, foi algo que transpareceu, floresceu, pois já estava com elas.

Para algumas, aconteceu no momento das descobertas sexuais, ainda na meninice ou no início da adolescência. Destaque para a forma categórica como algumas afirmaram o desejo na meninice. “Eu fui crescendo, quando eu entendi o que era ser, gostar de uma mulher, praticamente tinha nove ou dez anos, eu disse: ‘Eu quero isso, é isso que eu quero” (AZUL MARINHO). O destaque está relacionado ao fato de que o heterossexismo e os códigos da heteronormatividade são fatores que inibem a manifestação do gostar e do desejo por mulheres, levando a reproduzir o comportamento dominante de acordo com a norma desde a infância, fase em que as crianças são iniciadas e “treinadas” nos códigos da heteronormatividade. É possível que para Azul Marinho a identificação desse desejo tão cedo seja pelo fato de ter convivido com mulheres lésbicas e bissexuais em sua família, que estavam fora do armário. Sua experiência é diferente da vivenciada por Rosa Choque, sem o apoio da família.

A grande maioria relata que “sentiu gostar de mulher antes de saber o que é ser lésbica”; não conheciam uma denominação para o que sentiam. “Não sabia o que era uma mulher com a outra”. A nomeação como lésbica ou entendida, geralmente, deu-se no primeiro namoro. Então, perguntei o que havia indicado a elas o que era o gostar de mulheres e as respostas foram, geralmente, no campo da sensação e do sentimento: “queria estar com meninas, gostava do cheiro, se sentia a vontade, brincavam sempre juntas, era doida pela professora, tinha interesse por mulheres e desinteresse por homens, brincava de namorar com as primas, gostou do beijo”.

Eu não sabia que o nome era lésbica, eu não sabia que [...] Não sabia como eu ia encontrar uma menina, só que eu sabia que eu gostava de mulher, eu não gostava de meninos (ROXO).

A descoberta está relacionada a alguma menina ou mulher, em especial, primas, uma amiga, a melhor amiga, colegas de escola, professora, colegas do time de futebol, como

também filmes, programas na TV, revistas, pela internet. “Eu era louca pela minha prima, mas não sabia que era aquele negócio de ser lésbica” (GRAFITE).

Sem saber o que era, até que encontrou alguém que a correspondeu, que concretizou o desejo, que ajudou a significar aquele desejo. “[...] sempre tem essa história também de se interessar pela melhor amiga. Aí, eu me interessei por ela, acho que, aí, foi mais forte porque ela já era lésbica, ela meio que correspondia a tudo que eu achava que eu sentia” (COBRE). Ela se espelhou na experiência da outra para identificar o que lhe acontecia. Nesse sentido, a identificação com a experiência, antes da nomeação, extrapola o sentido da regulação e ancora a subjetividade.

Da mesma forma, Amarelo Ouro identificou o que era aquele gostar que sentia pela professora de português, durante tanto tempo, quando encontrou moças que já se identificavam como lésbicas:

Não, eu não sabia. Elas sabiam, todas elas sabiam porque já vinham de outros relacionamentos e eu não sabia, só sabia o sentimento de gostar, mas eu não sabia o que era uma mulher com a outra. Então, elas queriam namorar comigo e eu disse ‘olha, eu não quero namorar com ninguém, eu quero só ficar pra saber como é. Então, se você quiser a gente fica, mas sem compromisso’ (AMARELO OURO).

Saber como é, ficar por curiosidade e gostar [...] foi relatado por outras interlocutoras, que gostaram do que sentiram. Amarelo Ouro resumiu assim: “quanto mais eu beijava, mais eu queria [risos].” Uma interlocutora relatou que estava em um relacionamento heterossexual que lhe fez muito mal, por muito tempo, e mantinha amizade com lésbicas, que lhe envolviam:

Eu gostava muito de *tá próxima* as minhas amigas, de dá abraço, de beijinho... acho que eu já gostava de mulher e não sabia. [...] ê, com mulher eu gostava, nossa, eu sempre gostei muito, eu fui uma das pessoas mais próximas de uma das lésbicas mais antigas da Redinha (LILÁS).

O relato de uma mulher bissexual traz a ideia de ambiência com as amigas que a aproximou de uma possibilidade afetiva sexual com mulheres – “*tá próxima, dá abraço, dá beijinho*” - criando as condições para LILAS se “livrar de um amor bandido” (LILÁS). E assim, aconteceu, terminando definitivamente o relacionamento heterossexual.

Algumas interlocutoras afirmaram que não tinham descoberto, pois já tinham nascido lésbicas e não sabiam: “já nasci lésbica, não teve descoberta nenhuma. Na minha vida não existiu gostar de homem. Existiu eu gostar sempre de mulher desde pequena” (AMARELO

OURO). Gostar de mulher, assim como o estilo masculino, foi identificado como algo nato que se manifestou na infância.

A primeira paixão da minha vida foi a minha professora de português, eu acho que eu com uns nove, dez anos... Então, quando terminava o ano letivo, eu me desesperava porque ia ficar sem vê-la e ela me dava telefone, era uma paixão muito... só que eu não sabia o que era (AMARELO OURO).

O gostar é a referência a um desejo, que se localiza em um contexto adverso a imposição da heterossexualidade. A explicação que já se nasceu com a tendência a gostar de mulheres produz uma justificativa para a aceitação da situação, em referência à noção de orientação sexual (JUNQUEIRA, 2007). Esta noção apresenta a ideia de combinação de fatores biológicos, psicológicos e sociais, como predisposição intrínseca, de modo relativamente permanente. A passagem da concepção da homossexualidade como pecado para “uma doença” e desta para a de orientação sexual são considerados passos importantes para a construção de discursos de aceitação das diferenças (BRANDÃO, 2010).

Muitas interlocutoras associaram o gostar de mulheres com o “jeito masculino”, estabelecendo a relação direta entre a identidade sexual e o desejo com a produção da performance de gênero masculina, a partir do olhar sobre a sua experiência e de outras colegas da turma. Todavia, a referência ao jeito masculino nas brincadeiras e na vestimenta na infância não era visto, por elas mesmas, como uma expressão de desejo sexual ou de atração por mulheres naquela época.

Algumas interlocutoras apostam na desconstrução desta correspondência com a afirmação de que “não precisa se vestir masculina para ser lésbica”, complementando que existe lésbica fitinha e lésbica bofe.

Coral relata como foi a sua “primeira convivência” com uma mulher no colégio:

Eu me descobri sobre o meu bem querer com companheiras no colégio. Eu num queria namorar, eu queria só tá com meninas e sentia atração. Às vezes, eu tinha medo de falar pra não perder a amizade, mas eu sentia atração. Meu primeiro [...] convivência com mulher foi no colégio, eu me simpatizei com uma e eu acho que ela também comigo que a gente foi pra banheiro e se beijou e tudo, aquilo ali pra mim, ave Maria, era tudo, e daí por diante [...] (CORAL).

Daí por diante, a maioria delas desejou e namorou mulheres. Os primeiros namoros foram descritos de forma romântica, algo “sem malícia”, o que significou dizer que era uma paquera, sem práticas sexuais. “Estudava junto, tinha bilhete, aquele negócio todo [...] Porque

eu vivia lendo as cartas que a menina mandava pra mim, [...] eu deixava a panela queimar, entendeu? (URUCUM).

O relato sobre a primeira namorada é marcado por uma nostalgia agradável, aquela que não se esquece. Rosa Choque abriu um sorriso maroto, quando me disse: “Até hoje em dia, quando eu vejo ela, bate aquele sorriso lindo de e dela.” (risos). Vermelho reafirma um sentimento especial em relação à primeira namorada, aquela que deu significado ao sentimento de gostar de mulher: “Porque a sua primeira, você nunca esquece [...] A primeira que você nunca se envolveu com uma mulher [...] então, você gosta, eu amei ela, me apaixonei mesmo”.

De modo geral, o romantismo está presente na expressão amorosa das interlocutoras, traduzido no repertório musical que embalam as festas, promovidas pelo GAMI, na música sertaneja, na seresta, na voz de Maria Betânia, cantando “Iluminada” quando diz: “Hoje estou apaixonada” e no axé como em Beleza Rara:

Você tem o aroma das rosas/ Me envolve em teu cheiro/E assim faz ninar/A imensa vontade de estar/Ao seu lado... [...] Hoje sou feliz e canto/Só por causa de você/Hoje sou feliz, feliz e canto. Só porque amo, amo, você!

Foi comum dentre as interlocutoras bofes, aquelas que não tenham tido namoro com meninos ou que tiveram algo rápido e sucinto, como um beijo, uma paquera, sem ter relação sexual. Algumas mulheres fitinhas, que hoje vivem com mulheres, tiveram relacionamentos duradouros e prática sexual com homens e tiveram filhos.

Duas interlocutoras relataram comportamento invasivo e violento dos namorados, os primeiros namorados, diante da negativa delas de ter contatos mais íntimos ou transar. Esses comportamentos foram eventos que as afastaram da heterossexualidade, pois já não se sentiam à vontade em trocar carícias íntimas com os rapazes: “[...] teve mais com o rapaz que era meu noivo. Então, pra mim, era uma dificuldade beijá-lo e ficar abraçada com ele, eu me sentia incomodada” (AMARELO OURO).

Houve relato de caso de ter um namorado para atender às expectativas sociais, o que não se segurou por muito tempo:

Arrumei um namorado até. Eu tinha um namorado e 2 namoradas, tive que arrumar um namorado devido a dar satisfação, com 15, 16 anos. E era um problema, essa história desse namorado, porque eu inventava que *tava* com dor de cabeça, o namorado ia embora, a namorada chegava, e aquele processo (AMARELO OURO).

4.2 DÁ UM DIAG³⁷! SEGREDO E EXPOSIÇÃO NA LÓGICA DO ARMÁRIO

As interlocutoras apontaram a influência de alguém para se tornarem lésbicas, sem que eu perguntasse. Percebi que ter recebido influência ou não fazia sentido para a sua significação, ao se nomearem lésbicas ou entendidas. Algumas fizeram questão de dizer que não foram influenciadas, que não tiveram exemplos, que aprenderam sozinhas com a prática, que já nascerem lésbicas. “Eu não sabia o que era ser lésbica, sabe? O mundo... eu aprendi o mundo das mulheres sozinha” (GRAFITE). Esse tema revela a noção de algo aprendido ao mesmo tempo em que existe a ideia de algo biológico, que se nasce com; demonstrando coexistência de discursos contraditórios. Fazer questão de afirmar que não foi influenciada pode estar subentendendo que existe má influência nesse quesito? Acessar a explicação biológica para o desejo é uma forma de justificar a subversão da norma?

Essa questão remete à epistemologia do armário, analisada por Eve Sedgwick (2007), sobre os significados epistemológicos do armário na economia da sexualidade contemporânea, entendendo-o como um dispositivo de sexualidade, que regula a vida de gays e lésbicas e se estende também a heterossexuais.

O ‘armário’ passou a ser uma simbologia de regulação da sexualidade no tocante à quebra da heterossexualidade obrigatória. ‘Sair do Armário’ é uma expressão conhecida de lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais que a utilizam para se referir ao fato de alguém assumir o desejo por uma pessoa do mesmo sexo, de revelar a situação camuflada sobre a sua identidade sexual para o mundo em que vive. O termo foi associado ao universo gay, que ocupou a cena pública no contexto de Stonewall (RIBEIRO, 2011), bar gay de Nova York, que protagonizou protestos contra a intolerância à homossexualidade.

O armário, como um dispositivo da sexualidade, para Eve Sedgwick (2011) reflete a cultura e história do Ocidente no tocante à hetero/homossexualidade. Dispositivo baseado na sede de saber sobre o sexo, descrito por Foucault, em História da Sexualidade (1988), que busca conhecer, nomear para circunscrever a sexualidade no âmbito das convenções. Para Michel Foucault (1988), a analítica do poder articulado com o desejo descreve uma atuação do poder que não é preponderantemente repressiva.

Eve Sedgwick elegeu o armário como a melhor metáfora: “a imagem do armário é indicativa da homofobia de uma maneira que não pode ser para outras opressões” (SEDGWICK 2007, p. 32). Ela considera que os mecanismos de atuação dos estigmas

³⁷ DIAG é uma expressão utilizada por grupos de gays, lésbicas, bissexuais, travestis e transexuais como código de disfarce da homossexualidade por grupos de várias regiões do país, algumas utilizam a variação “DIAG life”.

relacionados à raça, idade, deficiência física, gênero pressupõem o que é visível e que viabiliza a identificação pelos outros, e a conseqüente inserção em um determinado grupo, como a família e os ancestrais. Esta colocação deve ser ponderada, e foi, pela autora, visto que outros fatores devem ser considerados, como o contexto de produção de sentidos, a autopercepção e os mecanismos de apagamento, como o chamado embranquecimento de pessoas negras (SOVIK, 2009).

Para a autora, mesmo as pessoas que assumem a sua homossexualidade também acessam o armário em algum momento de suas vidas, diante de pessoas com algum tipo de importância para ela. Assim, pude constatar que as interlocutoras, que, na grande maioria, se definem como lésbicas e vivem suas experiências de forma aberta nas suas famílias e comunidades, também utilizam os códigos do armário na significação de sua experiência.

Sobre a questão da influência, algumas falam do reflexo de alguém sobre sua experiência, como uma amiga:

É influência de amiga... ela era lésbica, sabe? Ela se interessou por minha amiga, a gente foi sendo amiga na folia, treinando com a gente no handebol, aí foi fazendo a minha cabeça, *pra mim* fazer o namoro delas duas... depois eu fui vendo e fui aprendendo (risos). Foi quando eu conheci a minha primeira mulher, lá na minha rua, ela passou e eu fiquei encarando e ela encarou também, ela voltou quando ela voltou, a gente conversou e acabou acontecendo (ROSA CHOQUE).

Interessante registrar que ela tinha 12 anos nessa época e a “moça encarada”, 18. Quando diz “eu fui vendo e aprendendo”, ela insere esta descoberta como algo que faz parte da socialização, da descoberta da sexualidade no início da adolescência, assim como afirma o seu protagonismo no “encarar” a outra. Isso não significa que em algum momento, essa mesma pessoa possa avaliar o contexto e, estrategicamente, não revelar-se. Eve Sedgwick (2007, p. 22) lembra que:

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 gays, novos levantamentos, novos cálculos, novos esquemas e demandas de sigilo e exposição. Mesmo uma pessoa gay assumida lida diariamente com interlocutores que ela não sabe se sabem ou não.

As normas que mantêm a heterossexualidade são diversas, sutis, inflexíveis e onipresentes e se espraiam pela sociedade (GOMIDE, 2007). Relacionam-se aos vários mecanismos de legitimação das práticas sexuais, que se coadunam com o modelo de família

heterossexual - e produtivo economicamente -, rejeitando as práticas ininteligíveis e os corpos abjetos (BUTLER, 2008). A heteronormatividade define como abjetos os corpos que desafiam a correspondência entre sexo e gênero e de ininteligíveis, as práticas sexuais que desafiam o modelo de família heterossexual e produtiva economicamente e, por estão razão, são rejeitadas socialmente (BUTLER, 2008).

Por isto, dada a força da norma e a violência dos mecanismos de controle, muitas vezes, o retorno ao armário é uma atitude de resistência à intolerância e ao controle sobre os corpos e sexualidade. Sobretudo, quando existem campos de interação específicos, formados por linhas de organização de raça, classe, geração, regionalidade, que instituem práticas, submetidas à intervenção dos agentes e das suas práticas (PINHO, 2011). A interação de marcadores sociais de exclusão gera efeitos cumulativos de exclusão e intolerância.

[...] não significa que as conseqüências de atos como a saída do armário possam ser predeterminadas, tais como entre os domínios 'pessoal' e 'político', nem requer que neguemos quão poderosos e destrutivos tais atos podem ser. Mas, a incomensurabilidade bruta tem que ser de qualquer maneira reconhecida (SEDGWICK, 2007, p. 36).

Entre as interlocutoras, foi possível perceber essas situações em que o armário é acessado como lugar de invisibilidade. A interlocutora 'é uma mulher masculina madura, com autonomia financeira, casada com uma mulher há mais de 20 anos com uma filha adolescente que viveu o apelo a permanecer no armário na relação mãe e filha. A filha negocia para que a mãe pareça mais feminina diante de outras instâncias disciplinares, como no caso da escola, para que a lesbianidade não seja revelada. O incômodo com o jeito masculino da mãe é anunciado através de negociações no manejo das ferramentas – vestimentas, corte de cabelo – de modo que pareçam femininas ou menos masculinas. Como já foi dito acima, o jeito masculino trai a invisibilidade, projeta para fora do armário e revela a lesbianidade:

Às vezes, eu boto uma camisa, uma blusa mais assim, essas camisas-pólo e tal, ela diz: 'Mãinha, tu tá parecido com homem'. Eu digo: 'Já viu homem com peito?' ela diz: 'Travesti num tem peito'. É. Às vezes, ela diz: 'Mãinha, fica mais... dá um DIAG ela diz, dá mais um DIAGZIM aí' eu digo: 'Eu vou tentar'. [...] Aí tem reunião no colégio dela e a mãe e o pai sou eu, então tem que dá um 'diagzinho mesmo. [...] Dá um DIAG, mas abrir demais não... Sandalinha numa boa, uma blusinha regata, tudo numa boa vai... 'Mãinha e vestido?' Aí, eu digo: 'Ei, minha filha, saia e vestido nem papai me fez eu vestir'. 'Não vai ser você'. Aí, ela diz: 'Ah, então tá bom' (VERDE ESCURO).

“Dá um *diag*, um *diagzim*...”. Nesse caso, é “vestir mais feminino”, me explicou Verde Escuro, escamotear, disfarçar, vestir uma roupa feminina para que pareça mulher ou, pelo menos, não pareça tão masculina, deixe ambíguo, para que reste a dúvida. Em outros momentos da entrevista, a mãe relata as estratégias da filha para ajustá-la a um modelo feminino, relatando as pequenas concessões que faz:

Sim, ela quer me maquiar, eu digo: ‘Não, pelo amor de Deus! Sai de perto de mim’. Ela diz: ‘*Mãe*, você fica linda de maquiagem’. ‘As vezes, eu deixo ela, sabe? Ela me *maqueia* todinha, vai buscar o espelho, bota na minha frente [...]. Eu digo: ‘Eu tô um carnaval’. Ela começa a rir (VERDE ESCURO).

Assim, mãe e filha seguem “negociando” a performance masculina da mãe, um assunto sério em forma de brincadeira. A filha parece montar um grande quebra-cabeças cujas peças compõem a história de amor lésbico de suas mães, sendo uma mulher com performance masculina e a outra feminina. Na impossibilidade de mudar a história de sua família (amada), a filha negocia a manutenção da invisibilidade, operando a lógica do armário. Sobre seu relacionamento com a esposa, Verde Escuro afirma: “Ela não gosta de pessoas, sei lá, escandalosa, ela gosta de tudo legalzinho, direitinho”. A filha buscava manter a invisibilidade da condição sexual da(s) sua(s) mãe(s). Por isso, a filha era poupada de ambientes “escandalosos”, ambientes em que mulheres expressassem o desejo de forma explícita, trocassem carícias carinhos, mesmo quando eram casais amigos que ela já sabia que as mulheres eram parceiras, e perguntava se configuravam um casal. A negação da relação homoafetiva das mães está presente quando Verde Escuro diz: “É, ela acha que somos amigas”, se referindo a sua filha.

Quando lhe perguntei se ela já tinha tentando conversar abertamente com a filha, ela respondeu: “Num tem oportunidade nenhuma, ela não dá chance pra isso. Eu não encontro uma brecha pra gente conversar, porque ela sempre... tá nem aí” (VERDE ESCURO). Todavia, a filha faz referência explícita aos pares de mulheres que tem amizade com as mães dela.

O jogo de se revelar e se esconder contido na lógica do armário (SEDGWICK, 2007), tal qual a relação mãe/filha, onde a mãe expõe a sua performance masculina para a filha, sem negociar muitas mudanças, e esta continua insistindo para que sua mãe volte para o armário e vista o guarda roupa da feminilidade. A filha ri, demonstrando sua estratégia de insistir para reiterar a norma, pois já sabe que sua mãe não vai ceder.

Exatamente. Ela joga, ela é do colar, colou. Se conseguir vai legal [...]. Meu cabelo era grande, eu tenho foto que meu cabelo era aqui, grande, bem... eu digo: 'Não, filha enjoiei' 'Mãinha deixa crescer' eu digo: 'Deixo nada mulher, dá licença por causa do calor' aí pronto ela num perturba não. E assim [...].

Eve Sedgwick (2007) identificou um movimento de duplo vínculo, no qual o jogo de segredo e revelação da homossexualidade ou público/privado foram determinantes para pautar o olhar sobre esta, desde fins do século XIX, na Europa e América do Norte.

A mãe “saiu do armário” da heterossexualidade e do binarismo de gênero em uma longa história de quase 60 anos. Uma mulher lésbica masculina, casada, com relação estável, que ao longo de sua vida, fez movimentos de revelação e convive com o desconforto da saída, sendo que, nas negociações, faz retornos ao armário. Verde Escuro não hesita em afirmar a importância da filha na vida dela: “[...] bastante, minha vida mudou bastante. Eu era muito farrista, é [...] *ixe* Maria eu num trocava a cerveja por ninguém não [risos]. Tudo que a gente pega é só pra educação dela, pra investir nela. Meu investimento é minha filha”.

A autora descreve o lento processo de “sair do armário”, presente em muitas pessoas,

Em muitas relações, se não na maioria delas, assumir-se é uma questão de intuições ou convicções que se cristalizam, que já estavam no ar por algum tempo e que já tinham estabelecido seus circuitos de força de silencioso desprezo, de silenciosa chantagem, de silencioso deslumbramento, de silenciosa cumplicidade. Afinal, a posição daqueles que pensam que sabem algo sobre alguém que pode não sabê-lo é uma posição excitada de poder – seja que o que pensem que esse alguém não saiba que é homossexual, ou meramente que conheçam o suposto segredo desse alguém (SEDGWICK, 2007, p. 38).

A filha afirma suas próprias escolhas na hora de comprar suas roupas, contrapondo a mãe e disputando as identidades de gênero: “Mãe, a opção é minha. O meu estilo é um e o seu é outro”. Verde Escuro diz que o modelo feminino tradicional, a filha encontra na outra mãe, a mulher com quem é casada:

Pronto, ela vai mais pra cima de Rosa, porque Rosa gosta de maquiagem e ela também, aí faz uma coisa, pinta a unha, aquele negócio todo. Aí ela vai mais pra cima de Rosa. Ela gosta porque Rosa é mais feminina, comigo ela já fica meia [...] Viajou as duas pra Mossoró [...] Ela se dá demais com minha companheira, bem de demais, graças a Deus. Respeita ela como mãe, chama ela de mãe (VERDE ESCURO).

“Dá um DIAG” é uma expressão inversa à noção de passar por (*passing*, em inglês), utilizada em determinados contextos e referida por Jack Halbertam (2008, p. 44) como “palavra que descreve o ato de passar por uma pessoa de outro sexo.” Como antônimo de

passar por, dar um *DIAG* - categoria êmica – é adotar a vestimenta para que não pareça homem, para esconder as configurações de masculinidade, ou seja, para que se mantenha correspondente ao sexo. A filha associa a experiência da mãe à travestilidade de uma mulher que tem peito e usa vestes masculinas.

Contudo, para Verde Escuro não é possível, pois seria voltar para um lugar de onde ela partiu na infância, sem olhar para trás e nem mesmo o pai conseguiu reverter, encontrando o seu lugar na fronteira. O relato de sua história demonstrou certa linearidade na produção de uma masculinidade predominante desde a infância, que mesclou elementos de feminilidade. Andrea Lacombe (2005, p. 41) lembra que:

pensar em mulheres masculinas não implica necessariamente aplicar uma inversão de papéis genéricos; significa uma nova volta ao parafuso: estabelecer modos alternativos de masculinidade que não estejam necessariamente inscritos em um corpo social e biológico de homem ou, do outro lado, modos de ser mulher que não correspondem àqueles estipulados como papéis femininos.

Outro tema relevante nos discursos foi o “respeito”. Todo o constrangimento de Urucum deu-se por ela acreditar que rompeu com o código do respeito presente no grupo pesquisado. Esse constrangimento foi decorrente de um fato que ao ser contado arrancou sorrisos e brincadeiras entre o grupo naquela tarde de entrevistas, em que o Veio participou, foi a história de “Faz uma loucura por mim”, de mesmo nome da música cantada por Alcione. O fato é que Urucum era casada e tinha uma namorada, que atendeu o seu pedido de demonstrar o amor através de uma loucura:

Eu cantava aquela música de ‘faz uma loucura por mim’ pra ela, na brincadeira. Quando foi um dia, infelizmente, fizeram uma declaração de amor aqui. Ela foi com o carro de mensagem, se declarou na minha porta pra mim, dizendo que me amava no carro de mensagem, com flores na mão... Foi uma situação, passei mal naquele dia. Ela desmaiou dentro de casa [a companheira], eu dentro de casa nervosa, chorando. Minha sogra dizia: ‘essa bicha sem vergonha, eu vou dá uma cacetada nessa bicha’. Eu tranquei a porta, eu tive que sair. [...] Eu saí mais nervosa: ‘poxa, por que você fez isso comigo?’ Ela: ‘você num vem comigo não?’ E ela com um buquê de flores, disse: ‘você num pediu pra eu fazer uma loucura por você? Eu te amo. Depois, o carro de mensagem foi embora, teve fogos. Foi um constrangimento que eu passei na comunidade. Muitas achou bonito, mas eu fiquei com vergonha. Foi uma sensação horrível. Todo o povo comentando, foi um sucesso. Foi assim uma coisa que aconteceu comigo que [...] eu não sou disso, sou uma pessoa que tenho uma convivência com todo mundo, converso, brinco, mas não sou uma pessoa de mico, de constrangimento, aquelas baixaria, num gosto. Aquele negócio foi demais... Eu pedi transferência do setor de trabalho, por causa dessa declaração de amor, era o

peçoal comentando: ‘Eita, ou sorte, ter logo duas ou o que é que você faz?’ Um colega meu disse: ‘ei, compadre, o que é que você tem tanto de bom, as mulheres fazendo declaração pra você?’ Eu fiquei com a bolsinha toda desconfiada (URUCUM).

Os risos de agora não conseguiram esconder o constrangimento que ela relatou ter passado. Disse que tudo foi organizado com a ajuda de algumas amigas da Turma das Quintas, que até acompanharam “a declaração de amor surpresa.” Disse-me que nunca mais pediu uma prova de amor a nenhuma mulher e riu, desconfiada.

Relatou ter ficado muito constrangida após o fato. Quando lhe perguntei se alguém da rua a tinha agredido, ela me respondeu de cabeça baixa: “Eu tava assim constrangida porque tem a questão do respeito”. O constrangimento em casa, com a mulher e a sogra, pela explicitação da infidelidade de forma pública, e na rua, pela exposição total da sua sexualidade; não havia dúvidas que ela tinha mulheres, mas que sua companheira a amava. Parecia um ato de ostentação de sua intimidade diferente da maioria dos habitantes do bairro.

Em vários momentos do campo, com adultas e idosas, menos frequente entre jovens, ativistas e não militantes, bofes e fitinhas, foi reiterada a ideia de é preciso conquistar o respeito dos outros e mantê-lo. Passei a entender que manter o respeito é evitar atitudes “escandalosas”, o “escracho”, a exposição da lesbianidade através da demonstração explícita do erotismo entre mulheres e de um afeto que revele as relações de namoro ou casamento.

“Não se expor demais, com beijos, carícias em público, é exagero. Tem umas que se expõem demais, saem de mãos dadas, passeia, faz à vontade no corpo delas”, disse Coral, referindo-se às jovens e adultas. Algumas compactuam com a ideia de que é preciso evitar fazer algo que possa ser entendido como agressão ao outro(a), as famílias, a religião, a comunidade.

Luis Duarte (2004) apontou a predominância do paradigma holista da coletividade nos grupos populares em diferença ao individualismo moderno que rege as camadas médias urbanas, argumentando que os princípios da hierarquia e da reciprocidade são orientadores da moralidade popular enquanto a interioridade e igualdades orientam as camadas médias. Nesse sentido, a vida comunitária assume uma importância na vida das interlocutoras. Muitas delas referem à preocupação com o sustento de suas famílias, com garantias para a velhice de mães e pais. Importante demarcar que esta moralidade tem a cor negra, visto que a maioria das entrevistadas era negra, o que é acompanhado pelo público mais amplo de interlocutoras.

As categorias respeito e juízo foram trabalhadas por Luis Duarte (1986), em estudos com mulheres de classes trabalhadoras urbanas, onde a negociação entre sexualidade e outros valores da moralidade social são regidos pelo compromisso das pessoas com a reciprocidade

social. Ele defende que a experiência do sexo e da sexualidade não é distanciada de uma moralidade. A categoria respeito está inserida nessa moralidade. Todavia, podemos perceber que a epistemologia do armário opera nessa moralidade, fazendo com que a invisibilidade seja preservada.

Essa noção de respeito permeou o discurso de Verde Escuro na mediação com sua filha sobre o DIAG, fazendo com que ela restringisse a frequência em ambientes, como as festas do GAMI, já que costuma desfrutar o lazer com a filha. Verde Escuro disse:

A gente foi pra uma festa no Nana. Ela disse: ‘*Mainha*, é numa boa?’ Eu disse: ‘É numa boa’. Aí, quando chegou lá, viu mulher se beijando, ela disse: ‘Ah, *mainha*, é preciso as mulher tá se beijando?’ Eu digo: ‘Minha filha o ambiente é gay, eu num disse a você que era gay, que era de entendido?’ Ela disse: ‘Da próxima vez você pode ir, eu já não vou’. Aí, eu digo: ‘Tenho que respeitar o ponto de vista dela. Foi por isso que eu não fui mais. Tem muita entendida que misericórdia! Não respeita, porque assim não precisa ser entendida e tá no meio da rua se beijando, se agarrando, dizendo que é, não interessa. Tem que respeitar as pessoas também. Não é porque eu tenho minha filha e ela sabe que eu sou entendida, e é obrigado eu fazer sexo na frente dela?’

No código em que está inscrita, parece que o beijo na boca de duas mulheres pode constranger tanto quanto a relação sexual em público. Parâmetro diferente para os casais heterossexuais, onde os beijos e outras carícias são aceitos publicamente. As festas promovidas pelo GAMI foram evitadas para manter o código da invisibilidade com a filha. Este código é mantido também em casa com a sua mulher, onde as demonstrações de afeto, de desejo e o contato físico são evitados para não constranger a filha.

Finalmente, perguntei-lhe se a filha sabia que elas eram casadas e ela me disse: “[...] ela sabe, agora, eu acho que não quer aceitar, ou finge, ou não quer comentar”.

Coral também fala sobre o respeito, se referindo a elas, as jovens. Este discurso estava presente em outras interlocutoras:

É por isso que eu não gosto de, como tem muitas companheiras... ficava nas paradas dos ônibus, se acariciando, se beijando na boca, eu não gostava. Não era que eu não gostava, eu tinha um medo de uma violência contra nós. Primeiro, eu achava que também elas já estavam exagerando porque não é por nós ser lésbicas... a gente pode chegar num restaurante, numa parada de ônibus, num cinema e sentarmos normal e assistimos nosso filme, nossa janta... e numa parada de ônibus esperando normal, podemos conversar, eu acho que em público ainda não é a hora da gente se expor (CORAL).

Os depoimentos apontam a preocupação com a segurança das jovens e com a proteção de mulheres lésbicas e bissexuais nas ruas em referência a lesbofobia presente na sociedade. Lilás corrobora com o mesmo pensamento, pois não gosta que as pessoas comentem, falem, especulem:

[...] quando vêm as meninas andando agarrada [...] quando tem evento do GAMI, que as meninas tudo sai pegando na mão, as pessoas estranham, realmente. Eu já andei pegando na mão de uma namorada, que ela tomava alguma e eu, com medo que ela caísse, e segurava na mão dela, mas eu num me sentia bem, porque eu sou, mas num precisa todo mundo *tá* sabendo, acho que tem local pra aquilo (LILÁS).

O “local” a que Lilás se refere é o mundo privado e espaços de circulação das comunidades. Coral reitera a lógica do armário, quando avalia como um exagero a exposição da sexualidade lésbica. Todavia, o argumento de que “ainda não é tempo” remete a visão retrospectiva sobre a discriminação e as mudanças que Coral (lésbica, masculina, negra, com 67 anos) vem acompanhando ao longo de sua vida. Também se preocupa com a preservação da integridade e de evitar reações homofóbicas. Coral revela o medo da agressão:

[...] Os caras passava dizendo piada no ônibus [...] Porque devido a essa violência, devido à violência, a gente ainda não tem essa possibilidade, porque, se fizer, eles vão ficar dizendo piada, vão agredir, vão jogar pedra [ênfase], vão chegar até perto da gente pra nos agredir, pelo medo.

Entre as interlocutoras, a ordem da vontade de saber da sexualidade (FOUCAULT, 1985) abre possibilidades para a enunciação de se dizer lésbica e restringe a explicitação dos afetos, da erótica lésbica. Coral afirma:

[...] não me envergonho de maneira alguma de dizer que sou lésbica, de mostrar minha identidade a ninguém [...] mas, graças a Deus sou respeitada na minha rua, todas as pessoas sabem que eu convivi com uma companheira e me respeitam. Sou respeitada também.

Diferente de outros estudos Meinerz (2011), elas não evitaram se definir e a sua sexualidade com nomeações variadas, que pode ser: entendida, do sistema, lésbica e sapatão. Isto não se confronta com a importância de conquistar o respeito das pessoas com quem convivem, em concordância ao axioma “respeitar para ser respeitada”. A defesa de que é preciso respeitar as pessoas que não entendem ou não aceitam sua sexualidade, principalmente as mais velhas e as crianças, é para evitar constrangimentos.

Nos estudos de Nádía Meinerz (2011) e Regina Facchini (2008), a categoria respeito também está presente como medida de negociação entre o respeito à própria pessoa e ao relacionamento a partir do que definem como não afrontar ou não impor a sua preferência sexual aos outros. Como afirmou Nádía Meinerz (2001, p. 220): “O grau de aceitação e de explicitação em relação ao envolvimento amoroso, no contexto da negociação da respeitabilidade, é bastante variável”.

Regina Facchini (2008, p. 267), no estudo sobre “lésbicas de periferia”, em São Paulo, considera que o respeito é “um valor importante, mas também um espaço de agência”. Para os grupos de camadas populares, o respeito é algo mais do que a exposição da sexualidade, é uma forma de alcançar uma relação com os pares, que minimize a diferença.

A aproximação respeitosa, a conversa, o diálogo é uma estratégia utilizada por elas. Castanho utiliza esta estratégia de aproximação das pessoas:

Eu sou uma pessoa que eu gosto muito de fazer amizade, eu gosto muito de conversar. Eu acho que isso aí é que aproxima o ser humano um do outro, você conversar, né? Respeitar, né, também? Ter o seu espaço na hora que tá conversando, mostrar que o fato de você ser lésbica, isso não quer dizer que você vá dá em cima da pessoa ou que você vá ser uma pessoa que num tenha uma classe de saber conversar, de já ir com coisas feia, que tem muita gente que tem medo, tem muita gente [...].

Com uma performance de mulher masculina, é muito provável que seja constantemente tomada como lésbica pelos outros, mesmo como estranha, aquela que causa medo. Por isto, o poder da expressão e a conversa surgem para a conquista do respeito à diferença e ao reconhecimento de sua humanidade. Estabelecer um vínculo, mesmo que momentâneo, conquistar a cumplicidade e a amizade, minimiza o dano. Na mesma lógica de compensação do estigma, Regina Facchini (2008, p. 269) encontrou intenção de “fazer-se querida e comportar-se de forma bem humorada”, entre “lésbicas” da periferia de São Paulo.

Porém, Coral advertiu que se não conseguir fazer o contato, a estratégia é não entrar na provocação, agir com malemolência e pacientemente, com calma, se esquivar da provocação alheia, geralmente de homens, desgastando o intento do outro. Como um jogo de futebol com passes de bola, driblando os adversários, até chegar ao gol. São atitudes de negociação com a heteronormatividade e a heterossexualidade obrigatória. Esta estratégia de resistência à discriminação é detalhada por Coral:

Às vezes, eu consigo conquistar alguns conversando, às vezes, eu passo: ‘oh, companheiro, bom dia! Boa tarde!’ ‘Tá boa a cerveja geladinha, né?’ Dependendo, a gente já começa a conversar e, às vezes, a gente vai pra canto

com karaokê: ‘cante uma, que eu canto outra’ e, daqui a pouco, nós estamos todos unidos. Às vezes, eles perguntam, às vezes, deixa rolar e a gente vai fazendo amizade... Do que se eu for olhar... Já tem umas que dizem: ‘o que é meu irmão, o que tá olhando, viu o quê?’ Quer dizer, isso aí já é uma provocação. Porque eles não vão entender. Aí, vão querer dizer ‘vocês, sapatão, quer ser mais do que eu, não sei o quê [...]’. Eu já digo isso a elas, uma coisa que digo muito: ‘se alguém olhar, se você não conseguir fazer amizade, disfarça, mate ele no cansaço’ (CORAL).

Assim, Coral evidencia a estratégia para driblar a reação dos homens à leitura deles de que as bofes querem tomar o lugar dos homens (BRANDÃO, 2010). Nesse sentido, a manha, a malícia, o molejo, a destreza são qualidades acionadas para enfrentar a discriminação e resistir.

Verifiquei que mesmo sendo predominante a discriminação da família, entre as interlocutoras, existem casos em que o apoio existiu após a saída de casa, chamando a atenção para o significado do apoio do pai. Verde Escuro relatou: “Aí, ele viu... completei 18 anos e comecei a trabalhar pra ficar independente, né? Mas, ele sempre me ajudando, sempre ele me ajudando. Ah, meu pai era a corda do meu coração”.

Apesar de não ser uma regra, foi possível identificar comportamentos compreensivos à subversão das normas de gênero, em pessoas afetivamente ligadas às interlocutoras, que não as trataram como “inadequadas ou anormais”. Na experiência de Castanho, a lembrança do pai é regada pela emoção de quem foi compreendida por um homem, evangélico, pedreiro, ‘bonitão’, de uma pequena cidade do interior do Rio Grande do Norte, que foi pai e mãe para ela, pois ficou viúvo quando ela ainda era criança pequena. Logo cedo, ele compreendeu que sua filha era diferente das outras filhas e do filho e, assim, ela não trouxe registros de imposição de seu pai e irmãos para adequá-la à norma de gênero. Seus relatos emotivos revelam um profundo respeito, com cumplicidade, companheirismo e amor na relação pai e filha. “Com certeza, meu pai era tudo! [...] Ia pra rua fazer compras com ele, abraçava, de mão dada, de vez em quando dava um xero”. Em um registro, ela conta da forma espontânea como ele reagiu:

Teve um acontecimento uma vez... ele fez um primeiro andar no centro, aí, eu fui procurar ele, né? Cheguei lá, do lado tem uma oficina, aí, eu disse: ‘Senhor, o senhor viu se meu pai *tava* aqui?’ Aí, ele disse: ‘Saiu agorinha’. ‘Tá bom, obrigado’ e fui embora. Aí, ele disse que, quando chegou, o homem da oficina disse: ‘Seu filho teve aqui’. Aí, ele disse: ‘Meu filho, não. Só tenho um filho e mora no interior.’ ‘Não, foi seu filho, chamou você de pai’. E ele disse bem assim: ‘Não, você tá enganado, num foi minha filha, não?’. Quando chegou em casa, ele perguntou: ‘Você teve lá no quartinho hoje?’. Eu disse: ‘Tive à procura do senhor?’. Aí, ele disse: ‘É por isso que o rapaz lá da oficina falou que o meu filho tinha me procurado’. Eu disse: ‘Por quê?’.

Aí, ele disse: 'Você também com esse cabelo curto, minha filha',. Eu só disse: 'Paiii...!'. aí ele fez: 'Tá bom!' e pronto (CASTANHO).

A narrativa de Castanho faz lembrar a relação de Amanda com seu pai, no documentário "*Amanda e Monick*³⁸", onde a subversão de gênero de Amanda, professora do ensino médio, não é impeditivo para a relação de respeito e amor entre ela e Silvio Gomes, seu pai. Para Silvio Gomes, a experiência de Amanda é um convite ao exercício de sua responsabilidade como pai:

Ele jamais escondeu o sentimento dele. Por que ele não escondeu? Porque tinha pessoas dando apoio. Esse apoio é natural de um pai responsável. E eu era um pai responsável dessa maneira. As pessoas pensa que pai responsável é outra coisa, não é? Eu acho que essa responsabilidade dá a oportunidade da pessoa ser feliz sem tá dando explicação. Eu quero isso e eu vou fazer isso para lhe agradar.

Ciano relatou sobre a transparência na relação com seu pai:

Veio uma pessoa de Mossoró, que era o caso da minha prima... Minha prima mandou uma carta, pedindo pra meu pai hospedar ela aqui em casa porque ela veio estudar aqui em Natal. E a gente começou fazer amizade e de repente a gente ficou se envolvendo. A minha prima descobriu, e mandou uma carta pra meu pai, dizendo que eu estava ficando com a mulher dela. Meu pai foi e me chamou, disse: 'você esta tendo um caso com ela? Não minta, diga a verdade'. Eu disse: '*tou*', Ele disse: '*a pois*, a partir de hoje, vocês duas vão ficar em casa e, quando sua prima ligar pra mim, eu vou dizer que vocês duas estão juntas'.

Essas atitudes de alguns pais foram relatadas com grande carinho por suas filhas, demonstrando as diversas formas que as famílias têm de lidar com as diferentes expressões das identidades de gênero e de orientação sexual.

4.3 HISTÓRIAS DA VELHA GUARDA: BOFES E CASA DE DRINKS

As entrevistas com as interlocutoras da velha guarda foram longas e marcadas pelo mergulho na memória, muitas vezes, percurso refeito durante a entrevista em diálogo com o Veio. A presença do Veio abria os arquivos individuais e coletivos da Turma das Quintas e eu

³⁸ O filme *Amanda e Monick* conta a história de duas travestis femininas em Barra de São Miguel, cidade com seis mil habitantes, no cariri Paraibano. Tem roteiro e direção de André Costa Pinto (2008) e realização do Departamento de Comunicação Social da Universidade Estadual da Paraíba (UEPB) e Medonho Produções. Contou com o apoio da Prefeitura Municipal de Barra de São Miguel, do departamento de Arte Mídia da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG) (PALAVRAS..., 2011).

embarcava junto, rumo à aventura no Bairro das Quintas e do Bom Pastor³⁹, pelos meados de 1960 a 1980. Elas frequentavam bares, Casas de Drinks ou Boates. Espaços de lazer destinados aos homens e vetados para a maioria das mulheres.

As casas de drinks ou boates eram locais de prostituição onde as garotas de programa trabalhavam. Estas casas eram muito freqüentadas por lésbicas. Algumas iam durante o dia para beber, conversar e/ou namorar com prostitutas. Houve relato de namoro com a dona da boate. Os relatos demonstraram muita intimidade das interlocutoras mais velhas com esse ambiente e seus freqüentadores/as. Verde Escuro lembrou-se de uma boate, cuja dona ela foi casada: “Era boate grande ali em... Barra de Nazaré, ela tinha boates grandes, a boate dela era boa, tinha muita mulher, tinha 21 mulher de programa”.

Os fatos relatados por elas estavam localizados em um passado, na época da juventude, envolvendo a lembrança e a memória. Tomo emprestado o conceito de experiência de Jorge Larrosa (1994) para pensar os conteúdos afetivos que compõem a memória e a dimensão contingencial. Lembramos e significamos como importante aquilo que foi marcante, que está constituído pelo afeto, pois a memória tem seus componentes afetivos. Para Jorge Larrosa (1994, p. 68), a experiência de si e os relatos são enunciados como aquilo que “[...] nos passa, o que nos acontece, o que nos toca”. Logo, a recordação implica imaginação e composição na tessitura de um sentido que expressa o que se vive.

A habilidade narrativa, sugerida pelo autor, para transmitir experiências, não faltou nas interlocutoras da velha-guarda: eloquência, minúcias, riqueza de detalhes. Escutei e registrei as narrativas de memória a partir das temporalidades imbricadas, sabendo das possibilidades de mutação e de reinvenção dos sentidos ali contidas.

Interessou-me a forma como elas significaram uma fase de suas vidas, como lésbicas masculinas e como compartilharam essas recordações entre si. Em certos momentos, percebi que existia uma idealização de “um tempo bom que não volta mais”. Nesse sentido, o cuidado foi para não reificar as memórias narradas como totalidades homogêneas, compreendendo a multiplicidade de sentidos que permearam aquela época, com outros sujeitos: prostitutas, clientes, donas de bar, policiais, namoradas fitinhas, moradores das ruas, entre outros.

Aconteceu que na entrevista coletiva, com duas ou três participantes, incluindo o Veio, instituiu-se um espaço de escuta e as narrativas promoveram a visibilidade histórica para lésbicas com mais de 50 anos.

³⁹ O Bar Internacional, localizado no bairro das Quintas, era um ponto de encontro da turma, descendo chegava no Bairro do Baldo onde estava localizada a Casa de Drinks de Maria Boa na circunscrição do centro da cidade.

O aspecto geracional deve ser considerado como um marcador social importante para esse grupo, considerando que existe um espaço de até 50 anos entre as interlocutoras. Algumas entrevistadas foram adolescentes na década de 1960, começando suas experiências afetivas e sexuais com mulheres. A velha guarda, como se referiam as mais jovens, foi uma das redes de relações com que interagi no campo, com faixa etária mais alta, que se agrupavam em turma na juventude. A partir da interlocução com o Veio, acessei a parte bofe da turma. Fui apresentada a várias interlocutoras com mais de 50 e até 70 anos que fizeram parte dessa turma, que aqui chamo de Turma das Quintas. Algumas apenas avistei, sendo citada como a ex-mulher de uma delas, geralmente, fitinha. Também as via nas festas, pois a faixa etária acima de 55 anos representava um percentual significativo nas festas.

Ao se transportar para o Nordeste brasileiro na década de 1960, em momento de efervescência do movimento regionalista, baseado no patriarcalismo de Gilberto Freyre (2000), o apelo era legitimar a noção de nordestino associada ao cabra macho e à manutenção do código binário de gênero, com concepção androcêntrica.

No campo da sexualidade e das homossexualidades, ocorreram mudanças de significados e práticas, no intervalo histórico de 50 anos, fazendo surgir cenários com variáveis muito distintas. A repercussão de *Stonewall*, manifestação ocorrida em um bar em Nova Iorque contra a intolerância a lésbicas, gays, travestis e transexuais, já no final da década de 1960 (28 de junho de 1969), chegou mais tardiamente no Nordeste do Brasil, a despeito da repercussão para os direitos de LGBT em países industrializados, sobretudo América do Norte. No Brasil, os movimentos LGBT começaram a acontecer uma década depois, especialmente, na região Sudeste (São Paulo e Rio de Janeiro) e na Bahia, seguindo por outros estados do país, a exemplo da Paraíba, que fundou o Grupo de homossexuais “Nós Também”. Mas, toda essa movimentação ganhou expressão nas ruas na década de 1990 (RIBEIRO, 2011), com a realização das Paradas de Orgulho LGBT.

Assim, quais os conteúdos normativos que regulavam a sexualidade e quais os códigos vivenciados pela juventude daquela época? Quais eram os costumes e mentalidades sobre a iniciação sexual para as mulheres? Como eram vistas adolescentes masculinizadas que frequentavam Casa de Drinks (cabaré), namoravam com prostitutas e andavam em grupo? Eram visíveis?

Lembro o Veio contando que quando a turma das Quintas descia a rua em direção ao bar, as mães mandavam as crianças entrarem em casa. As estranhas estavam passando na rua. Elas desciam brincando, rindo, na expectativa da farra na Casa de Drinks, durante o dia. Chegavam ao meio do dia, sentavam e tomavam muita cerveja com tira-gostos. As meninas

da casa desfrutavam da companhia delas, acompanhavam a farra. As bofes estabeleciam relações variadas com estas. Com algumas, a relação era de amizade; com outras, deitavam, às vezes, se apaixonavam, namoravam e casavam. Contavam com a cumplicidade dos donos e donas de casas de drinks e bares. À noite, era a hora dos clientes, dos homens heterossexuais que pagavam programas com as prostitutas. O espaço era frequentado por lésbicas masculinas bofes; lésbicas fitinhas não faziam parte da turma, eram as namoradas.

À noite, elas gostavam de “pernoitar”, categoriaêmica para fazer farra, em algum boteco ou bar, “gostavam de dançar, beber, pernoitar...”. Frequentavam um bar com radiola de ficha, que lhes permitia escolher a música, comprar a ficha e fazer o aparelho tocar. Começavam no Bar de Raimunda⁴⁰, que era uma mulher mais velha que as acolhia. Quando a cerveja acabava, seguiam para a boate de Sr. Cícero e continuavam bebendo. A boate na penumbra, quando um dos homens que frequentavam o espaço tentava dançar com uma delas, Seu Cícero acendia a luz para chamar a atenção do público e dizia em alto e bom som: “Olhe meninos, estas meninas só gostam delas mesmas”, alertando para a boa convivência entre os dois distintos públicos. Elas gargalhavam me contando esta história e acrescentando que sabiam que davam lucro a Seu Cícero porque “bebiam de grade de cerveja” e comiam tira-gosto. “A cerveja era bem geladinha, que ele guardava pra gente, e o tira gosto era tripinha assada e goiamum” (URUCUM).

Elas contaram que, certa vez, foram para um Cabaré no sábado de manhã. O freezer estava “entupido” de cerveja gelada. “Feche o freezer pra gente, feche o cabaré”. Levaram bife assado como tira-gosto e pernoitaram por lá, retornando para as suas casas no domingo pela manhã. Nesse dia, o cabaré não abriu, elas desligaram o medidor de luz e ficaram no escuro para evitar a insistência dos clientes.

Danielli Bezerra (2012) estudou prostitutas entendidas em cabarés da zona central da cidade de Natal, nos anos de 2007 e 2008. Segundo a autora, as prostitutas entendidas se autodefinem assim porque têm relações sexuais com homens e com mulheres. Os homens são clientes, com os quais estabelecem relação de trabalho, e com mulheres têm relações sexuais e de afeto. A autora identificou que algumas também estabelecem relações afetivas com homens fora do cabaré, todavia, se identificaram como entendidas. A pesquisa de Danielli Bezerra (2012) demonstra que a presença de prostitutas que têm relações com mulheres persiste em cabarés da cidade de Natal.

Ana Maria Brandão (2010) aponta a proximidade entre lésbicas e prostitutas em outros contextos, assim como a associação discursiva entre lésbicas e prostitutas, como arquétipos de

⁴⁰ Os bares de Raimunda, de Sr. Cícero e o bar Natal ficavam localizados no bairro Bom Pastor.

mulheres que rompem com as normas destinadas a produzir mulheres respeitáveis. A autora buscou registros históricos sobre a presença de prostitutas em grupos de lésbicas na classe trabalhadora inglesa, como uma forma de garantir a independência econômica fora de casamentos heterossexuais.

Conheci lésbicas que frequentaram as Casas de Drink e namoraram com prostitutas ou donas de boate; algumas viveram juntas com mulheres que eram ou tinham sido prostitutas. Para elas, não havia incômodo porque era um trabalho, “levava como uma profissão”, “ela trabalhava a noite e eu ficava em casa”. Sobre o relacionamento com prostitutas, Verde Escuro relata: “[...] É [...] Porque ela dizia que era menina de programa, né? Ela fazia o programa, não se apaixonou, e até porque ela nunca teve passado com homem, nunca ela se apaixonou por homem nenhum. Ela era mais velha do que eu, teve várias mulheres [...]”.

As Quintas e o Bom Pastor eram bairros de referência para elas, algumas moravam lá, outras passeavam e namoravam com meninas de lá. “Meu primeiro caso foi uma menina da rua, lá das Quintas, com 15 anos, foi meu primeiro amor”. O lema da turma era: “bolia com uma, bolia com todas; mexia com uma, mexia com todas” (CORAL). Elas falaram da reação do grupo às investidas de homens homofóbicos, quando compartilhavam espaços de lazer com homens e eram incomodadas.

Naquela época, já existiam espaços de sociabilidade LGBTs como os bares para entendidos que elas também frequentavam. “Era um *point*, um barzinho misto, que dava muito entendido; gays e lésbicas. Mas, tinha careta também. Mas, os caretas que ia pra lá pra perturbar, a gente botava pra descer, botava pra correr.”

Porém, a maioria dos relatos é sobre a diversão nos bares e boates para homens em Casas de Drink ou em casa de alguma mulher mais velha. Era uma época em que era incomum que mulheres “de família” frequentassem bares e boates, sobretudo, em região de boemia e prostituição. Logo, a presença delas era uma subversão às normas de gênero e de controle da sexualidade das mulheres daquele contexto. A transgressão se estendia da performance masculina da turma ao fato de se relacionarem com mulheres, sendo assim denominadas, de forma agressiva, como “sapatões” além do fato de frequentarem cabarés.

Elas tinham muita história para contar⁴¹, peraltices, molecagens, “aprontações”, flertes, namoros e resistência. A ideia de turma está relacionada à noção de comunidade, presente em estudos com mulheres lésbicas (WEEK, 2010), onde um grupo de pessoas com

⁴¹ Histórias que não poderia dar conta nessa pesquisa, pois têm um recorte histórico importante com outras(os) atores sociais que compartilharam daquele momento, com suas visões sobre os fatos. Como já foi dito, trago o dado relacionado ao recorte geracional da pesquisa, sobretudo, para situar as experiências (LARROSA, 1998) de descoberta da atração por mulheres e as formas de sociabilidade nessa geração.

marcadores sociais de subalternidade compartilham de códigos e frequentam espaços específicos de convivência.

Nessa fase, percebe-se uma mudança no discurso das interlocutoras sobre o “gostar ingênuo e sem malícias” da época da meninice na escola, na rua, com as primas. Com a turma, elas referiram “gostar de farra, festa, bebida e mulher”, buscando concretizar os desejos com erotismo. Elas afirmaram que davam muito trabalho aos pais na adolescência porque queriam sair, passear e pernoitar: “Adolescente, eu dava muito trabalho, andava em cima de caminhão de tijolo, pegando carona com mais três colegas minhas.” (Urucum). Nesse momento, aquele jeito masculino da infância, as brincadeiras de menino, o encantamento pela professora ou pela prima, o desejo de estar perto de meninas e beijá-las se somavam na concretização do desejo por mulheres através de práticas sexuais.

Algumas falaram com certo pesar que preferiam a farra a estudar e que não gostavam de estudar, por isto não continuaram os estudos. “Oportunidade eu tive de estudar, mas eu não quis, quis ir na ilusão do mundo de querer conhecer o mundo [...] pra ir pras farra. Eu estudava, pai me deu estudo, aí eu não quis, parei de estudar pra [...] namorar” (VERDE ESCURO). Entre tantos casos e histórias vividas pela turma, contaram que foram denunciadas pelo Comissário de Menor e detidas no Juizado de Menores, o que culminou com a punição do pai de Verde Escuro que lhe deu uma grande surra.

[...] eu ia fazer 17 anos, a gente ficava numa casa lá, da mãe de [...], *nera*? Aí, tinha um [...] como era o nome daquele Doutor? Ele viu que a gente era de menor e tinha mulher de maior, ele achava que elas *tava* nos seduzindo, aí chamou a polícia, a gente foi tudo pro Juizado de Menor. Eu fiquei detida, ficou eu e outra, porque a gente era de menor. Aí... eles ligaram, papai foi me buscar, quando papai chegou lá, o delegado tinha servido o exército com meu pai. Ah, foi uma onda. Papai: ‘*Vamo* pra casa’. Eu fiquei [pausa] desconfiada [risos]. Com medo de apanhar porque eu apanhava, ele batia. Nesse dia [...] levei uma surra [ênfase] que ele me deu de cinto, mas no mesmo dia eu caí fora, de noite mesmo eu fui [...] Pra Rocas de novo.

Era comum que os pais punissem os filhos e filhas com castigos físicos, surras, tapas, beliscões, reclusões e que filhas e filhos aceitassem esta forma de educação. Isso não significou que o castigo tivesse o efeito corretivo, almejado pelo pai, e Verde Escuro fugiu na mesma noite para encontrar a mulher amada, que de fato, era mais velha que ela. Pensando em sua liberdade e em evitar problemas com o pai, Verde Escuro começou a trabalhar no ano seguinte, quando fez 18 anos, saiu da casa dos pais e foi morar com a namorada.

Foi aí quando eu conheci a turma... aí, me entrosei, eu ia fazer 17 anos e ela 27, [...] a gente ficou um tempão, mais de três anos a gente ficou junta, aí foi

a continuidade. Moramos juntas, fui trabalhar, comecei a trabalhar numa fábrica e ela também, a gente moramos juntas aí depois não deu certo, ela foi pro canto dela eu fui pro meu (VERDE ESCURO).

Foi comum entre as interlocutoras, ainda adolescentes ou jovens, naquela época, se envolverem com mulheres mais velhas, com diferença de dez anos ou mais. Algumas se relacionaram com mulheres mais velhas, e com posição de poder na Casa de Drinks, por ser a proprietária. A relação de uma mulher mais nova com uma mais velha foi descrita por Verde Escuro como um lugar de aprendizagem, alguém que ensinava coisas da vida e sobre o sexo.

Tudo, tudo, qualquer coisa de sexo, ela me ensinou tudo bonitinho, apesar de que eu já tinha tido o primeiro caso que não passou isso pra mim, foi só o básico mesmo. Eu não tinha adquirido experiência nenhuma. Mas, a experiência mesmo de sexo, eu agradeço a ela, ela foi minha professora. [...] pra mim ela foi uma grande mulher, me ensinou muita coisa boa. Nunca me incentivou, era braba, viu? Bebia, mas ela num queria [...] ela num deixava eu beber todo final de semana. Ela fumava, mas ela não queria que eu fumasse todo dia. Ela [pausa] me poupava muito. Ela tinha muito cuidado comigo, ela... no momento que ela conheceu mamãe, minha família, mamãe também gostou muito dela, foi uma das mulheres que mamãe mais gostou, foi ela.

Esta concepção também foi encontrada em outros discursos, alguém que cuida, que ensina, que protege. Sobre a sua primeira mulher com quem casou, Urucum disse: “Foi uma pessoa marcante, que me ajudou na descoberta. Uma pessoa de um espírito muito positivo. Eu gosto das pessoas assim, que seja perseverante, nunca diga: ‘ah, talvez, eu num vou conseguir’, isto no meu dicionário não existe, eu sou perseverante!”.

Também havia o ciúme: “Ela era braba, ciumenta demais... a turma todinha sabia. O ciúme dela era grande, eu não podia olhar pra ninguém” (VERDE ESCURO). Entretanto, o ciúme muitas vezes foi justificado com o próprio comportamento delas, pelas interlocutoras:

[...] eu errei assim no sentido de [...] interior, antigamente, não tinha esse negócio de boate. Pra mim, boate de entendidas foi novidade. Cheguei aqui nesse relacionamento e conheci uma colega e ela disse: ‘Você já foi numa boate de entendida?’, eu disse: ‘rapaz, eu nunca fui, não’, ‘você num quer ir não?’. Eu fui, então, fugi, menti. Eu comecei a conhecer coisas diferentes, pessoas no interior não tinha essa de se assumir [...] Tinha uma história de um bar que era mulher de contar com os dedos, eu comecei a me aventurar e trair. Comecei a beber, que eu num bebia com ela, comecei a tirar onda mesmo, achar que o mundo era meu, que eu num tinha que dar satisfação a ninguém, a questão da consideração. Então, você com 18 anos assumir uma mulher mais velha [...] ela era mais velha do que eu dez anos. Foi, mas eu errei porque eu traí, foi quando ela descobriu, ela não admitiu traição, sofreu pra caramba, comi o pão que o diabo amassou. Eu gostava dela, a questão da convivência, a família [...] você tem que começar tudo de novo, foi um abalo grande pra mim, num faço isso com mais ninguém. Pedi pra ela desculpar,

mas ela não voltou atrás, não. Aí [...] comprei um terreno, fiz uma casa, continuei minha vida (URUCUM).

O depoimento sincero e reflexivo de Urucum demonstra a compreensão que ela tem da sua experiência de jovem na vivência da lesbianidade e na descoberta da possibilidade de sair do armário. Durante a entrevista, a atual parceira de Urucum ligou várias vezes, ela não atendeu. Disse-me que, provavelmente, haviam dito a sua parceira que ela já estava por perto⁴², “porque viram a moto por aí alguém já radiou” [risos]. Após algumas tentativas, ela disse: “vou desligar aqui porque eu tenho o poder de decisão, pode continuar [...]”. E assim prossegui, com certa expectativa, de que poderíamos ser surpreendidas pela sua parceira. Fiz questão de deixar a porta aberta da sala em que estávamos para diminuir aquele risco no campo.

Algumas interlocutoras afirmaram o trabalho como uma necessidade para garantir a autonomia: “trabalhar para morar com a mulher amada”. Estas jovens, quando se descobriam, no sentido de iniciar um relacionamento afetivo-sexual com uma mulher, se deparavam com a necessidade de começar a trabalhar, sair da casa dos pais e “assumir a mulher amada numa casa”. O trabalho adquiriu o significado da autonomia pessoal para poder garantir a independência e não sofrer discriminação da família, conquistada com a independência financeira que garantia o lugar de provedora da sua vida junto com a outra, para construir seu próprio lar com outra mulher. Esse aspecto do trabalho como autonomia na sexualidade também foi relatado entre as interlocutoras mais jovens da pesquisa.

Eventualmente, as amigas da turma discutiam por causa de ciúme, quando uma namorava com a fitinha que a outra estava namorando, “às vezes, a gente ficava namorando com a mulher da outra, aí [...] uma ficava com ciúme da outra, terminava no cacete. Mas, se dava bem, não era nada grave, não.” Como mulheres masculinas que eram, não namoravam entre si. Assim, Verde Escuro falou: “As masculinas nunca se interessavam pelas masculinas, mais pelas femininas, como sempre. Assim, no caso eu e o Veio, tem nada a ver de atração. Por fora mesmo. Igual um homem que é homem num atraí com outro, né?” A referência dela é a performance que desempenham, “por fora mesmo”, a posição de bofe que pode se esvair na intimidade do quarto e da cama. Ela tem como referência o código da heteronormatividade, onde o homem “normal” não sente atração por outro homem.

Se elas brigavam por causa de ciúme, também eram cúmplices uma das outras nas histórias de traição e infidelidade com suas mulheres. Assim, muitas situações de infidelidade

⁴² A entrevista acontecia, na rua paralela à da sua casa, em uma pequena casa, tipo quitinete, que estava para alugar, de propriedade de outra interlocutora que eu entrevistei no mesmo dia.

da bofe com a fitinha foram relatadas, considerando que o relato partiu das bofes, não é possível afirmar que as fitinhas com quem se relacionavam também não traíam, já que o discurso hegemônico heteronormativo pressupõe a aceitação da traição masculina e da fidelidade feminina. Durante o período do campo, tive a oportunidade de saber e ver sobre a traição de mulheres fitinhas.

O Veio e Verde Escuro riram muito, contando um caso de traição. Uma delas fugiu da casa, em que morava com a sua mulher, e foi ao encontro da turma para encontrar com uma namorada. A sua mulher, adjetivada como extremamente ciumenta, foi procurá-la na festa e entrou na casa, buscando em todos os lugares, até no pé de coqueiro, “por certo, pensava que ela *tava* atrepada...”. Não a encontrou porque havia saído alguns minutos antes, e a turma fez a representação necessária para que ela acreditasse na ausência da mulher.

4.4 TRANSFORMAÇÕES ACONTECEM, O ESTILO PERMANECE...

Entre as interlocutoras de faixas etárias diferentes, foi possível perceber diferenças significativas na forma de estabelecer as relações entre mulheres, na descoberta da sexualidade e da atração por mulheres. Trago uma nuance geracional enunciada pelas mais velhas, a Turma da Velha Guarda. O anúncio da mudança em algumas interlocutoras da velha Guarda é relativo às performances de gênero da lésbica bofe com a tendência a suavizar a masculinidade de alguma forma ao longo da vida, tornando-a menos tradicional, inspirada por modelos igualitários do feminismo e da convivência no GAMI. O Veio disse:

Aí, eu digo, esse negócio não tá tão certo, não. Não é por aí. Então, hoje eu já sei fazer as coisas, um dia desses... eu tava lá na casa de uma amiga, fazendo o feijão, eu disse: ‘mas, interessante eu tive uma rama de mulher, nunca cheguei num fogão pra fazer um feijão, hoje eu faço café, faço feijão pra vocês, varro a casa, arrumo as roupas tudinho, que nem vocês e vocês tudo aí, numa boa, interessante como a vida é [...] e vocês não são nada meu, apenas companheiras, colegas’.

A mudança é voltada mais para as atitudes, os comportamentos no tocante a forma de estabelecer o relacionamento com a fitinha do que relacionada ao estilo - vestimenta, postura corporal, desejo. Sinalizaram mudanças na forma de significar o masculino e o feminino, revendo comportamentos que foram identificados como “machistas”: aqueles que subordinavam a mulher fitinha através de percepções como: ‘mulher só pra cozinhar’, ‘homem trai; mulher nem pensar’. Seria a aproximação da masculinidade feminista, sugerida por Jack Halberstam (2008), em que os elementos da virilidade devem ser subtraídos da

performance masculina? Em conversas com as interlocutoras da velha guarda, pude perceber que as mudanças são, especialmente, do comportamento relacionado às relações de gênero.

[...] as minhas companheiras... tinham casos que eram masculinas como eu, assim estilo masculina como eu. Elas se sentia o cara também, no ato. Muitos anos, a gente dizia 'ah, **eu sou o cara**', 'aqui só vai conversar os meninos, os caras, e ali as meninas'. Era um costume como o meu. [...] Púrpura tem o meu costume, ela usa roupas masculinas, ela só usa roupas masculinas como eu, sapatos masculinos como eu, observe ela, você vê. Então, era desse grupo. [...] E trazia aquela espécie de machista, mulher só pra cozinhar... Machista, vamos dizer, na época, machista, que eu digo no modo de ser, de vestir. E eu me adaptei a isso [...] (CORAL).

Conversas com as interlocutoras, diálogos entre elas, exemplos relatados, fui apreendendo que existe um movimento de revisão crítica, por parte de algumas, sobre os comportamentos estabelecidos com as parceiras, no tocante ao trabalho doméstico, por exemplo, inserido na socialização feminina e ausente da masculina. As brincadeiras de infância de meninas masculinas – que insistiam em se socializar como meninos - foram associadas ao comportamento pouco afeito às tarefas domésticas.

No discurso de Coral, chama atenção a referência a ter trazido uma 'espécie de machista', como algo externo a si mesma, uma referência à imitação da paródia (BUTLER, 2008). Pois, se não é homem, mas exerce um tipo de masculinidade, logo traz um tipo de machista. Esta construção foi ampliada quando revelou que “quando eu deitava com a minha mulher, minha companheira, era uma mulher igual a mim”, desfazendo a lógica da ativa e passiva do par bofe fitinha, conforme será analisado posteriormente.

As interlocutoras da velha guarda fizeram referência à turma e aos códigos compartilhados entre elas, códigos rígidos de masculinidade, mais próximos da masculinidade nordestina hegemônica. Coral se refere à turma: “[...] tem meninas que anda masculina, depois tá feminina [...] no meu, caso se eu fosse mudar: ‘é... tá virando fresco é?’entendeu? Isso também já incomoda. Se eu tentasse sair do ritmo eu era criticada”.

A 'crítica' sugere a coerção da turma sobre ela para seguir os códigos compartilhados por elas e manter a performance masculinizada, mais do que isso, manter um padrão de masculinidade hegemônica e tradicional. Assim, entre reproduzir e romper com os códigos hegemônicos, elas vivenciam a descoberta de novas possibilidades, expressa pelas mudanças ou adaptações nas performances masculinas.

Na mudança, a surpresa de que seja possível fazer diferente e continuar com o estilo masculino:

Então, também eu digo assim, será que o costume, o dia a dia, o tempo passando, e eu sei como é esse estilo, esse estilo nunca vou mudar. Passou o tempo demais e eu me acostumei nisso, até hoje ainda continuo, só hoje é que eu tô sentindo as reações (CORAL).

Algumas coisas, consideradas femininas, foram introduzidas no repertório de performances de gênero, como fazer as sobrancelhas e pintar o cabelo; assim como o uso de roupas unissex, sem que elas atribuam mudanças na forma como se percebem: mulheres masculinas que gostam de mulheres. Numa das entrevistas, encontrei uma mulher bofe, pintando o cabelo.

Ela entrou na sala, justificando que antes precisava retirar a tinta do cabelo. Voltou de cabelos molhados, trajava um calção esportivo preto com listas brancas e camisa vermelha solta, com as mangas retiradas sem fazer acabamento, sem passar um pesponto. Estava sem sutiã e a cava grande deixava aparecer a lateral de seus seios de relance, sem qualquer inquietação de sua parte. Cabelo curto ainda molhado, sandália havaiana, tamanho 35 ou 34. Havia pintado o cabelo de castanho escuro para esconder os brancos (Caderno de Campo, 2013).

Esse fato foi comentado pelo Veio como indício de mudança na turma da velha guarda, apontando certa vaidade, também comum em homens mais velhos nos atuais códigos de gênero. Sobre fazer as sobrancelhas, perguntei a Coral porque ela tinha começado a fazer as sobrancelhas e ela me falou de “uma conversa dela com o outro eu dela no espelho”:

Queria fazer a sobrancelha, então, aí, eu via que naquele estilo meu que eu tinha pra masculinidade, as pessoas me olhavam muito, como até hoje me olham ainda, mas eu já botei uma sobrancelha, eu acho que já deu um pouco de feminino, vamos dizer assim, um toque. Me confundiam muito [...] Muitas coisas que eu não fazia, hoje eu já estou fazendo, já tô botando umas blusinhas assim [...] não assim que chegue muito [...] que quando eu visto que dá certo pra mim, eu visto (CORAL).

A “conversa com o outro eu na frente do espelho” remete ao diálogo interno sobre identidade de gênero que a ocupa a partir do contato com o GAMI. Fazer as sobrancelhas parece resultado de uma negociação interna entre responder ao seu estilo, que não pode chegar muito perto do feminino, e minimizar as abjeções, representando também a subversão aos códigos da turma. É se atualizar em relação aos códigos acessados por homens na contemporaneidade, que cada vez mais são submetidos aos ditames do culto ao corpo e à incorporação de padrões de estética hegemônicos (SARDENBERG, 2000).

A mudança acontece na convivência com mulheres mais jovens, um intervalo de tempo que configura uma, duas, três gerações. Este aspecto é também um sinal de mudança cultural que aconteceu no país entre os meados dos anos 1960 e a contemporaneidade, como a possibilidade de lésbicas estarem fora do armário, convivendo com sua família. Para interlocutoras mais jovens, existiu a possibilidade de conversar com alguém sobre o que sentiam, uma mulher da família que é lésbica ou bissexual, como a tia e a mãe. Foi o que Cobre disse:

Ainda tinha minhas dúvidas... Conversava muito nessa época de indecisão com minha tia. Aí, depois que você fala, acho que num tem mais nada que você decidir não, você é e pronto! Ela sempre foi muito direta, eu meio que me surpreendi quando ela falou que sabia.

Esta possibilidade não se configurou para as mais velhas que enfrentaram muitos preconceitos da família. Urucum relatou a reação negativa da sua mãe e irmãs quando souberam que ela estava namorando uma moça. Fuga, surra, fuga, agressões, mudança de cidade e estado. Foi obrigada a deixar a cidade onde morava. Certa vez, fugiu para namorar em outra cidade e quando voltou:

Quando cheguei, levei uns cacetes, que apanhava mesmo, num tinha essa boquinha, não. Cheguei lá com a cara mais cínica, mãe já sabia que eu tinha fugido, levei uma pisa boa, de corda. Era peia, depois dava um banho de água de sal. Eu apanhava quieta, calada. Ela num era brincado não... Foi quando mamãe decidiu eu vir pra Natal. Minha mãe trouxe eu obrigada, eu com 17 anos, ela me obrigou a vim pra aqui pra Natal. [...] eu vim embora, chorando na rodoviária, não queria almoçar, não queria nada, eu com a mala [...] naquela época tinha umas mala azul de compensado [...] (URUCUM).

Foram descritas reações de não aceitação, autoritárias, com emprego de castigo físico ou a pressão psicológica através da rejeição, da cobrança, do controle sobre sua locomoção. Esta resistência da família, na época em que iniciaram a vida sexual com mulheres, tendeu a ser diluída através do tempo, quando as interlocutoras conquistaram a sua independência econômica e passaram a ter uma vida autônoma na sua própria casa e com a sua família.

Todavia, a aceitação não se deu de forma espontânea, sendo acionada a resistência da interlocutora que se impôs na afirmação do seu desejo por mulheres. Urucum lembrou que sua mãe foi buscá-la de volta, quando ela foi morar com a sua primeira mulher: “Com três dias, minha mãe chegou, fez uma vergonha aqui em Natal, na frente do povo. Eu tomei o punho assim, tomei uma decisão e fiquei com ela, a gente ficamos junto nove anos”. Algumas

interlocutoras enfrentaram o diálogo aberto com a família, sobretudo com a mãe, para fazer entender a sua sexualidade. Verde Escuro relatou:

Mamãe ficou só me cobrando, que eu devia gostar de homem, que num sei o quê [...] Aí, eu fui e disse: 'Mãe, *vamo* sentar aqui e *vamo* conversar. Tânia minha irmã, casou, a outra casou também, Carla casou, agora eu não. Eu não vou casar, eu não vou gostar de homem. Por que eu vou satisfazer a senhora e a mim não? Como é que eu ia gostar de homem, se eu gostava mulher? Se eu não sentia nada? Não tinha atração por homem.

Assim como Amarelo Ouro, Verde Escuro buscou o diálogo aberto e direto, conseguindo fazer com que a mãe iniciasse um processo de compreensão. Para algumas, o comportamento de rejeição da família não se diluiu com o tempo, guardando um registro de mágoa ou tristeza na interlocutora.

Sobre a questão geracional, o GAMI possibilita a convivência entre mulheres de várias gerações de forma fluida. As jovens que frequentam a escolinha de futebol convivem com as adultas e mais velhas nas festas, na sede do GAMI, nas ações de mobilização, no lazer.

Entre elas, não identifiquei comportamentos de desvalorização da velhice, comuns numa cultura que valoriza a juventude e discrimina a velhice. Nas festas, elas se agrupam por idade, as adolescentes e jovens permanecem em grupo e exercitam suas formas próprias de sedução, paquera, namoro, geralmente, circulando. As mais velhas também se agrupam nas festas, geralmente, sentadas em mesas. Tomam cerveja, dançam, paqueram e namoram assim como as jovens. Não percebi namoros e relações entre extremos geracionais

A distinção geracional não é percebida na rede de relação formada em torno do GAMI, todavia, é apontada fora, estabelecendo julgamento severo com uma mulher na terceira idade com performance bofe. Algumas interlocutoras da Turma das Quintas sentem esta discriminação e Coral conta:

É por causa da idade, sabe? 'Velha!' chama logo de velha. 'Ah, se coloque no seu lugar'. Tem homens que diz na cara da gente: 'vocês são assim, porque ainda não sentiram isso aqui', sabe? Choca, mas a gente tem que saber sair, porque se a gente for bater aí, arriscado até a gente sofrer uma... Não só comigo, mas com muitas companheiras da minha fase, sofre isso. [...] eu já escutei também, tem coisa que eu escuto, chega me suspende, sabe?

A discriminação externa e a abjeção a lésbicas velhas e bofes são sentidas pelas interlocutoras. A lesbofobia com a intolerância a lésbicas velhas. Todavia, no âmbito de suas subjetividades, elas namoram e têm vida sexual ativa, ao contrário do que seria, tradicionalmente, esperado encontrar na vida afetiva sexual de mulheres dessa faixa etária. O

estudo de Andrea Alves (2010) sobre envelhecimento, trajetórias e homossexualidade feminina aponta a mesma realidade em mulheres com mais de 60 anos.

4.5 O FUTEBOL FEMININO: SOCIABILIDADE E AFETOS

Ela tem um jeito de dominar a bola,
passa na minha frente e vai *simbora*,
na frente de qualquer uma,
porque ela tem corpo, ela tem habilidade,
ela tem um chute de esquerda, que misericórdia! (VERMELHO)

Para as mais jovens e adultas, com faixa etária entre 17 e 40 anos, o futebol feminino foi relatado como um espaço para o reconhecimento da sexualidade, de identificação com outras e de descoberta da lesbianidade. O futebol está para as mulheres jovens como a Casa de Drinks para as mais velhas, com faixa entre 50 e 70 anos. O time de futebol é um espaço de reconhecimento do que já sentiam e não sabiam identificar. Para Amarelo Ouro, este espaço foi o aconchego que precisava para aliviar a exclusão e discriminação sofrida na família.

[...] Eu já jogava e apareceu um time no bairro, aí, eu entrei nesse time. Fui convidada pra participar desse time, e eu comecei a me entrosar com as meninas e me sentia bem, me sentia à vontade, e tinha algumas meninas que começaram a me olhar diferente, começaram a chegar junto e eu me achando o máximo. E nesse time, eu me envolvi com três meninas.

Pelos relatos das interlocutoras, a maioria das meninas que jogam é lésbicas ou bissexuais, com a minoria de heterossexuais. Segundo elas, algumas começam a jogar com a motivação de estarem perto de outras meninas. Rosa Choque disse: “Nos times que eu jogo, tem mais meninas que gostam de meninas, porque todo time de futsal a maioria são. Dos times que eu joguei, só algumas não são”.

Existe a discriminação com as mulheres que jogam futebol, visto que é um esporte tradicional de domínio dos homens, por isso, o futebol feminino ganhou a associação com sapatão, mulher que gosta de fazer coisas destinadas aos homens e que gosta de mulher. Caramelo disse: “Se souber que a pessoa joga bola, pratica futsal, já tira onda. ‘Ah, aquela sapatão! Maria-Macho!’, já escutei muito isso”.

Nadia Meinerz (2011), baseada em pesquisas sobre a participação das mulheres no futebol, levantou que as dificuldades de aceitação das mulheres no esporte estão relacionadas à incompatibilidade do futebol, considerando o seu lugar na construção da identidade nacional com o que se convencionou de feminilidade, levando à acusação de masculinidade e lesbianidade às adeptas do esporte.

No Brasil, ao longo da história, a inserção das mulheres no esporte foi dinamizada por preconceitos, restrições e resistências. Ainda hoje, o acesso e a permanência feminina nas atividades esportivas do futebol são permeados por profundas desigualdades de gênero, materializadas em menor investimento, menos oportunidade e visibilidade, nas confederações esportivas, jogos olímpicos e meios de comunicação (GOELLNER, 2005).

A primeira legislação esportiva orientadora do esporte nacional, o Decreto Lei nº3.199, de 14 de abril de 1941, vetou a atividade esportiva feminina, baseando-se na concepção de que a prática era inconciliável com a natureza feminina. Em 1965, segundo Ludmila Mourão, Marcia Morel (2005) e Mirian Aldeman (2003), houve uma deliberação do Conselho Nacional de Desportos, destinada às entidades desportivas, reiterando a proibição das mulheres para exercer determinadas modalidades, tais como futebol de campo, salão, praia, pólo e baseball⁴³. Esportes como vôlei, tênis e natação eram recomendáveis, desde que exercidos com moderação.

Subjacente aos dispositivos normativos que restringiam mulheres na prática esportiva, encontravam-se valores sexistas e pressupostos biológicos ancorados na corporalidade feminina, conforme aponta Mirian Aldeman (2003, p. 446):

A corporalidade feminina se definia em função da suposta missão das mulheres como reprodutoras. Se a elegância e a delicadeza eram 'atributos femininos' altamente valorizados, as práticas físicas permitidas se restringiam àquelas que se conciliavam com as idéias que prevaleciam sobre a natureza fraca do corpo e do sistema reprodutivo femininos.

No Brasil, no que tange ao futebol, estudos como de Guedes (1998) evidenciam a forte influência do esporte na construção da identidade nacional e como prática constitutiva de sociabilidades, identidades e masculinidades. A participação das mulheres, como jogadora, treinadora e gestora, representa a subversão da ordem, da “virilidade virtuosa do esporte frequentemente ressaltada pela sentença “futebol é coisa para macho” (FRANZINI, 2005, p. 316).

A falta de estímulo para a prática do esporte entre mulheres foi apontada por Amarelo Ouro, que jogou em time profissional, e relatou as dificuldades e as consequências para a sua saúde:

Eu conheci vários estados e interiores que a gente ia jogar, pra mim foi muito gratificante. Hoje, eu tenho muita sequela desse esporte, porque era um esporte que não tinha apoio nenhum, a gente jogava por conta própria.

⁴³ Segundo Frazini (2005), a proibição foi extinta na década de 1980.

Quando a gente se machucava ou a gente tinha condições de se cuidar ou ficava machucada. Hoje, eu não consigo mais jogar, nem correr direito, então, são consequências do futebol. Aí, não deu pra continuar. Mas, até hoje eu sou apaixonada pelo futebol [...] (AMARELO OURO).

No estudo, a aproximação do futebol foi motivada pela associação desse espaço a um tipo de sociabilidade entre lésbicas. Eu estava interessada em frequentar espaços que interessavam as interlocutoras e logo descobri que o futebol era este espaço para as mais jovens. Azul Matinho explica porque o futebol reúne jovens lésbicas:

[...] porque eu acho que o futsal, eu acho que embora pra muitas meninas, elas, é como se fosse um refúgio, por exemplo, eu sou lésbica, como é que eu vou declarar isso pras minha amigas? Então... eu vou pro futsal porque o futsal tem muitas meninas lésbicas lá, aí lá eu vou me encontrar com outra, vou ficar com outra, vou me unir com as meninas e vou ter uma vida, melhor, por um lado mais fácil, porque eu vou *tá* com aquele grupo.

Nessa perspectiva, o futebol de salão é um lugar de fortalecimento da vivência afetivo sexual com meninas através da identificação entre elas e da aceitação mútua. Também revela a heteronormatividade que dificulta o processo de descoberta e a vivência das jovens. É comum a frequência de mulheres lésbicas, sobretudo bofes, no futebol feminino. Para Nádia Meinerz (2010, p. 188):

As observações no contexto do futebol feminino possibilitam uma reflexão específica sobre a produção de contornos específicos corporais relacionados ao jeito. [...] Considerando que o contexto do futebol feminino é também um espaço privilegiado para a interação com potenciais parceiras.

Nesta linha de argumentação, concordo com Ludmila Mourão e Marcia Morel (2005), a prática futebolística não se restringe a técnicas e gestos motores, é uma prática cultural permeada por significados generificados. O futebol configurou-se como estratégia de constituição das masculinidades de homens e mulheres masculinas, rede de identificação e sociabilidades. O futebol de salão faz parte das sociabilidades das interlocutoras jovens da zona norte de Natal. Azul Marinho insiste:

Pra mim eu acho que é um refúgio, porque a menina, às vezes nem sabe jogar, só vai *tá* lá porque tem meninas que, fica como uma amizade, eu acho que já vi exemplos de meninas assim [...] por exemplo, aquela menina que *tava* do seu lado, ela não sabe jogar como a gente, mais avançado, mas tem a noção de bola [...] Eu acho pra mim que foi um refúgio, porque a gente conheceu ela bem caladinha, se fingindo que não gostava de mulher, foi chegando aos poucos e hoje ela praticamente se declara, é lésbica. E *tá* lá, nem precisa mais jogar [...] (AZUL MARINHO).

Tive a oportunidade de acompanhar treinos do time de futebol do GAMI com outros times e reuniões com as atletas, treinador⁴⁴ e a coordenação do grupo, com discussões sobre disciplina, ética esportiva e acordos entre o time; assim como um torneio de futebol, incluído nas atividades do Dia da Visibilidade Lésbica. Um dos acordos é “não bater, pegar leve para não machucar a jogadora”. O treinador alertou que “as meninas machucadas podem até perder um dia trabalho, que médico está caro e é difícil uma consulta médica” (Caderno de campo, 16/01/2013).

Os argumentos utilizados pelo treinador para que as meninas realizem um jogo suave são demonstrativos do marcador de classe social na vida delas, com pertencentes a uma camada popular urbana. As jogadoras são jovens com até 29 anos, algumas cursando o ensino médio. Jovens negras, na sua maioria, elas realizam algum tipo de trabalho permanente ou temporário, como o trabalho de segurança de festa ou vendas. Quando ele se refere ao médico, aponta que elas são usuárias do Sistema Único de Saúde e a dificuldade de conseguir uma consulta. Este argumento foi associado à questão de não usar violência em campo contra outras mulheres.

Fui a um treino do time do GAMI no sábado à tarde. Das 17 jogadoras em campo, 09 eram negras. Fizeram exercício de aquecimento e depois começaram uma partida. A treinadora ia revezando as meninas na quadra. Quando saíam, ficavam no fundo da quadra descansando, escutando música e conversando. Muitas brincadeiras com tom de sexualidade entre elas. Uma disse para outra, rindo de forma maliciosa: “Mais agressividade; em outras coisas, você é agressiva”. A outra falou: “eu entendo de futebol, de mulher, de tudo...”.

Um grupo de cinco jovens chegou. Elas estavam atrasadas e estressadas, contando que o motorista implicou com elas, alegando que elas não queriam pagar a passagem de uma criança. Elas reagiram porque se sentiram discriminadas e ele ameaçou levá-las para a delegacia, até que a tia evangélica, de uma delas, intercedeu. Estavam vestidas com seus trajes esportivos, uma parte com performance masculinizada e fazendo brincadeiras umas com as outras, comportamento comum em turmas de jovens. Nesse ponto, lembrei da jovem

⁴⁴ O GAMI está contando com a colaboração de um treinador para o time das meninas. O time é acompanhado pela coordenadora da Escolinha de Futebol, Vanúzia Damasceno, que joga em outra categoria, por causa da diferença de idade. As jogadoras do time que concorrem por outros times em torneios profissionais, geralmente estão na categoria sub-20, que engloba jogadoras com menos de 20 anos. Todavia, o time do GAMI aceita jovens até 29 anos, já que não precisam cumprir o critério porque não é um time profissionalizado. A coordenadora geral do GAMI apontou a preocupação com a formação de jovens de periferia se contrapondo à preocupação de times profissionais de descobrir talentos para apresentar a “olheiros” (Caderno de campo, 16/01/13).

militante, colaboradora nos percursos em busca de campo em João Pessoa, que relatou o quanto as pessoas a olhavam no ônibus e o incômodo que aquilo lhe causava.

As jogadoras deixam os celulares na arquibancada, com alguém tomando conta, geralmente, uma amiga, uma paquera ou namorada. Segurar o celular é um código de confiança entre elas, geralmente, quem segura o celular é uma pessoa de confiança. Também pode ser uma forma de demonstrar o desejo de aproximação. Nesse dia, eu recebi um celular para segurar, entendi que havia um código inscrito naquele ato. Senti a consistência do código quando me levantei, sem levar o celular, e a dona chegou na arquibancada procurando-o. Fitou-me com olhar de desaprovação.

Após o jogo, um lanche improvisado, pão com refrigerante, na barraca da calçada do ginásio e mais brincadeiras. Elas combinaram o jogo do outro dia contra um time de homens adultos, chamados por elas de “velhos”. O placar desse jogo foi 8 X 7 para os homens, mas elas comemoraram porque estava 5 X 1 e elas viraram o placar. Após o jogo, fui entrevistar Azul Marinho em sua casa e dei carona a outras jogadoras.

Certo dia, fui a uma etapa de um torneio de futebol feminino no ginásio do Gramoré, numa sexta feira à noite. A entrada do ginásio estava animada, muitos jovens na frente, principalmente mulheres, atletas chegando, pessoas circulando. Sentei ao lado das torcedoras do time do GAMI, observando o time e as minhas colegas de arquibancada. Existiam muitas conversas paralelas, paqueras e namoros. A quadra estava cheia, muitos times jogando. As meninas subiam e desciam as arquibancadas freneticamente. De repente, um tumulto, uma briga de duas mulheres. Elas foram olhar, voltaram dizendo que “foi briga por causa de mulher, por causa de ciúme”. Uma delas retrucou: “Que coisa feia, mulher brigando com mulher”. Caramelo retrucou: “do mesmo jeito que se vê briga por homem, se vê briga por mulher”. A interlocutora da conversa, ainda disse: “A gente não perde o que é nosso”. Outros comentários aceitavam a briga como parte da demonstração de amor. Não fui conferir o real motivo da briga, fiquei atenta à interpretação da briga no diálogo entre as jovens jogadoras do time do GAMI. Nesse sentido, o diálogo reitera uma crença no amor romântico, em que o ciúme é prova de amor e a posse expressão do cuidado, do mesmo modo que em relações heterossexuais.

Na saída, Vermelho me acompanhou até o carro. Tinha muitas meninas na frente, algumas próximas uma da outra, conversando. Meninas namorando, bem pertinho uma da outra, se tocando. Eu comentei com Vermelho sobre o que via, ela disse que a treinadora do time profissional em que as meninas jogam não gosta disso e que já as orientou a não ficar namorando na entrada do ginásio. Ela afirmou que a treinadora não quer que as meninas

namorem na entrada. Eu já tinha ouvido referência à treinadora e de que ela é lésbica. Logo, lembrei do código do respeito, pois a treinadora deve intentar manter relações de respeito com os outros times e jogadores. Observa-se assim, a manutenção do armário; reiterando a posição de que nesse campo, não interessa promover a visibilidade lésbica. As jovens, por sua vez, transgridem a norma estabelecida pela treinadora e vivenciam os jogos de sedução, namoros e a sua sexualidade, bem ali na entrada do ginásio em dia de competição.

4.6 ABJEÇÕES

A *performance* masculina do bofe assume a forma de anúncio público. É como se o simples fato de existir já denunciasse o interesse sexual por mulheres, além disso, é arrebatador de discriminação, interdições e preconceitos pela desestabilização que provoca na presumida articulação entre sexo, gênero, desejo e práticas sexuais. O estilo bofe não cabe dentro do armário, carrega consigo uma performance visível, que raramente consegue passar despercebida. O estilo bofe pode se associar a uma fitinha, criando um estilo de vida lésbico no par bofe-fitinha.

“Duas masculinas não dá certo, não, porque o povo fica falando [...]”. O “povo” é uma referência à reação da turma e também à rejeição social mais ampla na sociedade. Ciente do rechaço social, Coral disse:

Principalmente, a gente, do meu estilo, porque meninas que não dá pra eles desconfiarem, não. Assim, duas meninas bem femininas, eles jamais vão dizer nada, porque eles não vão desconfiar nunca, a não ser que eles vejam algum deslize, mas quando vem uma masculina, estilo masculina, com uma feminina, aí, chama atenção deles. É onde eles ficam machucando, maltratando, e se você for dizer alguma coisa, mesmo se você for educada, pode esperar um tapa ou alguma coisa qualquer, porque tem uns que são muito atrevidos.

A abjeção refere-se àquilo que remete à falta de humanidade, ao não ser, ao que está fora do lugar; implica a separação de fronteiras entre humano e animal, interior e exterior (FIGARI; DIÁZ-BENITEZ, 2009), coloca à margem, aquilo que polui, que contagia, que está disforme. Ao ultrapassar a condição de normalidade, restringe o reconhecimento social.

A abjeção tampouco é um mero estado de coisas e posições de sujeitos; ela basicamente suscita emoções relacionadas às valorações que dependem dos particulares contextos de produção dos sentidos do antagonismo... a emoção básica em relação ao abjeto é a repugnância (FIGARI; DIÁZ-BENITEZ, 2009, p. 22).

Amarelo Ouro trouxe uma situação que retrata a abjeção observada por ela. Trata-se de uma excursão para praia com um grupo de lésbicas, quando várias delas usavam cueca e tomaram banho de cueca. Como registro do passeio, fizeram a fotografia dos bofes de cuecas e das que tinham peito, as femininas. Amarelo Ouro demonstrava irritação com a “exibição”, por causa do comentário de uma banhista, que as chamou de “bicho esquisito”, enquanto as observava. Segundo ela, a foto registrou o olhar de recriminação da tal banhista para os “bichos esquisitos”. Assim, Amarelo Ouro defendeu a idéia de que não é necessário se expor e que por isto só usa cueca em casa.

Para Butler (2010), a abjeção está relacionada à discussão da materialidade dos corpos e à idéia de que os sexos são construídos com uma norma cultural que rege a sua materialização. Neste sentido, o processo significa a identificação como um sexo (assumir um sexo) e está relacionado à perspectiva subjetiva da produção de sujeitos, na medida em que se inspira na psicanálise, bem ao modo do pensamento de Butler (2008). A ordem heteronormativa leva a certas identificações, ao passo em que nega outras, e é:

Esta matriz excluyente mediante la cual se forman los sujetos requiere pues la producción simultánea de una esfera de seres abyectos, de aquellos que no son 'sujetos', pero que forman el exterior constitutivo del campo de los sujetos'. O abyecto designa aquí precisamente aquellas zonas 'invisibles', inhabitables' de la vida social que, sin embargo, están densamente pobladas por quienes no gozan de la jerárquia de los sujetos, pero cuya condición de vivir bajo el signo de lo 'invisible' es necesaria para circunscribir la esfera de los sujetos (BUTLER, 2010, p. 19).

Bicho esquisito, bicho papão, leproso, estranho foram expressões que revelaram a carga de abjeção através dos discursos das mulheres. Castanho disse “tem muita gente que tem medo” e prosseguiu:

Eu nasci pra ser lésbica, eu não tive problema na minha vida em relação a lésbica. Eu não tenho problema pra arrumar emprego em relação a lésbica, não tenho porque eu conquisto as pessoas. Logo, eu sou uma pessoa que eu gosto muito de fazer amizade, eu gosto de conversar. Aí, eu acho que isso é que aproxima o ser humano um do outro, você conversar, né? Porque tem muita gente que quer aceitar, mas não aceita porque tem medo de se aproximar da gente, acha que a gente é um bicho papão. Eu num sou um bicho papão, não, eu num morde, não (CASTANHO).

Algumas interlocutoras referiram se sentirem observadas por olhares de outras pessoas, com conotação de estranhamento, em vários locais. Castanho conta que sempre saía com seu pai para fazer compras, para festas de família e para a igreja:

Era tranquilo, na igreja geralmente eu me reservava um pouco assim, eu ficava mais atrás e ele: ‘Venha pra frente e num sei o quê’ aí eu: ‘O pai eu num quero ir não, o senhor num sabe que eu fico com vergonha?’ os olhar das pessoas... Como ia receber, como de fato era diferente. Muita gente que olhava diferente pra pessoa, então, eu não me sentia muito bem não. Aí eu ficava lá atrás quando terminava a gente ia embora.

Dessa forma, o sentimento de amor pelo pai e a proximidade que tinha com ele, fazia com que Castanho o acompanhasse a Igreja mesmo sob os olhares insistentes das pessoas para agradá-lo: “[...] às vezes ele queria, às vezes eu me obrigava de certa forma, pra fazer os gostos dele eu ia [...]”. A negociação com ela mesma em nome do amor que sentia pelo pai.

Lembro a imagem das lésbicas bofes, descendo as Quintas e as mães mandando as crianças entrarem em casa por causas das estranhas. Estranhas mulheres que se vestiam como homens, só andavam em turma, fumavam, bebiam, frequentavam a Casa de Drinks e transavam com mulheres.

Urucum analisa as mudanças de antigamente para hoje: “Hoje tem mais proteção, os direitos, antigamente num tinha, você era condenada, era uma coisa, tipo um leproso”. A denominação leproso remete ao isolamento e confinamento de pessoas que tinham a doença – lepra – e a carga de repugnância associada ao doente. Havia uma conotação tão abjeta no termo, que, como estratégia de ressignificação das representações sobre a doença, passou-se a afirmar a denominação Hanseníase.

Butler (2010) amplia a noção de abjeção relacionada ao sexo e à heteronormatividade; pois que inclui qualquer tipo de corpo, cuja materialidade não é importante, e à vida cujo sentido de humanidade foi destituído porque fere os códigos de inteligibilidade.

Uma forma encontrada pelas interlocutoras de contrapor a desumanização provocada pela abjeção, de aplacar o medo, foi acionar o que elas chamaram de respeito e de conquista da amizade, Coral explicou:

De conquistar aquela pessoa [...] Pra depois, ela saber quem eu sou, mas eu sou uma pessoa humana, eu sou uma pessoa boa, sou uma pessoa normal como qualquer uma, sou uma cidadã. Apenas tenho um querer e uma opção e consigo, graças a Deus. Aí, é onde eu fico mais à vontade. Tenho muitas *amizade* bi, lésbicas, héteros, e todos me tratam muito bem, me respeitam (CORAL).

Estabelecer uma relação através do diálogo demonstra a humanidade, alguém ‘normal’, alguém que não morde como bicho. Respeitar é não revelar explicitamente, é abrigar-se na heteronormatividade introjetada: “eu sou, mas não precisa todo mundo ficar sabendo... acho

que tem local pra aquilo. Não sei se falta de respeito... mas a minha cabeça ainda não é totalmente aberta pra isso. Agora, dependendo do que for, carnaval, eu libero, eu beijo na praça, eu não tô nem aí [...]” (LILÁS).

4.6.1 Violência sexual

Uma entrevista longa, cheia de revelações e detalhes, com uma visão nítida da interlocutora da sua história com várias situações de violência e das estratégias adotadas por ela para sobreviver a estas. Durante toda a entrevista, fui cuidadosa, reafirmando o compromisso com o sigilo em vários momentos e sugerindo que ela poderia parar, caso desejasse. Em alguns momentos, recorri aos conhecimentos da psicologia para interagir com uma escuta qualificada, humanizada e cuidadora, o que significava fazer pequenos comentários que pudessem aliviar a dor no relato e apoiar a continuidade da fala, do tipo, “foi difícil mesmo para você”, “você não tinha como reagir”, “foi necessário não lembrar”, “o importante é que você superou” ou segurar a mão dela em sinal de apoio e conforto. Ela prosseguiu com o relato, sem interromper, sempre sinalizando que só conseguiu contar tudo a raríssimas pessoas. No caderno de campo (19/01/13), escrevi:

Ao terminar a entrevista, sentia uma vertigem que me deixava insegura em sair do local, impactada com a sordidez da violência. Também existia o sentimento de responsabilidade por ter provocado a lembrança de fatos que haviam emergido dos escombros da experiência daquela mulher⁴⁵. Olhava em volta e via as cores esmaecidas, o movimento da cidade parecia mais lento... Na mente, buscava juntar as peças daquele quebra-cabeça composto por mulher, lésbica, masculinidade, droga, violência sexual, vulnerabilidade, risco, solidão, que juntas compuseram: ABJEÇÃO.

Em três casos revelados⁴⁶, o estupro ocorreu em jovens que tinham performance de gênero masculina. No primeiro relato, o estupro foi praticado por um desconhecido em lugar público, tendo abordado as duas moças enquanto namoravam. No segundo e terceiro caso, os estupros ocorreram pouco tempo após a menarca, por parte de um agressor que tinha proximidade com a adolescente, portanto a conhecia, assim como os fatos de sua história e sexualidade. Em um desses casos, a violência ocorreu após ela ter revelado que sentia atração

⁴⁵ A inter-relação estabelecida entre mim e a interlocutora baseada em tamanha confiança dela, o meu reconhecimento da confiança e o sentimento de solidariedade fizeram prolongar um pouco mais o contato por telefone e internet, onde pudemos trocar algumas informações sobre apoios e terapêuticas que ela poderia acessar para ajudá-la a conviver melhor com essas lembranças.

⁴⁶ A confidencialidade do relato e a o reforço das interlocutoras de não compartilhar essa informação, inclusive entre as outras interlocutoras, levou a pesquisadora a não detalhar os casos.

por meninas. Este contexto indica o estupro em lésbicas como um mecanismo agressivo, invasivo, criminoso para punir o “desvio” da heteronormatividade.

No relato de roxo sobre a violência de um homem com proximidade familiar dela:

Só que mesmo a gente brigando muito, eu confiava nele. Eu não sei por que, mas a forma que ele dizia que era meu amigo e tal, então ele foi a primeira pessoa que eu cheguei e falei, contei: ‘eu não gosto de meninos, [gagueja], eu quero ser lês... ficar com mulher’ eu disse isso a ele. E ele me prometeu que nunca ia dizer a ninguém, só que foi só dá as costas que ele contou pra minha mãe, e minha mãe tinha nojo [ênfase] disso. Ela dizia a mim, ela dizia que preferia que eu ficasse com traficante e tivesse um filho por ano, do que se envolver com outra mulher, ser sapatão.

[...] então foi muito difícil pra mim, principalmente, ele não aceitava isso, porque ele dizia que me amava e queria ficar comigo, e não aceitava, foi quando começou a perseguição. E foi quando ele me estuprou. Eu lembro a gente *tava* lá em casa e ele tinha bebido [pausa] é, aí ele chegou em cima de mim e [...] Pra chegar esse dia, foi muitos assédios, olhe eu vou dizer uma coisa a você, eu lembro dessa cena como se fosse hoje. [...] Foi, quando aconteceu foi, tinha 13 anos... pouco tempo, pouco tempo que eu tinha menstruado.

Os relatos de Roxo esmiuçaram a sucessão de violências físicas, psicológica, moral e as ameaças que sofreu em sua própria casa, levando-a a buscar saídas por lugares estreitos e de forma solitária em sua adolescência.

A literatura refere o estupro corretivo como o abuso sexual de uma lésbica com a intenção de "corrigir" a sua orientação sexual (LAHIRI, 2011). É a prática hedionda de estuprar lésbicas para curar a sua sexualidade. O agressor pune a mulher por descumprir a obrigatoriedade da heterossexualidade, sentindo-se afrontado no lugar de referente. O domínio masculino e heterossexual arbitra o poder de violentar mulheres que se ausentam da norma, para obrigar-las à correção de conduta e impor-lhes que gostem do sexo oposto. Estupradores ouvidos na África do Sul, país com alto índice de estupros, incluindo os estupros corretivos, afirmaram que “estão ensinando uma lição”, que “as lésbicas não são citadas na bíblia” e que a lesbianidade é “falta de vara e que tudo se resolve com um estupro bem dado, afinal, ela só é lésbica porque não conhece como é bom um ‘pau no meio das pernas” (GLOBO, 2009).

O relato de Grafite também refere ao estupro no início da adolescência por agressor da família:

Eu tinha 11 anos, 12 anos, ele me assediava. E ali eu era criança, como esses meninos aqui, então eles moravam juntos, lá perto da minha casa, ele tinha um aluguel de bicicleta, eu era louca por bicicleta [...] e eu era muito

machão, eu querendo alugar e não tinha dinheiro pra alugar a bicicleta, eu sei que em troca ele queria alisar meus peito, e aquele negócio era [...] e eu inocente. Então, até que um dia ele me chamou *prum* matagal, e de lá ele me colocou uma droga na minha [...] no meu nariz, e quando eu acordei eu já *tava* toda sangrada, e ali eu não sabia o que tinha acontecido comigo [...] eu não sabia o que tinha acontecido, eu pensei que eu tinha piscado os olhos, mas ali foi uma eternidade pra mim [...] Depois com um bom tempo que eu fui crescendo mais em mente, né? Cheguei com 14 ano eu entendi, que eu fui *estrupada*.

[...][Foi demais. Até hoje, eu me lembro disso, [pausa] e num sai da minha cabeça nunca, eu sou divertida, eu sou tudo isso, mas um adolescente não queira passar o que eu passei na minha vida.

As interlocutoras não referiram a alusão à correção em discursos dos agressores; falaram de um desejo em forma de perseguição e revelaram a aproximação do ato de violência com a primeira menstruação. No decorrer das entrevistas, elas associaram as repercussões negativas das violências em suas vidas.

O estupro expressa a desvalorização e a rejeição social às mulheres com vivências de lesbianidade, como algo localizado na esfera social do repugnante, do abjeto. Evidentemente, a prática do estupro atinge mulheres diversas, de diferentes idades, identidades sexuais, raças, localidades, classes sociais, configurando como expressão da misoginia e violência contra as mulheres. Todavia, é importante compreender como essa vivência se localiza na vida de uma mulher lésbica masculina e de como a mulher entende ou elabora essa experiência.

No relato de Coral, o estupro foi cogitado se elas não tivessem se “passado por homem” com suas namoradas. A masculinidade foi propositalmente utilizada como uma estratégia de proteção:

Isso faz muitos anos, logo quando eu comecei, tava eu e mais uma companheira; ela com o caso dela e eu com o meu caso [...] a gente tava andando lá na cidade e entramos por uma veredazinha [...] e achamos de acordo a gente namorar um pouquinho ali. Então, quando a gente tava namorando, vinham dois caçadores, aí, eu virei [...] fiquei de costa e a menina de frente pra cá, e seja o que Deus quiser, por que a gente tudo mulher, e eles tudo armado, vinha com aquelas espingardas, mas eles: ‘oh rapaz, vamos deixar os casais aí’. Então, ele me identificou como um homem e a minha companheira também, quer dizer, já pensou se...depois eu fiquei imaginando, se eles tivessem observado que era quatro mulheres, a gente tinha sido estuprada, porque o canto era favorável [...] (CORAL).

A masculinidade como proteção já havia sido encontrada em outros estudos que abordaram a masculinidade em mulheres lésbicas. As autoras Céline Perrin e Natacha Chetcuti (2002) denominaram de masculinidade pragmática aquela que é uma estratégia de

proteção ou de inserção social. A estratégia de proteção é acionada em contextos de violência sexual e está relacionada à mobilidade em espaços de rua. A masculinidade em mulheres como forma de proteção será retomada no próximo capítulo.

4.6.2 Era uma doença: “toda a família me virou as costas”

Amarelo Ouro foi tratada como doente pela família, quando descobriram que ela estava namorando outra mulher, que ela era uma Maria-homem, como lhe informou sua irmã:

Quando eu cheguei na segunda-feira, isso foi no domingo, toda a minha família me virou as costas. Dentro de casa, já tinham separado um prato, um copo e uma colher pra mim, porque eu tava doente e ninguém queria falar comigo. Eu tava começando a me descobrir e todo mundo me virou as costas. Eu comecei a ser maltratada dentro de casa... Eu sabia que o preconceito era grande e muito, até porque as pessoas me viam como uma pessoa doente; eu era a doente da casa, era tudo separado, como eu já falei. Ninguém sabia o que era. Então, pra todo mundo, era uma doença, nem eu mesma sabia.

Eu batalhei muito, sofri muito, eu chorava muito, quando eu ia dormir, eu sempre chorava, porque eu sabia que não era uma doença, eu sabia que era minha opção e assim, quando eu parava pra pensar na pessoa que tava comigo, eu me sentia feliz. Então, não era uma coisa que tivesse agravando ninguém. Se eu tava sendo feliz por que eu ia achar que tava agredindo alguém? Foi um bom tempo, até eu convencer eles que não era uma doença, era minha opção.

A reação da família de Amarelo Ouro traduziu o significado de patologia imputado à homossexualidade pelas ciências médicas que gerou consequências danosas para as pessoas, inclusive com histórias de internações psiquiátricas. A patologização da sexualidade foi empreendida pela ciência do sexo, a sexologia, no final do século XIX, que estigmatizou identidades de gênero e identidades sexuais marginais, rotulando-as de anormais, cabíveis de explicações científicas e laudos médicos. O discurso médico contrapôs ao discurso religioso, que considerava a homossexualidade um pecado, passível de punição e penitência. Por isso, a sexologia inspirou uma postura compassiva no senso comum, mesmo com seu viés corretivo.

A perspectiva patologizante da homossexualidade ganhou força até o ponto que, em 1952, foi incluída, na segunda edição do *Diagnostic and Statistic Manual of Mental Disorders* (DSM), pela Associação Americana de Psiquiatria (*American Psychiatric Association – APA*), sendo retirada em 1973, por falta de consistência científica e dos protestos dos movimentos de homossexuais. A tendência, nos primórdios da sexologia, de explicar a homossexualidade

como inversão de gênero, certamente, implicou na recorrência em associar/misturar o gênero às identidades sexuais.

O homossexual passou a ser visto como o desviante da norma heterossexual e, por isto, passível de controle médico-legal a partir da intervenção da psiquiatria no final do século XIX, quando os sujeitos passaram a ser categorizados com uma identidade sexual específica e fixa com base em suas práticas sexuais. O conceito *inversão sexual*⁴⁷, cunhado pela psiquiatria, definiu identidade sexual a partir da “inversão”, relacionando esta ao comportamento e caráter dos sujeitos. Neste momento, constitui-se a homossexualidade como uma categoria psicológica, psiquiátrica e médica (FOUCAULT, 1988).

A ideia de contágio está marcada na separação dos utensílios utilizados para comer. A família de Amarelo Ouro identificou como uma doença contagiosa, que precisava de isolamento, assim como a lepra, mencionada por outra interlocutora. Este fato aconteceu entremeadado as suas descobertas, quando ela mesma ainda não havia nomeado o que lhe acontecia naquele momento.

A reação à rejeição através do uso de bebida alcoólica e ao abandono da família foi descrita por ela, em meio ao relato do sofrimento:

Então, eu comecei a beber e eu quase virava uma alcoólatra... Parei de jogar, bebia direto, de dia e de noite, tava me acabando, fiquei só o coró e o osso. Enquanto a minha família me rejeitou, eu fiquei fora, eu passei acho que mais de meses lá, na casa de minha amiga e a única coisa que eu fazia na vida era beber. [...] fiquei afastada de casa durante todo esse tempo.

A minha irmã mais velha foi bater lá nessa casa e me deu uma lição de moral, porque eu tinha casa, tinha família, eu não precisava tá passando por aquilo e que eu fosse pra casa conversar com minha mãe, porque ela precisava ouvir o que eu tinha pra dizer, eu tinha que dizer alguma coisa pra ela. E ela tava desesperada, porque não sabia por onde eu andava, nem como eu tava sobrevivendo.

[...] Ela olhou pra minha cara e a única coisa que ela disse foi ‘você não tem vergonha, não?’ Eu disse: ‘mamãe, é o seguinte, eu já namorei com homem, como a senhora sabe, já fui até noiva, mas não gostei, não vivia bem, não era isso que eu queria e eu tô com uma menina, eu tô gostando dela, eu tô me sentindo muito bem e, se a senhora me quiser dentro de casa como sua filha, é desse jeito. Eu não vou deixar de ser sua filha, não, mas eu vou viver a minha vida do jeito que eu quero viver, não do jeito que a senhora quer’ (AMARELO OURO).

⁴⁷ Em 1870, o psiquiatra Carl Westphal escreveu o texto *As sensações sexuais contrárias*, que foi um marco para a noção de inversão sexual, colaborando para a criminalização da homossexualidade pelo código penal alemão, nesta perspectiva a homossexualidade representava uma ameaça a ordem (MISKOLCI, 2007).

Minhas irmãs e meu irmão todos sem falar comigo [...] Ela chorou bastante e, quando eu já tava me preparando pra sair, ela disse: ‘o direito que os outros têm, você também tem! A casa é sua tanto quanto deles’. E eu fiquei em casa. Voltei a trabalhar, a estudar, voltei a minha vida normal e não levava ninguém lá em casa, mas ela sabia que final de semana eu saía com as minhas *namorada* [...] Foi um processo muito longo e doloroso. Meu irmão passou muito tempo sem falar comigo, a minha irmã passou muito tempo, era muito preconceito, muito tempo sem falar comigo (AMARELO OURO).

A experiência de Amarelo Ouro revela o impacto da rejeição pela família, levando-a ao sofrimento e a busca do álcool como fuga da realidade. Ela também relatou que quando foi tratada como doente, pela sua família, ficou muito tempo calada, não falava com as pessoas em casa, não conseguia se expressar. As reações de Amarelo Ouro indicam as repercussões para a saúde física e mental de mulheres lésbicas diante da abjeção enfrentada, o uso do álcool, a dificuldade de expressão, o isolamento, o choro, entre outras.

Em vários momentos, Amarelo Ouro marejou os olhos de lágrimas. O depoimento dela foi dado com a emoção de lembranças nada agradáveis ao mesmo tempo em que demonstrou muita segurança sobre suas decisões quando ainda era muito jovem. Diante de toda a pressão e rejeição sofrida, Amarelo Ouro não negociou seu desejo por mulheres. A atitude da mãe de resgatá-la para junto da família foi lembrada com gratidão, tornando-a muito próxima a mãe. Para enfrentar a situação, ela começou a trabalhar cedo para garantir a sua autonomia.

4.7 AS GUERREIRAS DO GAMI

[...] nossos banners, nossas histórias, os livros e a sede, tudo organizadozinho, elas não conheciam [o GAMI] e continuam frequentando.

Aquela festa era um pouco diferente, era a festa da visibilidade lésbica promovida pelo GAMI. Tinha convidadas de outros estados que vieram participar do seminário. Eram ativistas lésbicas e estavam reunidas em mesas contíguas. O público “fiel” estava presente e se divertia como alguém que está em sua própria casa. As coordenadoras do GAMI se dividiam entre recepcionar as convidadas e compartilhar a festa com o público cativo. Subitamente, um *frisson*, todas se dirigiam ao *dancing* que ficou repleto de mulheres que dançavam, soltamente, com expressão de celebração. Era a cantora Fátima Aguiar, cantando “I Will Survive”, reconhecido por comunidades LGBT em todo o mundo:

Do you think I'd crumble/ Do you think I'd lay down and die/ Oh no not I/ I will survive/ For as long as I know how to love/ I know I'll stay alive/ I've got all my life to live / I've got all my love to give/ And I'll survive/I will survive/ Hey, Hey!

Novamente, era possível perceber que o público compartilhava dos códigos do ativismo desenvolvido pelo GAMI, e a música fazia sentido para as interlocutoras e suas experiências de resistência como mulheres lésbicas, bofes, negras de baixa renda, de diferentes gerações. Depois, a música de Reginaldo Rossi, embalou a festa que continuou.

Lembro com muita saudade daquele bailinho/ a gente ia mesmo se abraçar/ você com laquê no cabelo e o vestido rodado/ e aquelas anáguas com tantos babados/ você sentada para me mostrar [...].

Após tantas histórias de abjeção, não poderia suceder outro tópico que não fosse o que discorre sobre o lugar do GAMI no relato das interlocutoras. O GAMI como uma organização que surgiu para atuar em prol dos direitos de mulheres lésbicas e tornou-se o lugar onde elas buscam proteção, informação, apoio. A sede do GAMI sempre estava movimentada, recebendo visitas de lésbicas da região, pesquisadoras, estagiárias, produtoras/es culturais, treinadoras/es e jogadoras de futebol, gestoras/es públicas/os, parceiras/os e algumas que só passavam para entregar os cupons fiscais. É também o local de trabalho e de reuniões da coordenação e de seus grupos de trabalho, como o time de futebol. Para algumas, o GAMI representou a ampliação do ciclo de amizade e da sua sociabilidade.

As mensagens de militância lésbica são transmitidas de forma diluída em cada atividade que realiza. Nas festas, sempre estavam expostos banners com as ações e fotos das atividades. Foi interessante perceber como as frequentadoras das festas entendem as mensagens transmitidas, mesmo que as traduzam de modo particular, e não tenham disponibilidade para ações de militância.

Sobre o interesse das lésbicas com GAMI, O Veio disse:

Elas perguntam como é, porque tem muitas delas que sabem assim, GAMI eventos: - 'Quando vai ter uma festa do GAMI? Quando é que vai ter uma atividade?' - 'Não companheira o GAMI não é só isso, apareça na nossa sede pra você conhecer nossas histórias'. Muitas nem sabiam. Hoje quando elas vêm aqui e conhecem nossa história, elas dizem que não sabiam que o GAMI era assim, e continuam frequentando. Não tinha conhecimento do nosso trabalho. Quando vem aqui ver nossos banners, nossas histórias, os livros e a sede, tudo organizadozinho, elas dizem que não sabia [...] (VEIO).

Entre as entrevistadas, algumas não frequentam as festas por vários motivos, porque não querem atuar na promoção da visibilidade e exercitam os códigos que circulam em torno

da categoria entendida; outras por causa do ciúme da parceira, todavia reconhecem a atuação do GAMI e, eventualmente, podem participar.

Para entrevistadas com uma maior aproximação com o cotidiano da organização, os relatos são significativos da interação, uma jogadora do time As Guerreiras do GAMI, disse: “Eu conheci o Gami e as meninas, fui treinando, participando das coisas do GAMI, das festas, das reuniões que ela tava chamando. É muito bom o projeto do GAMI, eu gosto muito.” Ela colabora com as notas fiscais e diz: “Todas as atletas têm que ajudar o GAMI, se não, não vai pra frente (ROSA CHOQUE). O time agrega e contribui para a formação das jovens, como informa o depoimento de Caramelo: “Eu era muito ignorante, ixe Maria, o povo falava comigo, pensava em falar mal de mim e eu já tava dando uma patada, eu batia de frente”.

Bronze disse: “[...] a história do Gami é um sucesso, foi aonde eu me identifiquei mais [...]”. Para ela, que também é jogadora, foi a possibilidade de trabalhar com futebol feminino e dar continuidade a sua relação com o futebol. Fez uma parceria com o GAMI:

Gorete me sugeriu para que ajudasse, dar apoio as meninas que hoje é ‘Guerreira do Gami’. Eu achei fantástico, porque foi um abraço muito forte que ela deu na gente em relação a material, porque eu não tinha material. [...] Eu tinha uns coletes, tinha uniforme, tudo direitinho, mas sempre do meu bolso mesmo. Foi um abraço muito grande que o Gami deu ao time (BRONZE).

A chegada ao GAMI foi relatada por interlocutoras como o prenúncio de mudanças, algo que de alguma forma transformou elas; o maior acesso a informação e o empoderamento para enfrentar preconceitos: “Depois que eu descobri o Gami, que eu tive todas essas informações, foi aonde eu abri os meus caminhos mesmo, sem vergonha, sem preconceito, do que eu sou” (BRONZE).

Para o Veio, o GAMI ampliou seu ciclo de amizade, permitindo-a conhecer ativistas, militantes de Natal e outros estados e ampliar o seu conhecimento com as lésbicas da Zona Norte. Pude constatar o quanto ela é conhecida, sobretudo, nas faixas etárias acima de 40 anos, ela disse:

Eu posso dizer que depois do GAMI meu ciclo de amizade aumentou mais, porque conheci muitas companheiras ativas assim, como nós também que são assumidas na rua, e eu chamo: - ‘Vamos!’ E elas: - ‘Vamos!’. Meu ciclo de amizade aumentou muito depois daqui, porque quando tem eventos, manda mensagens... Eu faço o boca a boca na rua: - ‘Vai dizendo pra as outras companheiras que não tem contato conosco que vai ter o evento tal, vai dizendo aí’. Todas vem, é só a gente chamar que estão todas aqui presentes. A gente também passa as mensagens [de celular] e elas são fieis,

todas vêm. Agora, tem umas que mudam de telefone e ligam pra cá: - ‘Olha mudei o numero do telefone’ (VEIO).

[...] as companheiras antigas trazem as novas, porque a gente conhece quando termina as atividades que a gente vai olhar a folha de frequência e fazer averiguação dos telefones. Vão fazendo boca a boca com outras. E elas vem, ficam frequentando e trazendo mais, e assim vai aumentando (VEIO).

Os relatos denotaram a importância do vínculo entre a organização e o seu público, que é alimentado por estratégias comunicacionais, como mensagens de celular e o convite “boca a boca”. Outrossim, quando chegam nas festas, elas se identificam com o ambiente social, o tipo de música, a decoração, a cerveja, o tira gosto, a recepção, os elementos surpresas em cada festa: tudo é cuidadosamente pensado para dialogar com as frequentadoras. Em troca, elas recebem mensagens sobre a lesbofobia, a visibilidade lésbica, saúde e informações sobre as ações do GAMI. Quando passam por dificuldades de saúde física e mental, jurídica, amorosa, de desemprego, algumas procuram a sede do GAMI, onde são atendidas, ouvidas e encaminhadas para instituições públicas e parcerias, quando necessário.

Um aspecto relatado por algumas interlocutoras foi à dificuldade de expressão que tinham quando chegaram ao GAMI, algumas ainda tem dificuldade de falar publicamente. As interlocutoras mais próximas ao ativismo da organização relataram a mudança e como já se sentem mais a vontade para falar. Algumas brincam com Vermelho, dizendo que agora ela não quer mais parar de falar, fazendo referência ao quanto ela era calada no início e Vermelho confirma: “No início, eu era muito na minha. [...] Tinha também que aprender a se empoderar, né? Se impor, Aí eu comecei”. Coral lembrou como era se sentia antes:

Quando eu chegava nas rodas de palestras, eu ficava envergonhada, companheiras diferentes né? E eu envergonhada, às vezes as palestras se tornava tão boas que quando eu menos esperava eu já tava envolvida, já tava perguntando ou dizendo [...].

O silêncio, a dificuldade de falar, o medo de se expor podem ser conectados as experiências delas de discriminação e abjeção ao longo da vida, como no caso de Amarelo Ouro, que foi tratada como doente. Nos relatos das interlocutoras, a experiência no GAMI “passa por” (LARROSA, 1998) soltar a expressão, que pode ser através da voz, da fala política, da maior liberdade com o estilo bofe, da sexualidade.

Sobre as festas do GAMI como espaço de paquera, sedução e encontro, algumas delas relataram que escolhem o estilo para usar na festa do GAMI a partir dos seus interesses de sedução, evidentemente, entre aquelas que costumam variar as performances de gênero entre bofinho e fitinha. De forma geral, percebi no discurso das interlocutoras a associação entre o

GAMI e o jeito masculino das lésbicas, as bofes, provavelmente, resultante do maior percentual de bofes em relação às fitinhas que frequentam as atividades.

O nome GAMI é uma sigla referente a Grupo Afirmativo de Mulheres Independentes e uma analogia a *gamar*, que significa se apaixonar, se sentir atraída, fascinar. Após a convivência íntima com a organização, pude constatar o nexos entre o nome GAMI e o sentido atribuído pelas interlocutoras, de modo geral. Sem pretender dar conta da dimensão do trabalho do GAMI e dos sentidos que são atribuídos a este, pelo conjunto de frequentadoras das festas, circunscrevo as considerações feitas aos limites da pesquisa com seu objeto de estudo. Todavia, sinalizo a amplitude da atuação.

A relação com GAMI e o percurso da pesquisa foi de construção de cumplicidade, entre a coordenação da organização e uma pesquisadora *insider*, demonstrada em vários momentos do campo. Quando terminamos a entrevista, que agradei a sua disponibilidade, Vermelho retrucou que me agradecia pela oportunidade e, acrescenta: “Espero que tenha dado pra ajudar alguma coisa nos seus estudos”, sinalizando mais uma vez o quanto compartilharam e apoiaram a pesquisa.

5 ESTILO BOFE: FERRAMENTAS DE PRODUÇÃO DE GÊNERO, ARQUIVOS DE MASCULINIDADES EM MULHERES

Era uma quinta-feira de janeiro, bastante ensolarada, como costumam ser as manhãs de verão no litoral nordestino. Fazia muito calor. O Veio⁴⁸ chegou cedo ao GAMI; tinha muitas notas fiscais para organizar e incluir no sistema da prefeitura, junto com mais dois digitadores da equipe de voluntárias(os). Animada, me dizia que tinha certeza que alcançaria o sonho da sede própria do GAMI, através do Projeto Cidadão Nota 10, da Prefeitura de Natal. Com seu jeito hospitaleiro, me chamou para sentar em uma mesa pequena em local reservado, enquanto ela fazia seu trabalho e eu estudava os dados dos levantamentos sobre mulheres lésbicas na cidade de Natal, realizados em 2008 e 2011⁴⁹. Ao longo do dia, percebi como o Veio conhece muitas “meninas” que frequentam as festas do GAMI e residem na região norte da cidade.

Começamos a conversar e, espontaneamente, entre um cigarro e outro, ela falava de sua chegada ao GAMI, do trabalho, do contato com as lésbicas, das festas, das mudanças pelas quais passara. Todavia, predominou a conversa sobre seu jeito masculino, pautada por ela mesma, que insistia em falar sobre isso. Existiam algumas questões que ela gostaria de entender sobre sua identidade de gênero e identidade sexual e avaliou que eu poderia ser uma boa interlocutora. Desta forma, ela delineou o objeto de estudo com um traço forte, apontando para a semelhança com a experiência de grande parte das interlocutoras.

Nessa mesma linha da auto-identificação, Coral disse: “tenho tanta coisa de masculino e não me sinto homem [...]”. Para ela, a expressão da masculinidade e a atração por mulheres era algo tão imbricado que não era possível separar a masculinidade e a atração por mulheres, sob o filtro do olhar discriminatório da sociedade sobre ela. Olhando para Coral é inevitável, associá-la ao masculino, pois ela⁵⁰ apresenta-se com signos instituintes da masculinidade, presentes na vestimenta, no cabelo, no jeito do corpo, de acordo com as convenções sociais. As mulheres que protagonizaram o estudo, na sua grande maioria, têm semelhanças com

⁴⁸ O Veio é o nome carinhoso pelo qual Neide é chamada pelas integrantes do GAMI e por quem chega. Veio, Veinho ou Neide, ela atende igualmente sem predileção.

⁴⁹ O primeiro levantamento aconteceu em 2008, feito pela equipe do GAMI para o projeto *Construindo a identidade lésbica no Rio Grande do Norte*, com apoio do Programa Estadual de DST/AIDS. O levantamento de 2011 foi realizado pela Frente Parlamentar de Combate ao Preconceito e Discriminação da Câmara de Vereadores de Natal.

⁵⁰ Manterei os artigos e pronomes femininos como designação gramatical mesmo com o uso do sujeito (nome próprio) masculino para corresponder à forma como elas se autopercebem: mulheres com jeito masculino, mulheres masculinas que gostam de mulheres, mulheres masculinizadas, lésbicas masculinas. Em alguns momentos, poderei usar o masculino como designação gramatical já que elas assim o fazem, em momentos de brincadeira ou quando estão em turma. A ideia é causar estranhamento no texto em analogia ao efeito da *performance* delas frente às normas de gênero.

Coral, no que diz respeito à performance masculina e à vivência afetivo-sexual com mulheres, assim como pelo fato de se nomearem a partir dessa vivência como lésbicas: entendidas, do sindicato, do sistema, sapatão, bofe, o cara etc.

Para facilitar a compreensão de questões levantadas pelo Veio, que se cruzam com as experiências de outras mulheres, a despeito da singularidade de cada uma, trago uma breve discussão sobre identidade de gênero. Afinal, o que se diz a respeito do sentimento e das percepções dos indivíduos sobre se identificar como homem ou mulher?

O termo identidade de gênero ou gênero, associado à diferença sexual, ficou conhecido através do psiquiatra e psicanalista Robert Stoller que, em 1963, introduziu o termo na psicanálise para diferenciar o sexo biológico e anatômico, da identidade psíquica ou social a partir de estudos com intersex e transexuais, visando à construção de tecnologias de sexo e gênero, como hormonioterapia e cirurgias de mudança de sexo. Para Robert Stoller (1968), o gênero está relacionado à conduta psicológica como afetos, pensamentos e fantasias que se encontram ligados ao sexo, mas não dependem de fatores biológicos. Assim, os termos macho e fêmea se adequam ao sexo/biológico e masculino e feminino ao gênero/psicológico/cultural.

Neste sentido, o autor preocupava-se com a percepção que um indivíduo tem dele mesmo ou dela mesma como masculino ou feminina e o pertencimento a esses grupos. Esses estudos justificaram a realização de cirurgias para adequação de sexo e gênero em pessoas com má formação genital, como hermafroditas. Robert Stoller (1968) baseou-se na lógica binária da diferenciação sexual, compreendendo o sexo como fator biológico, com fins de intervenção médica, utilizando os resultados de pesquisas do psicólogo e sexólogo John Money⁵¹, especialista empenhado em tratamentos cirúrgicos e hormonais com transexuais. Por isto, teria dificuldade de entender sujeitos que quebram a linearidade entre sexo e gênero e não desejam intervir no corpo cirurgicamente.

John Money trabalhou com a ideia da diferenciação sexual para justificar diferenças entre homens e mulheres, entendendo que existia o sexo biológico e o sexo psíquico. A diferenciação psicosssexual (o gênero) dependia de fatores adquiridos, sobretudo a linguagem. Ficou conhecido como um especialista em comportamento sexual. Todavia, o mal sucedido caso John/Joan, relativo à mudança de sexo de menino para menina de David Reimer, trouxe repercussões negativas e questionamentos sobre os procedimentos de adequação de sexo de pessoas com má formação genital. O fato é que o bebê Reimer perdeu o pênis num

⁵¹ John William Money nasceu na Nova Zelândia, em 1921. Era psicólogo, sexologista e escritor. Professor de pediatria e psicologia na Johns Hopkins University, especializado em estudos sobre identidade sexual e biologia do gênero. Morreu em 2006 (CORRÊA, 2004).

procedimento de circuncisão. John Money sugeriu à família que o bebê fosse transformado em menina, advertindo que a família também deveria mudar suas expectativas, pois as dúvidas poderiam enfraquecer o processo de identificação com o outro sexo. Assim, ainda na infância foi submetido a tratamento cirúrgico e hormonal para ser identificado como mulher. Todavia, o menino não se comportou como menina e passou a se identificar como rapaz na adolescência com ajuda de hormônios. Este fato gerou denúncia e muitos debates sobre os métodos utilizados pelo Dr. Money, sobretudo, após o suicídio de David Reimer. O trabalho de John Money é apontado como uma perspectiva que tenta alinhar o sexo biológico ao sexo psicológico, adequando o primeiro ao segundo quando necessário, na lógica do binarismo sexo/gênero (MACHADO, 2005).

Ao localizar a invenção da categoria gênero no trabalho de médicos, com intuito de ajustar o sexo biológico ao sexo psicológico, Beatriz Preciado (2008) percebe o gênero como um tecnogênero, uma invenção do regime farmacopornográfico da sexualidade, regido pelo biopoder, no pós-Segunda Guerra Mundial. Assim, o sexo torna-se objeto de gestão política da vida, através de novas tecnologias, e o corpo é ajustado por “um ideal regulatório pré-existente que prescreve como deve ser um corpo feminino ou masculino” (PRECIADO, 2008, p. 81).

Segundo Donna Haraway (2004), a perspectiva de Robert Stoller (1968) e John Money (1950) estava relacionada a perspectivas empiricistas, terapêuticas, funcionalistas e normalizadoras nos Estados Unidos, baseada nos enfoques dos sexólogos do século XIX, no avanço da medicina na área de endocrinologia e fisiologia, da psicologia comparada e dos estudos sobre dismorfismo sexual em diálogo com certa leitura da psicanálise freudiana. Para Donna Haraway (2004), era surpreendente que a construção do que poderia ser uma mulher passasse a ser preocupação de funcionalistas e também de essencialistas daquele período, visto que as feministas vinham no esforço, através do construcionismo social, para malograr o determinismo biológico que explicava as diferenças sexuais e os comportamentos de mulheres e homens.

Anne Fausto Sterling (2001), preocupada em desfazer dualismos, aponta “como os intersexuais⁵² literalmente corporificam os dois sexos, contribuem para enfraquecer as afirmações sobre as diferenças sexuais” (STERLING, 2001, p. 27), visto que são corpos que desafiam a norma de dois sexos.

Na década de 1930, a antropóloga Margareth Mead havia trabalhado as diferenciações de papéis sexuais, a partir do estudo de diferentes culturas e grupos humanos, com seus

⁵² *Intersex* são pessoas que nascem com características anatômicas e fisiológicas dos dois sexos.

grandes roteiros etnográficos, dando sua contribuição ao conceito de gênero. Seu compromisso construtivista estava baseado na demonstração de que os gêneros eram social e culturalmente adquiridos.

A teoria do papel sexual foi bastante difundida para a análise do conjunto de atitudes e expectativas de comportamentos apropriados para mulheres e homens. Todavia, o conceito de papel sexual demonstrou limitações, entre elas, a de não compreender as questões relacionadas ao poder entre homens e mulheres, não alcançar a diversidade de expressões da feminilidade e masculinidade, nem a presença destas em uma mesma pessoa.

O percurso de fortalecimento da distinção entre sexo e gênero foi longo, sobretudo, no crescimento da perspectiva construcionista para compreensão da sexualidade e das diferenças entre os sexos. Teve seu lastro teórico na separação entre o biológico e o social, para explicar as diferenças de gênero; com forte crítica à dicotomia natureza e cultura, associada às desigualdades entre mulheres e homens. A teorização produzida por Simone de Beauvoir, em 1940, sob a consigna teórica “não se nasce mulher, torna-se mulher”, foi um capítulo importante na construção da história do gênero, escrita por feministas. Guacira Louro (2008), em revisita às contribuições de Beauvoir, que tiveram ampla disseminação, disse que:

fazer-se mulher dependia das marcas, dos gestos, dos comportamentos, das preferências e dos desgostos que lhes eram ensinados e reiterados, cotidianamente, conforme normas e valores de uma dada cultura. [...] não resultava de um ato único, inaugural, mas que, em vez disso, constituía-se numa construção (LOURO, 2008, p. 1).

Na década de 1970, despontaram estudos na perspectiva crítica da desnaturalização da diferença entre os sexos, apontando as relações de poder e hierarquia entre eles na perspectiva de consolidação de um campo feminista na academia. Nas ciências sociais, os debates focaram na discussão sobre a origem da opressão da mulher e dialogaram com a perspectiva marxista de classe, na sociologia, com a teoria das relações de parentesco, na antropologia, e com a teoria psicanalítica, na psicologia e psiquiatria (MITCHEL, 1967; MILLET, 1975; RUBIN, 1993a; SACKS, 1979).

Gayle Rubin (1993a) buscou respostas na leitura crítica da teoria marxista, das relações de parentesco e de conceitos da psicanálise, consciente que foram formuladas a partir de parâmetros de uma tradição intelectual sexista, mas possibilitaram o diálogo com questões que lhe interessavam sobre o sexo, a sexualidade e as noções de feminino e de masculino. Foi pioneira ao questionar o pressuposto da naturalidade da heterossexualidade, demarcando-a como um produto cultural. Para Rubin, o tabu do incesto está assentado sobre um sistema

heterossexual que não foi considerado na análise das relações de parentesco. Adriana Piscitelli (2002, p. 2) dialoga com Rubin sobre a relação entre parentesco e homossexualidade: “em termos gerais, a organização social da atividade sexual humana estaria duplamente ancorada, em algo que podemos considerar gênero e na heterossexualidade compulsória”.

Gayle Rubin (1993a) distanciou-se da teoria da diferença sexual e sistematizou o que chamou de sistema sexo/gênero, no qual o sexo aparece em evidência, recebendo as injunções de gênero, argumentando que a análise da categoria sexo deveria ser separada de gênero, uma vez que a sexualidade é regida por mecanismos próprios de normalização sexual que não podem ser reduzidos aos mecanismos de dominação do gênero. Especialmente sobre a mulher, considerada pela autora como um vetor de dominação que perpassa outras desigualdades sociais como, classe, raça e etnia. O gênero é o processo social de atribuir significados ao sexo biológico, que são tomados como naturalmente dados. Gayle Rubin em entrevista com Judith Butler referiu: “penso que o movimento feminista deve sonhar com a eliminação das sexualidades obrigatórias e dos papéis sexuais obrigatórios” (RUBIN, 1993a, p. 22).

A importância da noção de gênero, que considerou o sexo como biológico e o gênero como cultural, não pode ser minimizada na exata medida em que colaborou para a desnaturalização das diferenças entre os gêneros, identificando as construções socioculturais que moldaram os comportamentos e subjetividades de homens e mulheres e a retroalimentação do gênero nas práticas das instituições, na normatização, na subjetividade e no sistema simbólico (SCOTT, 1993). Outra contribuição foi ter apontado as relações de poder que favorecem a dominação do masculino sobre o feminino e a misoginia, como a aversão e desqualificação de tudo que está relacionado ao feminino.

Nas trilhas da constituição do conceito de gênero, Henrietta Moore (1994) lembra aspectos que levaram à revisão de perspectivas de gênero, em parte provocadas pelas críticas das mulheres de cor, lésbicas e feministas de países em desenvolvimento, como: a crítica à universalização das explicações sociais e culturais para as diferenças entre os gêneros e para a subordinação das mulheres; e o pressuposto teórico da igualdade universal das mulheres a partir de modelos transculturais e trans-históricos.

Diferentes autoras (MOORE, 1994; HARAWAY, 2004; PISCITELLI, 2002; LOURO, 2008) apontaram que a crítica não produziu, de imediato, possibilidades teóricas que dessem conta de uma transformação radical na compreensão da identidade de gênero, sobretudo, na revisão do que se entendia por sexo e gênero. Henrietta Moore afirma que:

one fixed position remained and that was the division between sex and gender. Gender was seen as socially constructed, but underlying that idea was a notion that although gender was not determined by biology, it was the social elaboration in specific contexts of the obvious facts of biological sex difference. [...] the problem was that the elaboration of the social determinations and entailments of gender in all their specificity had effectively left the relationship between sex and gender very under-theorized (MOORE, 1994, p. 11).

A década de 1990 trouxe inovações teóricas radicais para a teorização sobre o sexo e gênero. Tornou-se costume dizer que o gênero é cultural, algo construído no espaço e no tempo, e o sexo, biológico. Esta visão tem sido desconstruída com uma posição de que o sexo é também discursivo/cultural no modo como se constitui. Para Judith Butler (2008), não há distinção entre sexo e gênero como oposições biológicas e culturais. Baseada neste axioma, ela desfez a ideia de que o sexo biológico binário é a base para as categorias culturais feminino e masculino. A teórica adverte: “em algumas explicações, a ideia de que gênero é construído sugere um certo determinismo de significados de gênero, inscritos em corpos anatomicamente diferenciados, sendo esses corpos compreendidos como recipientes passivos de uma lei cultural inexorável” (BUTLER, 2008, p. 26).

Para Guacira Louro (2010), as identidades de gênero e sexuais são definidas a partir de relações sociais, moldadas pelas redes de poder de uma sociedade, e se constituem a partir de lugares que interpelam os sujeitos, podendo ser estas situações, instituições, relações sociais ou grupos sociais. Os gêneros – masculino e feminino – se inscrevem nos corpos a partir de signos culturais em relação com outros marcadores sociais como raça, classe, sexualidade. Não existe corpo antes do gênero.

O debate aponta para o fato de que nem sempre a identidade gênero se enquadra nas referências pré-estabelecidas de feminino e masculino e nem sempre corresponde ao sexo biológico, ocorrendo que as performances de gênero buscam modelar os corpos para alcançar a identidade de gênero, de modo que a interioridade (como o indivíduo se vê e se comporta) corresponda à exterioridade (como é visto/é tratado(a) pelos outros). Este debate foi fortemente influenciado pelo argumento básico de Michel Foucault (1988) de que a noção de "sexo" não existe antes da sua determinação dentro de um discurso no qual suas constelações de significados são especificados, e que corpos não têm “sexo” fora dos discursos em que são designados como sexuados.

Tomando como referência o percurso trilhado pelas discussões sobre gênero e sexo, como atributos estanques e em oposição, há de se imaginar quão difícil tem sido adentrar pelo tema da masculinidade em mulheres, que esteve sob o véu da invisibilidade na academia e na

agenda dos movimentos sociais feministas e LGBT, por muito tempo. Autoras (TRON; FLORES, 2013; MEINERZ, 2011; HALBERSTAM, 2008) questionam a escassez de estudos sobre a masculinidade em corpos de mulheres, uma vez que o campo de estudos sobre masculinidade concentra-se nas expressões não hegemônicas em corpos de homens, ou seja, naqueles corpos e sexos “apropriados” (BUTLER, 2010). Algumas autoras têm apontado o falocentrismo, que coloca tudo que é relativo aos homens e à masculinidade – nesse caso escrita no singular, universal, referente e hegemônica – no centro de poder e de privilégios, como fator preponderante para a negação de que a masculinidade possa estar fora de corpos machos.

O crescente interesse por estudos sobre a diversidade de gênero na área da antropologia do sexo, especialmente sobre a transexualidade, focou na variante de gênero mulher e da transexualidade de homem para mulher, muitas vezes relacionados ao trabalho sexual e ao surgimento da epidemia da AIDS (HALBERSTAM, 2008). Todavia, há de se pontuar a dificuldade de abordagem do tema da feminilidade em homens, especialmente, o rechaço sofrido por homens com traços femininos, incluindo os heterossexuais, apesar do tema, paulatinamente, ter adentrado o campo teórico, com estudos sobre travestis e transexualidade feminina (BENEDETTI, 2005; BENTO; PELUCIO, 2012).

Assunto de difícil interesse teórico, a masculinidade em mulheres é uma questão que norteou alguns estudos, sobretudo, aqueles relativos às mulheres lésbicas ou com outras denominações para a relação afetivo-sexual entre mulheres e que questionam a heteronormatividade. Jack Halberstam (2008) debruçou-se sobre o estudo da masculinidade em mulheres, demonstrando a sua presença através de termos para mulheres masculinas em culturas que falam espanhol, como *bombeira*, *camioneira*, *chicazo*, *chonguitas*, *marimacha*, que indicam a presença de subculturas *queer* para mulheres masculinas. Desta forma, “terminos como ‘marimacha’ ou ‘macha’ captan perfectamente la idea de la fusion de una conducta masculina con um corpo de mujer (HALBERSTAM, 2008, p. 7)”. Na língua inglesa, esta masculinidade é expressa através dos termos *butch*, *dyke* ou *tomboy*, por exemplo. No Brasil, também existem termos para denominar mulheres lésbicas masculinas como bofe, maria-homem, macho-fêmea, caminhoneira – mudando de acordo com a região do país – muitos desses atribuídos a lésbicas masculinas.

Grabiela Cano (2004), Diana Cordeiro (2005), Raquel Platero (2008) e Jack Halberstam (2008) levantaram imagens de mulheres masculinas, em diferentes culturas, sem todavia, terem sido nomeadas como lésbicas. As autoras, também, trabalharam com as

configurações de *butch/femme* (bofe /fitinha), como arranjos afetivos entre mulheres, que performatizaram o masculino e o feminino em relações lésbicas.

5.1 EXPRESSÕES DE MASCULINIDADES EM MULHERES NA H(ES)TÓRIA

A literatura buscou a presença de mulheres masculinas na história. Personagens que fizeram parte da história como Anne Lister, Hadcliffe Hall, K. D. Lang foram trazidas como símbolos de transgressão às normas de gênero. Anne Lister, senhora inglesa, de classe alta, que tendo recebido herança de seus tios, tornou-se proprietária de terras, viajante e desenvolveu atividades industriais. Foi confundida com homem em sua vida e viveu com mulheres, porém não era chamada de lésbica. Ela registrou em seu diário suas atividades sexuais com mulheres no início do século XX, através de um código secreto, criado por ela mesma, derivado da junção de álgebra e grego antigo. O diário trouxe detalhes de sua vida afetivo-sexual com as mulheres com as quais se relacionou. Foi estudada por algumas autoras, que após decifram o código, a designaram como precursora do desejo lésbico e como expressão da masculinidade em mulheres. Sua história transformou-se no filme *O Diário Secreto da Senhorita Anne Lister* (2009), incluído em listas de filmes considerados lésbicos. A masculinidade de Anne Lister parecia estar pautada pelos signos ancorados no corpo e na prática sexual, pois estabelecia relações afetivas e sexuais com mulheres, segundo ela, “só era capaz de amar ao feminino”. Assim como, pela transgressão ao modelo convencional de feminilidade, da época, na recusa a se casar com um homem, ter filhos, e pelo trabalho que desenvolvia, realizando atividades industriais e transações financeiras.

Hadcliffe Hall, poeta e romancista inglesa, escreveu a obra *O Poço da Solidão* (1928), considerado um romance lésbico por abordar o relacionamento entre mulheres masculinas, consideradas invertidas, e suas esposas. O nome da protagonista era Marguerite, mas ela gostava de ser chamada de John, pela sua evidente masculinidade expressa nas vestimentas, prática de esportes, entre outros. Seu círculo de amigas era composto por outras mulheres lésbicas que consideravam que as vestimentas masculinas as definiam. O romance alcançou sucesso⁵³ e rendeu à autora um julgamento por obscenidade. Os exemplares foram queimados pela polícia inglesa, escapando alguns contrabadeandos pela França.

⁵³ O romance tornou-se tão popular no meio de lésbicas e na literatura, que no filme *Lianna*, de direção de John Sayles, a personagem principal (Lianna) ler o livro ‘O Poço da Solidão’ quando se instala em um quarto de pensão, após ter se separado do marido para se relacionar com sua professora, por quem estava apaixonada. A imagem remete também ao ensaio de Virginia Woolf, ‘*Um teto todo seu*’, quando Lianna deu um passo para começar uma vida com suas próprias decisões.

Segundo Eva Krainitzki (2013), a escritora foi questionada pelo reforço à categoria invertida, cunhada pela sexologia, com caráter normativo. Posteriormente, foi criticada pela ênfase na mulher máscula e na representação do par *butch-femme* no romance. De fato, Hadcliffe Hall pareceu se entusiasmar com a então nascente explicação científica para a homossexualidade e para a masculinidade em mulheres, embasando o seu romance na teoria da inversão sexual como forma de justificá-las como destino, livrando as pessoas que assim viviam da acusação criminal.

Eva Krainitzki (2013, p.12) busca entender as motivações da autora e afirma que: “a categoria da “invertida” pode mesmo ser entendida como uma categoria proto-identitária lésbica, estabelecendo-se assim a continuidade de uma visibilidade lésbica centrada numa masculinidade feminina”. Para Eva Krainitzki, parte do sucesso do romance foi atribuído ao fato de Hall ter conseguido traduzir o discurso médico-científico em argumentos em defesa do direito das pessoas, criando certo modelo favorável ao que, futuramente, se caracterizou como movimento de defesa de lésbicas e gays.

Anne Lister e Hadcliffe Hall, duas mulheres inglesas do início do século XX, tinham em comum, além da masculinidade e da relação com mulheres, a independência financeira e autonomia pessoal, em uma época em que as mulheres viviam sob a dependência financeira dos homens. Há que se ressaltar que os signos de masculinidade e feminilidade apresentam contornos diferenciados, tendo em vista o contexto social e histórico, os marcadores de classe, raça e geração. Anne e Hadcliffe, certamente, transgrediram os padrões da feminilidade convencional e de sexualidade da sociedade inglesa do século XIX:

[...] a ‘verdadeira feminilidade’ da meiga, gentil e fisicamente frágil mulher doméstica da cultura vitoriana, padrão hegemônico nas diversas sociedades ocidentais até o início do século XX, enquanto os diversos grupos de mulheres trabalhadoras careciam de qualquer oportunidade de proteção, ou de se poupar de trabalho físico duro [...] (ALDEMAN, 2003, p. 446).

Elas romperam com a ideia de que a masculinidade em mulheres é própria das classes trabalhadoras, associadas ao trabalho com uso da força física. K. D. Lang é uma cantora canadense contemporânea, *pop star*, que se definiu como lésbica e se tornou ativista pelos direitos LGBT. Também foi reconhecida pela sua masculinidade, sobre a qual fala na entrevista com Elvira Kurt, no programa *Canada Gays & lesbian’s news*. Quando perguntada sobre ter assumido uma performance masculina e as repercussões sobre a sua criatividade, ela diz que é simples, é sendo ela mesma e não tentar ser. Faz referência as comunidades lésbicas no mundo inteiro que se conectam positivamente com a sua imagem (LANG, 2011).

A figura da *La Garçonne* conquistou um lugar no imaginário francês na década de 1920, com a publicação do romance de Victor Margueritte com o mesmo nome. O livro tornou-se um *best seller* e foi considerado um escândalo, por apresentar uma jovem protagonista esbelta, elegante, que se vestia como homem, usava cabelos curtos, fumava cigarrilha e tinha liberdade de sair sozinha à noite. A protagonista vivia livremente sua vida, após ser traída pelo noivo, tendo outros parceiros. O tema do livro remetia à questão da liberdade das mulheres e da igualdade de direitos, questão que começava a ganhar relevância naquele contexto e que foi impulsionada pela negativa do direito ao voto às mulheres pelo senado francês. A imagem de *La Garçonne* permaneceu no imaginário francês como transgressão da imagem feminina, demarcando um estilo, inspirando a moda, suscitando rebeldia, irreverência e questionando o modelo dominante de feminilidade. Destaca-se o momento histórico no mundo ocidental, em que a demarcação do vestuário feminino era mais rígida, refletindo a restrição ao posicionamento das mulheres no mundo do trabalho, na política e na cena pública de modo geral.

Também em culturas militares, com masculinidade dominante, é possível encontrar ícones de mulheres masculinas, como Maria Quitéria, e da transexualidade masculina, como Amélio Robles, no Brasil e no México respectivamente. Maria Quitéria foi uma militar brasileira, heroína da Guerra da Independência, na Bahia, que se vestiu como homem para se alistar no exército baiano; aprendeu a montar, a caçar e usar armas de fogo. A masculinidade de Maria Quitéria pode ser compreendida como um travestismo estratégico (HALBERSTAM, 2008), quando mulheres resistem às relações de poder que inferiorizam e invisibilizam a feminilidade e recorrem à masculinidade para fins de proteção ou quando desejam se inserir em lugares sociais destinados aos homens, por exemplo, em guerras, ou para poderem estudar. Os relatos sobre a sua história são poucos, todavia, registrou-se que, após a guerra, Maria Quitéria retornou à identidade de gênero feminina, noivou e casou com um homem de sua comunidade.

Amélio Robles⁵⁴ foi um soldado que se alistou no exército Zapatista, participando da revolução mexicana no século XX. Amélio Robles, de origem rural, nasceu mulher e adotou a identidade de gênero masculina, sem intervenção hormonal ou cirúrgica, pelo desejo de se masculinizar. Para construção de sua masculinidade apoiou-se na pose, gestos, vestuário e na construção da imagem através do registro fotográfico – recurso que estava se popularizando – e da divulgação de sua imagem na imprensa (CANO, 2004). A masculinidade de Amélio

⁵⁴ Amélio Robles nasceu em 1889, em povoado rural, no México, recebendo o nome de Malaquias, Amélia para os familiares.

Robles era reconhecida por seus contemporâneos, mesmo que houvesse um relativo segredo, pois o assunto era pouco falado pelos familiares e no seu meio comunitário. Entretanto, isto não significava que fosse invisibilizado, já que ele ascendeu ao lugar de herói pela sua participação na revolução e teve uma foto sua publicada nos meios impressos com 'seu segredo' publicado e revelado. Logrou documentos de identidade, títulos, fichas de filiação e condecorações que comprovavam o seu pertencimento como homem aos grupos sociais e políticos. Segundo as descrições de Gabriela Cano (2004, p. 117), ele pousou como um “perfeito janota: terno escuro, camisa branca, gravata, chapéu preto de aba larga, e sapatos de pelica e nesga de lenço branco no bolso do casaco”, utilizando signos da masculinidade, como o charuto e o revólver para compor a sua imagem. “Ao fim da luta armada, Amélio Robles continuou a ostentar-se varonil e manteve sua identidade masculina ao longo da vida, em atividades públicas e na esfera privada, durante a velhice e a doença” (CANO, 2004, p. 118). Amélio Robles configurou o que se chamava de mulher que passou por homem ou de travestilidade.

No Renascimento, mulheres masculinizadas foram chamadas de virago (mulher robusta e varonil) (CORDEIRO, 2005, p. 83). No século XIX, os sexólogos denominaram mulheres que se relacionavam com mulheres de desviadas e invertidas, tendo esta perspectiva inspirado a autora Hadcliffe Hall. A noção de invertida parte do princípio que só os homens tinham um interesse sexual ativo, logo, se duas mulheres mantinham relações sexuais é porque uma era invertida, pois tinham os atributos de atividade, marcadamente masculinos. A invertida vestia-se com roupas masculinas e, quando lhe era permitido, também assumia trabalhos masculinos. Os termos invertida e pervertida foram utilizados para designar mulher lésbica, com a recorrência ao modo discursivo da emergente psicanálise freudiana. O termo aparece no contexto de institucionalização das sexualidades, ancorado na patologização, disseminação e implantação das sexualidades anormais, através da psiquiatria, da psicanálise e da psicologia, como mecanismos de controle da sexualidade, a partir do século XIX.

5.2 MASCULINIDADES HEGEMÔNICAS E SUBALTERNAS: A VIRILIDADE QUESTIONADA

Na perspectiva histórica e na contemporaneidade, a masculinidade se expressa em corpos de mulheres de formas variadas, pondo em risco as classificações normativas do gênero e propondo novas formas e modelos de identificação de gênero, marginais aos pactos

culturais convencionais. Estudios@s⁵⁵ *queer* têm se interessado pela análise de mulheres que se apropriam do sentido da masculinidade, instaurando uma masculinidade que não se baseia no aparato biológico nem precisa de pênis para se constituir. A masculinidade sem homens, estudada por Jack Halberstam⁵⁶ (2008), tem como premissa de que esta não é um atributo só de homens, podendo se expressar em corpos femininos, tornando-se presente na experiência das mulheres. Afirma, ainda, que a masculinidade feminina possibilita entender como se constrói uma masculinidade não dominante, sem os elementos da virilidade. Uma masculinidade que não é viril torna-se discordante, podendo ser entendida como uma masculinidade feminista.

Compreendo a posição de destaque assumida por Jack Halberstam (2008) da produção de masculinidades discordantes em corpos de mulheres como uma forma de contrapor o apagamento destas, conforme já abordado. Pois que, a masculinidade em mulheres possibilita compreender que o sexo e a identidade de gênero não estão intrinsecamente ligados, que a quebra desta linearidade provoca rupturas nos discursos dominantes e apresenta uma pluralidade de significados de masculinidades que não dependem do corpo biológico do homem para se expressarem. Todavia, isto não garante que essa marca de gênero não contenha expressões da virilidade, própria da masculinidade hegemônica, reproduzidas no cotidiano das vidas e das relações afetivo-sexuais entre mulheres.

Jack Halberstam (2008, p. 10) afirma que a masculinidade feminina expressa um modo de ser marcado por gênero, mais do que uma identidade. O autor percebe “*como término, como concepto y como una forma significativa de designar un modo de vivir el género*”. Considera subversão às modalidades excessivas de feminilidades convencionais.

As veces, la masculinidad femenina coincide con excesos de la supremacía viril, y as veces codifica una forma única de rebelión social; a menudo a masculinidad femenina es el síntoma de una alteridad sexual, pero as veces marca una variación heterosexual; a veces la masculinidad femenina señala el lugar de una patología [...] (HALBERSTAM, 2008, p. 31).

De forma dialógica, Jack Halberstam (2008) aponta os excessos da supremacia viril e o redimensionamento do gênero, com a quebra do tradicionalmente instituído como feminino e masculino. O autor recupera diferentes visões sobre a masculinidade em mulheres em contextos e espaços distintos, com cuidado para não associar ao conceito moderno de

⁵⁵ O símbolo @ tem sido utilizado por pessoas estudiosas da teoria queer como forma de não marcar o gênero, abrangendo o masculino e o feminino e fugindo do masculino como universal na língua portuguesa.

⁵⁶ Neste capítulo, passo a me referir a autora Judith Halberstam como Jack Halberstam para demonstrar o trânsito de gênero por ela/ele produzido. Atualmente, @ autor é referid@ das duas formas, o que se vê com bons olhos. O símbolo @ é utilizado como recurso para não marcar o gênero na escrita.

lesbianidade. Ele afirma ainda que existiram outras formas de representar a relação entre mulheres e as masculinidades em mulheres, presentes também em mulheres heterossexuais. Todavia, ressalta-se o quão comum são mulheres masculinizadas em contextos lésbicos do mundo ocidental.

A masculinidade dominante é compreendida como a articulação naturalizada e causal entre masculinidade e poder. Apesar de que existam diferentes formas de expressão da masculinidade, com variações relacionadas à raça, etnia, classe, região e geração, de modo geral, a masculinidade hegemônica é associada à dominação, à legitimidade, ao privilégio social e simbolicamente ao poder do Estado. Estes atributos são expressões da virilidade, relacionados à força e à fortaleza, que podem também ser apresentados através da agressão e da força física. Robert Connell e James Messerschmidt⁵⁷ definem masculinidade hegemônica como:

um padrão de práticas (*i.e.*, coisas feitas, não apenas uma série de expectativas de papéis ou uma identidade) que possibilitou que a dominação dos homens sobre as mulheres continuasse. A masculinidade hegemônica se distinguiu de outras masculinidades, especialmente das masculinidades subordinadas. A masculinidade hegemônica não se assumiu normal num sentido estatístico; apenas uma minoria dos homens talvez a adote. Mas certamente ela é normativa. Ela incorpora a forma mais honrada de ser um homem, ela exige que todos os outros homens se posicionem em relação a ela e legitima ideologicamente a subordinação global das mulheres aos homens (CONNELL; MESSERSCHMIDT, 2013, p. 245).

Os autores chamam atenção para o conceito de masculinidade hegemônica, enunciando que os mecanismos de hegemonia podem ser exercidos pela força e pela disseminação de símbolos de masculinidade, em aparatos culturais, institucionais, religiosos, educacionais, esportivos, dentre outros. Ancorados em relatos etnográficos, Robert Connell e James Messerschmidt (2013) assinalam que as masculinidades são distintas entre si, passíveis de mudanças e imbricadas nos marcadores sociais. Nesta perspectiva, defendem que as múltiplas configurações de masculinidades são tangenciadas por hierarquias e disputas entre masculinidades subalternas e hegemônicas, as últimas fortemente associadas a autoridade, poder e prestígio. Seguindo esta premissa, a masculinidade hegemônica pode se associar a homens rígidos, dominadores e sexistas, porém os homens [incluímos mulheres] podem performatizar outras masculinidades e se distanciar estrategicamente da masculinidade

⁵⁷ Atualmente, Raewyn Connell é uma mulher transexual, professora da Universidade de Sydney. Nasceu Robert William Connell, e ao longo da sua vida acadêmica, tornou-se uma referência nos estudos sobre masculinidades.

hegemônica. Ao criticar interpretações essencialistas e naturalizadas deste conceito, os autores convergem com Jack Halberstam (2008), apontando que:

o que distancia o conceito do essencialismo é o fato de que pesquisadores exploraram as masculinidades postas em ato por pessoas com corpos femininos. A masculinidade não é uma entidade fixa encarnada no corpo ou nos traços da personalidade dos indivíduos. As masculinidades são configurações de práticas que são realizadas na ação social e, dessa forma, podem se diferenciar de acordo com as relações de gênero em um cenário social particular (CONNELL; MESSERSCHMIDT, 2013, p. 250).

Medrado e Lyra (2012, p. 2580) corroboram as reflexões sobre a existência de múltiplas masculinidades, mas lançam críticas à divisão entre formas hegemônicas e subordinadas, uma vez que, “tais formas dicotômicas baseiam-se nas posições de poder social dos homens, mas são assumidas de modo complexo por homens particulares, que também desenvolvem relações diversas com outras masculinidades”.

A masculinidade em mulheres foi cravada de suspeitas por grande parte de ativistas feministas e teóricas que trabalham com a categoria gênero. Um dos aspectos levantados é a dificuldade histórica de dissociar a opressão das mulheres da masculinidade, pois, para algumas correntes feministas, uma mulher se definir como masculina, bofe, é uma forma de reproduzir comportamentos de um modelo de relações de gênero rechaçados pelo feminismo. Nádia Meinerz (2011), ao estudar mulheres lésbicas masculinas em Porto Alegre, resgata a dificuldade de ativistas e teóricas feministas em aceitar mulheres masculinizadas e os pares *butch-femme*, ou bofe-fitinha, como expressões da sexualidade de lésbicas. Elas são negadas, principalmente, por serem “percebidas como exemplos de reprodução da lógica de dominação masculina, condenada em relacionamentos heterossexuais” (MEINERZ, 2011, p. 74-75).

Dessa forma, há que se questionar se, ao analisar as lésbicas masculinas, tendo como referência a reprodução da lógica de dominação masculina, isto não implica justamente reforçar o androcentrismo e a heteronormatividade, supondo os homens e a heterossexualidade como referência? Sob este aspecto, é importante considerar que o enfoque reduz a compreensão da masculinidade em mulheres, como uma variação de gênero, a uma expressão sexista, reforçando um modelo de feminilidade. A aceitação de mulheres a partir da manutenção de padrões de uma feminilidade exacerbada ou circunscrita nos códigos de gênero do ativismo feminista criou uma margem estreita para a composição da identidade de gênero das mulheres. Esta atitude hierarquizou as mulheres lésbicas com a invisibilidade e a estigmatização ainda maior das lésbicas masculinas. Durante muito tempo, no Brasil, não se

falava sobre isto no meio feminista, mas se convivia com elas (eles) nos espaços de circulação feminista, como encontros, seminários, bares e festas.

5.3 PERFORMANCES DE GÊNERO NA INFÂNCIA: ENTRE BRINCADEIRAS E ROUPAS, ALÉM DO AZUL E COR DE ROSA

Descer tábua no morro:
Passar vela debaixo de uma tábua e
descer o morro (duna de areia).
(Branca)

Quando criança, Coral já gostava de coisas de menino, relatando que só vestia vestidos quando era bem pequena, “dominada” pela vontade de sua mãe, o que não durava muito tempo, pois a mesma acabava se livrando das peças e ficando só de calcinha. Nas fotos da infância, ela lembra do registro da performance de gênero adotada na meninice, que se constituiu com aspectos masculinos.

Sempre eu gostei de masculino, quando minha mãe [...] eu tenho fotos de dois anos, de três anos, enquanto eu era dominada por mamãe, dela me vestir, ela me vestia como [...] de vestido, e hoje eu olho, assim, acho tão interessante, quando eu vejo minhas fotos antigas, quando eu fui querer mesmo, mandar [...] eu ser dona do meu nariz, eu fiz meu estilo.

Segundo Valéria Flores (2013), as fotografias da infância de meninas masculinas são arquivos de uma experiência que questiona os processos de constituição da feminilidade obrigatória para as mulheres. No depoimento acima, a fotografia traz o arquivo de uma performance de gênero que ela desconhece em si mesma, de uma época em que havia um treinamento para adequá-la à conformação sexo-gênero.

A autora utiliza o conceito de *mal de arquivo* de Derrida (2001)⁵⁸, relacionando-o à memória de experiências guardadas, postas em reserva e atravessadas pela temporalidade, para refletir retrospectivamente sobre as vivências das normas em meninas com expressão masculina (*chonguitas*). Derrida utiliza o conceito de arquivo de forma crítica, questionando a concepção do arquivo como a guarda de documentos fixos e congelados que traduzem a tradição da história sem lacunas. Ao contrário, para ele o arquivo se constituiria por lacunas,

⁵⁸ Considerando que o trabalho de desconstrução se insere na história dos conceitos, a leitura crítica do conceito de arquivo empreendida por Derrida precisa ser inscrita no contexto histórico em que ele escreveu. Assim, o contexto em que fez essa leitura é o da contemporaneidade, do cosmopolitismo, com os debates sobre o Holocausto judaico e o Nazismo, a criação do Tribunal Penal Eleitoral e a perda de poder do Estado-nação e da soberania. O conceito de arquivo foi revisto assim como os de verdade, poder e centro, considerando o contexto de abertura de arquivos, o mesmo contexto do debate sobre a abertura dos arquivos da ditadura militar brasileira.

descontinuidades e o apagamento que o alimentaria, perpassando pelo esquecimento sintomático, lembranças e pelo mal de arquivo. No caso de Coral, ao ver as fotos de infância, ela revive o tempo em que usava vestimentas de menina, um tempo esquecido.

Quando perguntei às interlocutoras sobre a infância, buscava costurar um fio entre as lembranças de performance masculina naquela fase e a experiência atual. Mesmo que seja sabido que não há uma conexão obrigatória entre a performance na infância e o uso de vestimentas masculinas na adolescência e/ou na vida adulta, percebi que muitas memórias resistiram ao desaparecimento e algumas interlocutoras falavam sem esperar a minha pergunta. Resistiram porque foram cultivadas, preservadas, repetidas e atualizadas nos tempos subsequentes.

Caramelo disse:

Nunca brinquei de boneca, eu arrancava a cabeça da boneca pra ir jogar bola, era de *biloca*, soltar pipa, só coisa de menino mesmo [risos], andar de bicicleta, mãe não deixava eu andar de bicicleta, porque não sabia andar de bicicleta no meio da rua, como aquelas *menina*, bem devagarzinho, meu negócio era pular calçada, andar em *Ralf*, esses *negócio*, de skate [...]

Para Joel Birman (2008, p. 110): “[...] a repetição do ato arquivante na medida em que o arquivo enquanto tal implicaria a perspectiva de futuro e sua insistente abertura para o vir-a-ser”. Derrida (2001), em diálogo com Freud, nos faz lembrar que os arquivos na memória guardam informações subjetivas, como lembranças que podem ser acessadas ou não, a depender do tipo e da forma de interdição. O inconsciente, descrito por Freud, seria a escrita, transformada em arquivo, podendo se tornar ‘mal de arquivo’, que leva tanto ao esquecimento quanto à renovação com outros arquivamentos. O arquivo é uma experiência de lembrança, com registros patentes (constatativos e conscientes) e outros latentes (performativos e inconscientes). Nas palavras de Derrida (2001, p. 13):

habitam este lugar particular, este lugar de escolha onde a lei e a singularidade se cruzam no privilégio. No cruzamento do topológico e do nomológico, do lugar e da lei, do suporte e da autoridade, uma cena de domiciliação torna-se, ao mesmo tempo, visível e invisível. [...] para abrigar e também para se dissimular.

Urucum rememora que gostava de roupas e brincadeiras de menino e lembra que sua mãe a censurava.

Éra só brincadeira de menino. Minha mãe reprendia, minha mãe botava a saia e eu não queria, chorava pra não ir pro colégio... mas esse pessoal que

eu fui morar lá, eles me criaram, eu fui estudar em colégio de freira, tinha que usar saia de, de... plissada, engomada... [...] Vestia, mas ia contrariada... vestia também saia normal, eu cheguei a usar saia até 16 anos, 17. A questão da satisfação, de que você dependia de alguém, você tinha que fazer aquilo, eu fazia. [...] E ela falava do seu jeito de vestir, que tinha que vestir aquela roupa.

Urucum é a irmã mais nova de seis filhos, a única que sabe ler e escrever. Oportunidade que teve ao trabalhar como empregada doméstica na casa de uma família, cuja patroa garantiu seus estudos em um colégio de freiras. Essa situação lhe levou a abdicar do desejo de vestir roupas masculinas, tornando-a obediente ao desejo da família que lhe possibilitou estudar.

Amarelo Ouro traz a tona a constatação de arquivos de masculinidade e lesbianidade presentes em brincadeiras da infância:

[...] as meninas participavam mais quando a gente ia brincar de pique esconde, que eu sempre me escondia e procurava esconder alguma das meninas comigo [risos]. E quando os meninos vinham procurar, eu sempre empurrava eles, tiravam eles da brincadeira [risos] e as meninas eu sempre protegia. Então, eram brincadeiras inocentes, a gente não tinha maldade, mas que hoje eu avaliando, eu vejo que já era uma atitude do meu lado, digamos masculino, a questão de proteger a menina e ta sempre entregando o menino, mesmo sendo uma brincadeira de menino, eu não concordava com eles, sempre batia de frente.

As autoras Fabi Tron e Valéria Flores (2013) empreenderam um projeto de lembrar infâncias masculinizadas em corpos femininos. Para isto, fizeram uma convocação destinada aos países da América Latina e Espanha, pedindo uma foto da infância de meninas com expressão masculina e um pequeno texto sobre a vivência da masculinidade, independentemente das atuais identidades de gênero e sexual. O livro, *Chonguitas*⁵⁹, *masculinidad de niñas* (TRON; FLORES, 2013), expõe diferentes experiências de meninas, descritas a partir do olhar de jovens ou adultas.

Nosso interés es pensar colectivamente el cuerpo de la infancia como cuerpos en devenir, objeto/sujeto de las programaciones de género y sexuales, y también como sujetos de derecho cuya garantía debe conjurar-se no solo en un corpus jurídico-normativo sino, y especialmente, en la trama de prácticas y significaciones cotidianas (TRON; FLORES, 2013, p. 9).

Valéria Flores traduz a interdição relatada pelas mulheres que dialogaram como um 'mal de arquivo':

⁵⁹ *Chonga/o* - palavra utilizada na Argentina para designar meninas ou meninos que têm performance de gênero diferente da associada ao seu sexo biológico, correspondente a *tomboy* na língua inglesa.

Chonguitas opera como un archivo de prácticas disidentes de género, un archivo del 'mal' que almacena impresiones y cifra las inscripciones de la censura y la represión, la supresión y la lectura de registros desobedientes del género asignado. [...] de lo que una niña no debe ser según los mandatos de la feminización [...] (TRON; FLORES, 2013, p. 186).

A construção da masculinidade em Coral, e de outras, se deu ao longo da vida, em diferentes momentos e fases, trazendo questões as quais ela esboça de forma simples e direta, apontando a complexidade de algo que se imbrica no seu corpo e na sua sexualidade e ultrapassa barreiras em direção aos relacionamentos, ao trabalho, à comunidade.

[...] Outras atitudes também. Eu só gostava de brincar de bolinha de gude, de pipa, de jogar bola, uns negócio de um guidão e umas rodas, eu achava que era mais brinquedo masculino. Toda vida isso... [...] porque mamãe dizia que não ia deixar eu vestir roupa masculina... [...] Quando eu fui crescendo com meninas, que a gente ia brincar de casinha de boneca, num sei o quê... eu sempre queria ser o marido, era isso, toda vida eu tive essa tendência, mas nunca tive vontade de ser homem. [...] Papai me chamava, na época, era macho e fêmea, essa menina vai ser macho e fêmea, Maria homem, que não era chamado lésbica.

Na juventude de Coral, a censura e a pressão da família aumentaram para manter as regras de gênero destinadas a uma jovem mulher em vigilância as expressões de masculinidade e ao fato dela desejar mulheres. É com a voz embargada de emoção que Coral fala de seu pai, lembrando das críticas dele: “essa menina só quer roupa de homem” e das brigas com a mãe dela para que corrigisse a menina. Contou com tristeza e uma ponta de mágoa da raiva do pai quando soube que ela namorava com uma mulher, lhe expulsando de casa e a impedindo de frequentar a casa para ver a mãe.

Me relacionava só com minha mãe às escondidas, porque ela ia deixar as coisas pra mim e meu pai não queria. E até ela morrer só foi uma vez na minha casa escondido, me apoiando, porque papai não queria, mas mesmo assim eu levei minha vida sozinha, sacrificada, trabalhei, então não precisava deles. Minha mãe era muito triste por isso, porque ela gostava muito de mim, mas ele não queria que ela fosse na minha casa, mas nem por isso eu deixei minha opção de lado. Continuei, era aquilo que eu queria (CORAL).

Quando foi obrigada a deixar a casa, Coral logo começou a trabalhar: “Eu aluguei um quartinho numa vila, bem longe de casa, e fui viver com a minha primeira companheira. Fiquei 10 anos com ela”. Dessa forma, Coral seguiu com maior liberdade para fazer suas escolhas:

[...] desde que eu comecei, eu me entrosei com a turma que era assim, quem era o cara tinha que vestir masculino, num podia botar nada, por isso eu acho até que, até hoje eu uso esse estilo... é mesmo, eu acho que foi isso, aquele negócio ficou na minha cabeça, de dizer assim 'se eu botar uma blusinha mais feminina ou uma saia, vão me chamar de fresco'. Quando eu vivia com meus pais, eu era obrigada a usar sainha pinçada, o que me incomodava. Eu comecei mesmo a usar roupa bem masculina foi com a turma. Eu já gostava, aí melhorei mais com a turma. A turma toda que eu andava era masculina (CORAL).

Pergunta-se: como essas memórias podem, então, driblar a autoridade do gênero e a interdição da norma e se expressar com tanta desenvoltura entre as interlocutoras, acessando um arquivo remoto de masculinidade? A maioria das interlocutoras seguiu com os signos da masculinidade na sua trajetória de vida. A ideia de repetição do ato arquivante, neste caso, chega ao encontro da repetição na paródia de gênero. Derrida aponta para a propriedade de consignação do arquivo como a classificação e ordenação de signos e enunciados, além de designar um lugar e um interlocutor de confiança para sua expressão.

No percurso do campo, as interlocutoras não demonstraram constrangimento de afirmação das suas configurações de masculinidade e lesbianidade, diferenciando-se do relato de outras pesquisadoras que trabalharam com o tema e com metodologias participativas. Alguns estudos têm abordado a masculinidade em meninas, chamadas de *tomboy* (KNOX, 2013; PASCOE, 2006). Coral afirma que aperfeiçoou a produção de sua performance de gênero na juventude com a convivência com a turma de amigas, assim como de afirmar-se lésbica: “Não me envergonho de maneira alguma de dizer que sou lésbica, de mostrar minha identidade a ninguém”. Da mesma forma

Nos relatos, os signos de masculinidade, no arquivo da infância, foram acrescidos de signos produzidos nas fases seguintes da vida, ganhando densidade na repetição. Há de se considerar a influência do trabalho do GAMI, como elemento aglutinador de signos positivos para as interlocutoras, no apoio à subversão da heteronormatividade e no fortalecimento da sua auto-estima. Nesse contexto de fala, as interlocutoras demonstraram a desenvoltura da auto afirmação. Derrida (2001) aponta as possibilidades do arquivo, que reúne signos que podem ser acessados, a depender dos limites da lei e do direito das famílias, da religião, do Estado, entre eles, os intransponíveis: “[...] em qualquer lugar onde o secreto e o heterogêneo venham a ameaçar a possibilidade de consignação, certamente, não faltarão graves consequências [...]” (DERRIDA, 2001, p. 14).

As consideradas brincadeiras de menino fizeram parte da infância de grande parte das interlocutoras, de diferentes gerações, que afirmaram gostar de brincadeiras de meninos,

como: brincar de biloca (bola de gude), de esconde-esconde, de roladeira, de pegar morcego em carroças⁶⁰, com carrinhos, com soldadinhos, soltar pipa, andar de bicicleta, de skate, pular calçada, brincar com pneu, fabricar carrinhos de lata de óleo, jogar futebol, andar com meninos e pegar os brinquedos de meninos da família.

As brincadeiras são reveladoras do modo como o gênero binário opera junto às crianças através da socialização na infância (TRON; FLORES, 2013), separando brincadeiras de meninas e de meninos, em geral, dinamizando a domesticação, a submissão e o controle do corpo feminino. As brincadeiras de meninos são aquelas em que se brinca na rua, correndo, jogando e competindo. São brincadeiras que acessam o espaço público e nas quais o corpo tem liberdade de movimentos. As consideradas brincadeiras de meninas, geralmente, são dentro de casa, reproduzindo as funções domésticas e os atributos da maternidade. Mesmo considerando a era da informática e os centros urbanos, onde as crianças brincam em casa por questões de segurança e de diversas ordens, os jogos eletrônicos continuam a seguir a lógica binária de gênero: para meninos e para meninas. Tudo aparece como natural com o objetivo de operar as leis de gênero e estabelecer a heteronormatividade desde a mais tenra idade.

Vermelho, joga futebol, trabalha como Office boy e tem um performance masculina, no depoimento abaixo, enfatiza sua liberdade de andar na rua, 'rua acima, rua abaixo', demonstrando um domínio daquele espaço público:

[...] desde criança, eu já *disarnei* pra só querer brincar com coisa de menino [risos], tá entendendo? E, assim, eu brincava de roladeira, vivia correndo atrás de bola com os meninos, brincava de biloca, tá entendendo? Pegava um pneu e pegava dois pau [risos] e botava dentro do pneu e saía no meio da rua. Aí, teve um dia que eu fui à feira - eu era moleque ainda - vi um rapaz fazendo um carrinho de lata de óleo; eu só fiz olhar, quando cheguei em casa fiz do mesmo jeito. Não pedi pra ele me ensinar, só olhei. Aí, comecei a fazer e a brincar, rua acima, rua abaixo, de carrinho, de biloca. Num tava nem aí. Pipa? De rua acima [...] Mas eu, bem na minha, tá entendendo?

“Ficar na sua ('eu bem na minha')” [...] Gostar de coisas do universo dos meninos, brincar sozinha, não dar ouvidos a ninguém. Enfrentar os meninos e disputar um lugar no grupo dos meninos, “agir como valentona” e ter fama de arengueira, brigar na rua, o que significa não levar desaforo para casa, competir com os meninos, para se sobressair: “[...] é ser melhor de que todo mundo, melhor que os meninos, de correr e chegar primeiro, de sempre ter agilidade nas coisas. [...] gostava muito de correr com os meninos, apostando corrida, era a valentona lá da rua”, afirma Azul Marinho. Para garantir seu lugar nas brincadeiras com os meninos, Amarelo-ouro tinha que brigar com eles.

⁶⁰ Pegar morcego é o ato de se pendurar atrás de carroças, caminhão e ônibus, com os mesmos em movimento.

Gostar de coisas de meninos era também ter atitudes associadas ao mundo masculino e racional, na lógica binária, que envolvem ação, protagonismo, competição, decisão, força, flexibilidade, agilidade para participar, chegar primeiro, ganhar.

Todavia, para anular esta atitude na rua existia uma tentativa de disciplinamento do comportamento das filhas pelas famílias, sobretudo pelas mães. As mães, familiares e instituições agiam como guardiãs da feminilidade prevista e obrigatória, através de estratégias diversas de disciplinamento que assumem formas de conselhos, técnicas, condicionamentos mentais e emocionais, rotinas e normas (TRON; FLORES, 2013), além dos castigos.

A filha deve se espelhar na mãe para constituir a sua feminilidade. A infância assume uma importância estratégica, considerando a menina como um projeto de mulher que seguirá a reprodução social. A filha deve se vestir como a mãe desde muito cedo. Berenice Bento (2003), ao analisar a experiência de transexuais, fala da formação do corpo sexuado:

A infância é a época em que se dá os treinamentos necessários para continuar o trabalho de fabricação dos corpos sexuais. Bonecas, panelas, saias, cores delicadas, jogos que exigem pouca força física para as meninas; revólveres, cavalos, bolas, calças, cores fortes para os meninos. Tudo muito separado. É como se as “confusões” nos gêneros provocassem imediatamente confusões na orientação sexual. O grande projeto que articula a panóptica dos gêneros é a preparação dos corpos para a vida heterossexual. Nada escapa aos olhares de um/a pai/mãe cuidadoso/a que observa a forma como seus filhos/as se sentam, caminham, gesticulam, falam. A família, porém, não está só nesta tarefa, articula-se com Estado que, mediante a normatização da vida, naturaliza as relações heterossexuais, a medicina, a igreja, a escola. O projeto de construção dos corpos heterossexuais nunca está concluído (BENTO, 2003, *online*)

Na infância, a noção de obediência aos pais esteve presente na fala das mais velhas, como Coral. Todavia, os desígnios da subversão de gênero são fortes e resistentes e assim a obediência dá lugar a afirmação da masculinidade e da lesbianidade, contrariando os pais, muitas das vezes.

[...] Eu vestia, mas incomodada. Porque eu tinha que vestir, eu tinha que vestir como ela [...] Vestido, saia, nessa época era tipo de saia, aquelas *sainha* pinçada [plissada], mas me incomodava demais, foi quando... lembro que uma vez ela fez uma bermudinha, um shortinho pra mim, ah! Eu gostei! E daí fui me adaptando(CORAL).

Coral gostou de experimentar a bermuda dada pela mãe e adotou como vestimenta. Todavia, o jeito de Coral e a determinação de vestir-se como a conviesse, afastou-a definitivamente de seu pai.

Assim sendo, a imposição do uso de “coisas femininas”, como vestido e saias, não era aceita sem resistência pelas meninas. Podiam tirar o vestido na rua, ficando só de calcinha ou rasgar as saias propositalmente, dizendo que foram rasgadas durante as brincadeiras: “as roupas que minha mãe comprava de feminina, era saia, eu rasgava: ‘mãe, tá rasgado, não vou usar’ e não usava mais”, diz Azul Marinho. A saia, mais do que o vestido, apareceu como a vilã da imposição da feminilidade na infância dessas meninas, revelada nos discursos das interlocutoras. Vestidos ainda poderiam ser usados em ocasiões festivas, como casamentos, em festas de família, mas nunca uma saia, considerada o símbolo maior da feminilidade. Entre as interlocutoras, a presença de atitudes masculinas na infância, através de vestimentas e brincadeiras, permaneceu durante a meninice, a adolescência e a vida adulta e, para algumas, até a velhice, com nuances nas formas de expressão da masculinidade e mesclas de posturas consideradas femininas.

Nesse contexto, as brincadeiras foram acompanhadas por um jeito de vestir masculino. As vestimentas tomam parte da vida dessas mulheres e de seus discursos de forma muito significativa. Ao vestir roupas masculinas, elas compõem o masculino, performatizando um gênero que transgride as normas pré-estabelecidas. Essa forma de falar de suas experiências de gênero se coaduna com a afirmação de Judith Butler (2008) de que o gênero é um ato ou uma sequência de atos que está sempre ocorrendo, logo, gênero não é algo que somos, mas que atuamos.

Roxo tem boas lembranças de sua infância no interior do Rio Grande do Norte, quando morava com seus avós que eram agricultores. Ela disse que foi criada pela avó e teve uma infância muito boa:

Era bastante bom, eu brincava [...] *ixe* eu tinha umas brincadeira muito estranha, assim, minha tia... essa me criou também, essa minha tia, ela me vestia vestidinho, fazia penteado, só que eu nunca gostava daquilo, eu gostava de andar de short, cabelo solto e correr, brincar com os menino. E meus aniversários... elas faziam aniversário, aí eu ganhava muita boneca, muita panelinha, só que eu nunca gostei dessas brincadeiras, eu brincava [...] eu não vou dizer que eu não brincava, brincava 2, 3 dias, e depois ia pegar os soldadinhos e os carrinhos do meu tio que ele morava com a gente também [...].

Sobre a infância, foi comum o relato com boas lembranças das brincadeiras e da rua e os atos de regulação de gênero atuados pelas famílias deixaram registros, mas sem o peso da lembrança negativa ou de sucesso deles nessa fase, como se referiu Roxo.

E, assim, passamos para os fatos da adolescência e vida adulta das interlocutoras, trazendo as ferramentas que foram acessadas, sobretudo vestimentas, na produção continuada de configurações da masculinidade e da feminilidade em corpos de mulheres.

5.4 VESTIMENTA PARA PRODUÇÃO DO ESTILO BOFE: A PRODUÇÃO DAS MASCULINIDADES

Nesse item, os significados atribuídos à masculinidade pelas mulheres foram trabalhados a partir das vestimentas e das motivações para produzir a masculinidade.

É sabido que lésbicas podem assumir performances de gênero feminina ou masculina, independentemente da raça, classe social, geração a que pertencem. Bofe é a expressão êmica encontrada no campo para designar a lésbica que tem aparência ou performance masculinizada. As lésbicas femininas são chamadas de fitinhas; muitas vezes compõem o par bofe/fitinha. Estas expressões são correlatas de *butch*, para lésbicas masculinizadas, e de *femme*, *fem* ou *lady*, para lésbicas femininas, em muitos países e idiomas (CORDEIRO, 2005; HALBERSTAM, 2008).

A denominação *butch/femme*⁶¹ é comumente utilizada nas comunidades ou grupos de lésbicas, para designar ou reconhecer uma identidade de gênero masculina (*butch*) ou feminina (*femme*) em lésbicas, com suas vestimentas, gestos, comportamentos, estilos e auto-percepção. Gayle Rubin (1992, p. 467) define: “*butch* és el término vernaculo para las mujeres que se sienten más cómodas com los códigos, estilos o identidades de gênero masculinos que com los femininos”. Gayle Rubin (1993b, p. 211) identificou diferentes formas como as *butches* produzem e significam a masculinidade, podendo utilizar acessórios (roupas, cabelos), se verem como homens e passarem por homens, ser travestis ou ter disforia de gênero. As vestimentas – roupas, sapatos, acessórios - fazem parte da composição masculina das interlocutoras, compondo o guarda-roupa bofe.

A disforia de gênero foi um termo cunhado pelo sexólogo John Money, em 1973, para designar uma Desordem de Identidade de Gênero, incluída e descrita no (CID 10) como:

⁶¹ *Femme* vem do francês, palavra utilizada para mulher. *Butch* é a forma reduzida de *butcher*, (açougueiro) em inglês, utilizada inicialmente para se referir à criança briguenta (*tough kid*). A denominação *tomboy* surgiu para se referir a uma menina com performance de menino. *Butch* (lésbica masculina) ganhou o significado de lésbica com jeito masculino nos anos de 1940; é correlata de bicha (gay afeminado) no universo de lésbicas, gays, travestis e transexuais.

Forte e persistente identificação com o sexo oposto e um sentimento de mal estar ou de inadaptação por referência a seu próprio sexo anatômico e do desejo de submeter-se a uma intervenção cirúrgica ou a um tratamento hormonal a fim de tornar seu corpo tão conforme quanto possível ao sexo desejado (OMS, 1999, p. 358).

Os critérios para definições da transexualidade foram baseados na relação de abjeção da pessoa com as suas genitálias, por longo espaço de tempo, respaldando a necessidade da cirurgia como resposta (BENTO; PELUCCIO, 2012).

Berenice Bento e Larissa Peluccio (2012) apontam o caráter patologizante das classificações sob o termo Desordem de Identidade de Gênero, visto que são as normas de gênero e os seus efeitos discursivos que regulam os níveis de feminilidade e masculinidade em uma pessoa. Todavia, é comum que a transexualidade seja identificada pela rejeição aos órgãos genitais pela própria pessoa. Esta é diferenciada de outros processos em que a identidade de gênero é produzida de forma diferente em relação aos genitais.

Entre as interlocutoras, não houve referência à rejeição aos órgãos genitais nem aos seios. Esta afirmação pode ser respaldada no fato de que não encontrei o uso de faixa⁶², envolvendo os seios em nenhuma delas, nem discursos de abjeção em relação ao órgão genital feminino, nem mesmo sobre a menstruação, apesar dos relatos de desconforto no período menstrual.

Nas convivências e longas conversas no campo, compartilhei vários momentos em que as interlocutoras brincavam com o jeito masculino umas das outras ou com o seu próprio, reforçando o maneirismo, fazendo referência às roupas, a uma anatomia imaginada – o pênis, os testículos – ou ao comportamento, este sempre concernente a aspectos da masculinidade hegemônica. Brincavam com o modo de conquistar, os jogos amorosos, enfatizando as subversões. Em grande parte das vezes, brincadeiras jocosas, com um tom de pilhéria, insulto ou com um toque pitoresco pareciam querer, propositalmente, exacerbar a paródia, como preconiza a metodologia *queer* sobre as performatividades *queers*. [...] *insulto queer como estratégia para adelantar-se al estigma y la injuria*” (BARBADILLO, 2008, p. 111).

Queer foi a denominação adotada para designar o estranho, o esquisito, o bizarro, aquilo que foge à regra, a diferença que não quer ser assimilada ou tolerada (MISKOLCI, 2009). A teoria *queer* propôs uma nova epistemologia e política da sexualidade, criticando a categorização do mundo em masculino e feminino, defendendo que existem mais do que dois gêneros e reagindo à relação mimética entre sexo e gênero. Desconstruir a

⁶² É um recurso de uso contínuo que envolve e pressiona o seio para que não seja percebido por fora da blusa.

heteronormatividade e as identidades de gênero são a proposta, por isto, utilizam imagens de pessoas onde o gênero não é fácil de identificar.

Numa das idas para o campo, a conversa fluiu na hora do jantar. Começaram a brincar com a masculinidade à flor da pele do Veio. Contaram casos em que ela foi confundida com homem no ônibus, em lojas, na rua. Diante de tudo isto, o Veio resolveu ter uma 'figurinista', e convidou uma amiga para acompanhá-la na compra de roupas e ajudá-la a combinar as peças na busca de suavizar a masculinidade. A condição era que a amiga não interferisse no seu estilo: “afinal de contas, não ia querer que eu usasse vestido, ia parecer uma travesti”. Todas riram.

As histórias engraçadas e brincadeiras se sucediam entre elas, em geral, na espontaneidade do encontro, quando o gravador não estava ligado. Vermelho apareceu na porta da sala, no final da entrevista, com Rosa Choque, que a provocou: “Venha cá, Negão! Chegue aqui, Negão!”. Conversaram sobre o jogo do dia anterior e Rosa Choque se despediu, dizendo: “Cadê teus ovos?”. Nas brincadeiras, a afirmação dessa masculinidade através da linguagem e dos códigos que compartilham de forma cúmplice. O termo negão aparece como referência a cor de Vermelho, que se auto declara como negra. A predominância da cor negra entre elas é compartilhada em vários momentos da convivência com elas.

Entre muitas risadas, a “casa do terror” foi lembrada pela Turma das Quintas. Uma casa deteriorada, na região central das Casas de Drink, que uma bofe apaixonada tomou emprestada para estar com sua mulher, porque não tinham dinheiro para ir ao motel. Como as apaixonadas não saíam da cama, as amigas da Turma compravam café, sardinha, mortadela e pão “fiado” na padaria e as abasteciam, permitindo que elas saíssem da cama para a rede.

Em meio a uma brincadeira de Rosa Choque com Vermelho, a segunda me explica como é o jeito bofe de vestir da velha guarda, referindo-se às mulheres mais velhas que frequentam as festas do GAMI: “Camisa polo com a manga dobrada para aparecer os bíceps, calça jeans, cinto, carteira no bolso da calça, tênis ou sandália masculina, estilo chinelão”. Disse ainda que as jovens também usam camisa masculina, como a polo, porém, sem dobrar as mangas, um detalhe, que eu não havia captado, na convivência com as jovens e as mais velhas, de extremos geracionais, apesar de ter compreendido o lugar da camisa polo no guarda roupa de mulheres masculinas daquela região e no trabalho daquelas que são operárias da fábrica Guararapes, cuja unidade de Extremoz na fronteira com a Redinha, produz também este modelo de camisas.

5.4.1 “Você se identifica da maneira como você se veste”

As interlocutoras não costumavam variar o tipo de peça, com predomínio da bermuda e camiseta, variando a depender da ocasião, se trabalho ou festa. De idades variadas, gordas ou magras, negras e brancas, observei muitas mulheres masculinas vestidas com roupas similares, como bermudas compridas na altura dos joelhos, largas ou justas, tipo jeans, camisa regata e chinelo, sem adereço ou com adereços masculinos - como transelins, relógios, anéis - cabelos muito curtos, usando boné. Algumas adotam no figurino os calções ou camisas de uniformes de seus times de futebol. A calça comprida é pouco usada por estas mulheres, de camadas populares da região Nordeste, sendo seu uso relacionado aos trabalhos formais ou de algum evento social cerimonial, como casamento, ou que aconteça em espaços frequentados por outras classes sociais. O mercado informal de trabalho, como o comércio ambulante, a prestação de serviço de segurança, entre outros, onde grande parte das interlocutoras está inserida, não exige o uso de trajes formais, como a calça comprida e camisas sociais. Todas às vezes em que encontrei com Ciano, ela estava vestida de forma similar à descrição a seguir.

Entrevistei Ciano, uma interlocutora boemia, com mais de 40 anos, branca, que trabalha em serviços turísticos, na praia da Redinha, em uma das barracas da festa da padroeira Nossa Senhora dos Navegantes⁶³, enquanto ela tomava cerveja e falava com pessoas que passavam por lá. Ela vestia bermuda larga de veludo cáqui, blusa vermelha sem manga, boné branco com o nome Adidas e calçava sandália havaiana. Usava dois trancelins no pescoço, um com uma cruz e o outro com um coração de latão, tinha uma chave colocada em correia de couro, pendurada na bermuda. Por um breve instante, compartilhamos a mesa com uma convidada sua, que chegou pedindo uma refeição [...] Várias vezes, ela interrompeu a gravação para me oferecer um copo de cerveja, sem aceitar a minha negativa, finalmente contentando-se por me servir um copo d'água (Caderno de campo, 23/01/13).

Destaco a presença da religião no cenário do campo, a partir da situação acima. Por sugestão das próprias interlocutoras, três entrevistas foram realizadas na lateral da Igreja, onde a quermesse estava instalada, antes da missa começar, ou nas barracas da festa profana, durante a semana de festa da padroeira da Redinha. Desafiando as rígidas normas de gênero

⁶³ Como uma provocação (insulto, no sentido *queer!*), imprevista aos dogmas (hétero) normativos do catolicismo, a pesquisa teve Nossa Senhora dos Navegantes como personagem-cenário. Diante da religiosidade das interlocutoras e de eu ter ganho um terço benzido após uma entrevista, arriscaria que Nossa Senhora dos Navegantes se tornou a protetora desse campo. (!) No caderno de campo, minhas anotações sobre a festa: "Fui até a festa da padroeira Nossa Senhora dos Navegantes lá no mercado. A festa acontecia na igreja antiga e pela primeira vez, a vi aberta e iluminada. O público diversificado aglomerava-se para assistir às apresentações culturais na escadaria, anunciadas pelo apresentador. Outras pessoas bebiam nas barracas do outro lado da rua, que se misturavam com as barracas do mercado de peixe. Assisti ao grupo de idosas dançando o carimbó e as jovens o pastoril (Caderno de campo, 25/01/13).

defendidas e salvaguardadas pela religião, algumas mulheres lésbicas convivem no espaço de sociabilidade em torno da Igreja, com suas famílias ou estavam curtindo as festividades da semana da padroeira. Algumas foram para a procissão de Nossa Senhora dos Navegantes que encerrou as festividades religiosas. Das 20 entrevistadas, 16 afirmaram praticar uma religião, entre católicas, evangélicas, espíritas, com predominância do catolicismo, demonstrando a religiosidade dessas mulheres.

As conversas com Coral foram regadas por questões sobre as vestimentas masculinas como forma de aproximação com uma masculinidade produzida no seu corpo de mulher:

Eu não sei porque eu gosto de vestimentas, calçados, um pouco masculina. Eu, às vezes, fico me perguntando a mim mesma o porquê. Não que eu queira ser homem, porque eu sei que eu sou mulher, então, às vezes, as pessoas me confundem, quando eu tô numa loja, a minha tendência é entrar logo pra o lado masculino. Eu acho bonito, olho camiseta, as camisas, sapato, não sapato muito masculino, sandalhinhas que dê pra calçar unissex. Aí, as pessoas me confundem, às vezes, diz: ‘o senhor deseja alguma coisa?’. Eu fico calada (CORAL).

Em relação às vestimentas, elas representam artifício importante na repetição de atos instituintes da masculinidade e são referidas como algo que se ajusta a um desejo interno muito temporário, registrado no arquivo das expressões dissidentes de gênero, que transpuseram a latência, com seus significados instáveis e contraditórios, como relatou Castanho:

Agora, em relação às roupas [...] que eu acho que, quando a gente nasce pra aquilo [...] porque meu pai comprava saia, meu pai comprava essas roupas mais íntima, a gente tentava botar e eu não queria. Eu pegava a roupa do meu irmão, roupa íntima dele, vestia as cuecas dele e tal. Só vestia a roupa dele, acho que ele num se ligou e sempre eu fui querendo ser uma pessoa independente, mesmo sendo nova [...] (CASTANHO).

De acordo com Judith Butler (2008), o gênero prevê a estilização dos corpos através da repetição de atos, de acordo com o quadro regulatório vigente, com o intuito de conferir a aparência de substância e de naturalidade. Esta aparência de substância aparece nos discursos como algo intrínseco à existência, ou que “já se nasceu daquele jeito”, remetendo à origem, às lembranças mais remotas da infância, impressas nos arquivos de gênero (FLORES, 2013). Esta afirmação está presente no discurso de outras interlocutoras e parece estar respaldada no fato de não existir outra lembrança no seu repertório de gênero que possa ser rememorada, possibilitando a conotação de permanência, estabilidade. Ou mesmo o fato de que os registros de rasgos do feminino não lograram força suficiente pra resistir à seleção da memória.

A despeito de que tenham quebrado com a circularidade esperada entre sexo, gênero e práticas sexuais, o processo de construção de outras expressões identitárias dar-se-á da mesma forma por repetições, sendo constantemente testada pelas tentativas de normalização e reiterada nas atitudes de resistência. Desse modo, é possível identificar a coexistência da performatização de atos que questionam o dualismo sexo-gênero – como o uso de cuecas - e de atos que reiteram a essencialização da identidade – quando a gente nasce pra aquilo - e do desejo para torná-los legítimos nesse discurso e em outros que estão serão apresentados no decorrer do capítulo. Lembrando que essas mulheres foram socializadas sob a influência dos sistemas de poder que operam, em toda a sua intensidade, para a reprodução da estrutura binária com seus derivados de essencialização, naturalização, universalidade e verdade unívoca na lógica heteronormativa.

Berenice Bento (2004), ao analisar as críticas feitas a transexuais como “reprodutores de estereótipos de gênero”, resgata o processo de socialização pelo qual passaram nas diversas instituições que os prepararam para atuar de acordo com o gênero que lhes foi atribuído. Importante se perguntar sobre os modelos de masculinidade acessados por essas mulheres desde suas infâncias. Judith Butler (2008), prevendo essa multiplicidade, afirma que: “O sujeito é aquele que se presume o ser a pressuposição do agenciamento, mas o sujeito é também aquele que está submetido a um conjunto de regras que o precedem” (BUTLER, 2008, p 167).

Junto ao discurso embasado na determinação biológica, existe a visão sobre a resistência acionada por elas nas inúmeras tentativas da família, da escola, da vizinhança de adequá-las à performance feminina e do olhar que vem das relações sociais que vivenciaram: a resistência à discriminação, ao preconceito, a exclusão social e a violência vivenciada em muitos momentos da vida. Para Castanho, Coral e Urucum e outras interlocutoras, a independência financeira foi almejada como primordial para garantir a possibilidade de ressignificar o masculino/feminino, de construir novos significados de gênero e vivenciar a lesbianidade, rompendo com a norma heterossexual.

[...] Com 12, 15 anos, eu já trabalhava, vendia uma roupa, vendia alguma coisa, ajudava uma pessoa [...] pra mim poder comprar minhas coisas, pra mim ser do meu jeito, sabe? Então, eu acho que meu pai, em relação a ele ir comprar, ele deixou muito cedo de me dá. Ele dava dinheiro, né? Então, eu sabia como fazer (CASTANHO).

Numa roda de conversa com algumas integrantes do GAMI, comentei sobre como me chamou a atenção a discriminação sofrida pelas lésbicas com que eu estava em contato. Uma

delas assentiu e afirmou que saiu de casa porque lá não lhe cabia, existia um modelo que não lhe cabia. Era ela que não cabia no modelo da casa, por isto, saiu e foi batalhar a sua vida. Assim como ela, outras interlocutoras, de diferentes idades, relataram a busca da independência econômica.

Judith Butler (2008) propõe desmontar as identidades de gênero que oprimem as expressões que não se encaixam; se contrapondo aos mecanismos de dominação do gênero. Para a teoria da performatividade de gênero, é impossível pensar nos efeitos do gênero nos sujeitos fora do discurso, pois, é o discurso que infunde o que é o gênero no corpo. Logo, não existe um corpo que não seja marcado pelo gênero. A ideia de que o discurso habita o corpo e que, de certo modo, molda este corpo, confunde-se com ele. Essa formulação parte do princípio que existe uma relação entre o sujeito e a sociedade, cujas normas e leis são acessadas pelos sujeitos através dos discursos.

5.4.2 A pergunta que o Veio faria a Judith Butler: Sapato tem sexo?

O relato de Coral é significativo para apontar a insistência dos atos de nomeação do corpo sexuado, regulados por diferentes sistemas de poder e nomeados por autoridades da família, da escola, da medicina, da mídia, do direito, da Igreja, permeando as regras do mercado; é evidente que isto acontece, “no interior de um quadro regulatório altamente rígido”, o da heterossexualidade.

Hoje eu passei por isso [...] quando eu fui pra sapataria, eu fui comprar uma sandália, fui pra masculina, gostei dessa sandália. Aí o rapaz veio, por favor..., eu disse: ‘essa sandália, aqui essa, tem número 37?’ Ele disse: ‘é pra senhora?’ Eu disse: ‘é’. Ele disse: ‘mas é que este é estilo masculino’. Eu disse: ‘não, mas eu gostei dela. Sandália tem sexo? Sapatos, calçados têm sexo?’. Ele riu e disse: ‘não’. ‘Então, eu gostei dessa, eu gostei.’”

A reação de Coral desestabilizou a identidade de gênero naturalizada na ótica do vendedor, que tentava negar seu estilo de mulher masculina, produzido em atos corporais que envolvem o uso de vestimentas, consideradas masculinas pelas normas de gênero; que atendem modelos, cores e acessórios pré-estabelecidos. A reação espontânea diante do vendedor foi relatada por ela como inovadora - “eu nunca tinha reagido. Eu disse na brincadeira, mas foi uma coisa crítica”. Ela disse que não reagia antes, sempre justificava que a roupa era para seu filho.

Agora, de primeiro, eu chegava na loja e ia pro lado masculino. Eu via uma bermuda que dava pra mim, por exemplo, gostei! Quando as pessoas vinham, aí eu dizia: ‘essa bermuda aqui tem número tal?’, ‘tem’. Eu não me identificava que era pra mim. Eu dizia: ‘é pra meu filho’, eu tinha vergonha de dizer que era pra mim, mas... “ele tem o meu corpo, meu estilo e exatamente era eu. Hoje, eu digo: ‘é pra mim, porque eu gosto’ (CORAL).

Ela assegura que a mudança está relacionada à sua participação no GAMI, onde aprendeu a “não ter vergonha da sua identidade”. Agora, sente-se mais encorajada para falar e se revelar na convivência com uma comunidade militante de lésbicas engajadas. Interagi com sua indagação sobre se calçados têm sexo, perguntando-lhe quem havia determinado o que é sapato de mulher e o que é sapato de homem, e ela respondeu: “Ninguém sabe quem determinou, mas essa determinação não cola comigo, não”. Assegurou que aquilo estava determinado, apontando a separação dos calçados em vitrines distintas, as seções masculinas e femininas das lojas e a designação da cor azul para meninos e rosa para meninas.

A pergunta de Coral ao vendedor: “E sapato tem sexo?” remete ao fato de que os sapatos e às vestimentas recebem designações sociais de gênero, tendo como referência o que é apropriado ao gênero masculino e ao feminino. O uso de roupas e sapatos, convencionalmente atribuídos aos homens, por mulheres bofes para configurar uma expressão de gênero masculina é, em si, uma subversão da norma de gênero, como afirmou Joan Nestle (1992).

Por fim, como expressão da sua atual posição em relação a sua performatividade de gênero, ela diz: “Minha roupa não dá o direito de você me discriminar. [...] não adianta eu botar um vestido para agradar ao público e não ter confiança, não me sentir bem, me incomodar. Eu tenho certeza que se eu botasse um vestido, ficava ridículo” (CORAL). A noção de confiança transmite a força que a vestimenta assume para uma existência que seja inteligível para si mesma e a determinação de enfrentar a norma já identificada por ela.

Para Judith Butler (2008), gênero não é algo que somos, mas algo que fazemos. Para ela, o gênero é performativo⁶⁴ o que significa que ações, gestos comportamentos e vestimentas fazem acontecer o gênero e o sexo, mas não de uma única e categórica vez. Por isto, o gênero não é algo estável, finalizado, é um processo contínuo ao longo da vida, precisa

⁶⁴ O conceito de performatividade de Judith Butler surgiu em meio aos debates filosóficos decorrentes da ideia desenvolvida pelo filósofo da linguagem britânico J. L. Austin, que iniciou a teoria dos atos do discurso, com a noção de performatividade (performative) decorrente do verbo *to perform*, agir em inglês. Esta ideia influenciou a teoria da linguagem do filósofo francês Jacques Derrida, que adotou a performatividade, aprofundando com os conceitos de iterabilidade e citacionalidade. A iterabilidade diz respeito à capacidade do signo ser sempre outro na sua repetição e a citacionalidade fala da possibilidade do signo ser deslocado de seu contexto “original” para outro, produzindo novos significados. Esses conceitos foram fundamentais para a teoria da performatividade do gênero de Judith Butler, onde se repete, se reproduz, se desloca e subverte.

ser reiterado através de atos repetidos que interpretam as normas de gênero. Apoia-se nos conceitos utilizados por Derrida para dialogar com a ideia do ato performativo, como na brincadeira do telefone sem fio. É na repetição que surge a possibilidade de alteração (iterabilidade) e no deslocamento de um contexto para outro (citacionalidade), apresentando novos signos.

O anúncio, que designa o corpo e, com este, o sexo e o gênero ao nascer, precisa ser repetido, recitado, confirmado em diferentes circunstâncias. Além disso, não há garantia de que o anúncio inicial feito no nascimento seja mantido; este pode ser subvertido e negado. O processo aponta a imprevisibilidade contida no ato performativo (LOURO, 2008) através da iterabilidade e da citacionalidade. É na possibilidade do fracasso que surge o espaço para a ressignificação e para a subversão dos gêneros e da sexualidade. Observando as múltiplas experiências de subversão, pode-se constatar que o terreno do gênero é escorregadio e cheio de incertezas.

Na dinâmica das subversões e resistências, pode-se refletir sobre o lugar das vestimentas das interlocutoras como resistência à disciplinarização dos movimentos, dos corpos e da sexualidade. A produção da masculinidade em corpos de mulheres lésbicas subverte os esquemas heteronormativos que preparam o corpo das mulheres para atender os desejos de homens heterossexuais.

A importância do modo de vestir para se sentir bem e congruente com sua identidade de gênero ocupa um lugar central na performatização do gênero, o que podemos sentir e mensurar no relato de Coral, que recusou um emprego numa fábrica por causa da farda feminina que teria que vestir.

[...] quando eu cheguei, a moça me atendeu gentilmente, mas me deu uma bata, quando eu olhei pra esta bata, eu não gostei logo. Era *pink*, assim que nem bata de médico. Mulher, quando ela me deu essa bata e uma chave para guardar minhas coisas no armário e ela disse: 'olha, daqui a pouco eu chamo você pra conhecer a fábrica e eu mostrar seu setor.' Eu fiquei aperreada com esse material na mão, sem saber o que fazer, não gostei logo, queria vim embora, mas com vergonha de dizer. Minha solução e minha saída foi o vigilante que tava assim, eu fui até ele e perguntei onde era o banheiro. Aí, eu já tinha observado saída e tudo, aí eu disse: 'então, o senhor pode segurar esse material aqui pra mim enquanto eu vou ao banheiro?' Ele disse: 'pois não.' Eu dei o material pra ele e vi o portão, vim embora e até hoje, nunca voltei porque eu me invoquei com essa bata. E a tôca? Aí foi que eu me invoquei mesmo. Ia ficar toda cor-de-rosa? (CORAL).

A história foi contada com risadas enquanto lembrava-se da reação das amigas da turma ao vê-la vestida de cor de rosa. A necessidade de se vestir de forma congruente a sua

imagem foi definidora para não aceitar o trabalho, mesmo depois de ter passado por rigoroso processo de seleção.

Valeria Flores lembra que:

El modo de vestir es central en la puesta en escena de los estilos corporales masculinos: la ropa cómoda y ancha, la impugnación de vestidos e cancanes y el repudio del color rosa, son nodales para moverse en el mundo. Llevar el pelo corto – para así no peinarse ni perder tiempo en ello – desistir del uso de aritos e del maquillaje, son signos en los cuerpos que reclaman otros modos de estar siendo niña (FLORES, 2013, p. 192).

Uma das coordenadoras do grupo disse: “a verdade é essa mesma... tem mulheres que o corpo não combina com roupa feminina, então, tem que vestir roupa masculina mesmo; não é a roupa, agora o cuidado mesmo tem que ter [...] tem mulheres muito gordas⁶⁵” (Marlene Freitas, coordenadora do GAMI). O discurso de que o corpo de mulher que não combina com roupa de mulher respalda as experiências das mulheres, com jeito masculino, com quem convive Marlene.

A recorrência à explicação do “jeito masculino” colado ao fato de gostar de mulher através do natural e do biológico foi associada à infância, às brincadeiras e vestimentas masculinas e à descoberta da atração por mulheres. “Mesmo criança, porque assim mesmo eu sendo criança, eu já nasci com essa [...] forma de homo [...] de homem”; (Vermelho) “sempre foi, foi de berço praticamente, sempre as brincadeiras, as roupas [...]” (Azul Marinho); “Agora, em relação às roupas, eu acho assim, eu acho que, quando a gente nasce pra aquilo, porque meu pai comprava saia, essas roupas íntimas [...] eu não queria.” (Castanho).

A afirmação de uma verdade (“a verdade é essa mesma”) recorre à noção logocêntrica de verdade e essência, arraigada na lógica binária, cujos corpos sexuados emitem a verdade do gênero. Assim, mesmo rompendo com a norma, pode-se explicar como algo que vem do corpo para justificar o uso “inverso” de vestimentas e da estilística corporal. Também existe a dúvida se a roupa modela o corpo ou o corpo pede a roupa, questiona Coral:

De qualquer forma, eu sei, eu já me olhei no espelho, o meu corpo é masculinizado, um pouco masculinizado. Não sei se é por causa das minhas vestes, mas é. É sim, e se eu vestir um vestido? eu acho meu corpo

⁶⁵ Para Marlene Freitas deve-se ter o cuidado (preocupação) com a obesidade, como fator de doença, e não com o tipo de roupa que se usa. Ela se refere ao fato de existirem muitas mulheres gordas entre as que participam das atividades do grupo. A preocupação com a saúde como um dos temas a serem trabalhados pelo GAMI surgiu em outros momentos de conversa com ela, quando se referiu à preocupação com a obesidade, uso de álcool e cigarro, além da falta de exercícios físicos. Quanto à obesidade e ao alto consumo de álcool, pude observar na convivência com as mulheres, sobretudo, nas festas.

masculino, eu acho que não combina com vestido, com uma blusa decotada, não combina. Eu não me sinto bem (CORAL).

O corpo generificado informa que tipos de 'ferramentas' devem ser utilizadas para compor as expressões de gênero (BUTLER, 2008), que atendam suas expectativas subjetivas e à forma como querem ser vistas; a roupa não modela o corpo por si só. Apesar da dúvida, Coral acaba afirmando que seu corpo não combina com roupas femininas, o seu corpo pede roupas masculinas. A roupa é uma ferramenta que atende aos pedidos do corpo.

A ferramenta é a linguagem êmica com a qual as interlocutoras expressam o conjunto de recursos que compõem a masculinidade ou o 'jeito de lésbica', quer sejam vestimentas, trejeitos, corpo, linguagem e atitudes. O dicionário Aurélio Buarque de Holanda define ferramenta como utensílio de ferro ou qualquer utensílio empregado em artes ou ofícios; é um instrumento no sentido mais amplo. Nesse sentido, quando uma interlocutora afirma "ela tinha todas as ferramentas de lésbica", ela estava se referindo aos signos da masculinidade. Caramelo disse: "[...] ela já tinha o jeito, todas as ferramentas, mas não dizia a ninguém." Referia-se a uma amiga que ela considerava estar no armário. Eu a indaguei sobre quais seriam as ferramentas e ela disse: "jeito de menininho".

Pois, se o corpo não é inerte às ações culturais sobre ele, com o tempo passará a expressar, em sua materialidade, o gênero performatizado, configurando um corpo com jeito masculino; um corpo que não combina com a roupa feminina. Um corpo definido na experiência de vida e marcado pelas condições de produção do gênero, como afirmou Vermelho, que trabalha como auxiliar de escritório, realizando o serviço externo, já trabalhou como trabalhadora doméstica, é negra e oriunda do interior do estado:

Essa forma de [...] homem, não tem como [...] Não adianta botar uma saia, eu sou mulher de nascença, mas eu sou [...] querendo ou não, tenho os traços de homem. Se você olhar minhas costas é toda dividida, questão do interior, de pegar peso. Assim, como minha mãe vinha trabalhar pra cá, aí ficava só eu e minha irmã, eu era a mais nova (VERMELHO).

As interlocutoras mesclam expressões de masculinidade e feminilidade na composição de suas identidades de gênero e reafirmam a materialidade do corpo de mulher. O manejo de tecnologias de gênero (LAURETIS, 1994) - como vestimentas, posturas, práticas esportivas, trabalho, relacionamentos - é suficiente na produção do masculino para elas.

Nadia Meinerz (2011), no seu estudo sobre mulheres e masculinidades da região metropolitana de Porto Alegre, encontra o manejo de roupas, a prática do futebol e de atividades laborais que configuram a disposição masculina no corpo de mulher, afirmando

que: “O caráter gradual da definição desses contornos faz com que tal investimento raramente seja percebido como uma transformação corporal, no mesmo nível daquelas que envolvem as tecnologias médicas” (MEINERZ, 2011, p. 21). A noção de construção é evidenciada pela intervenção médica, de caráter invasivo, com efeito imediato e autorizada pelo saber médico, contraposta ao caráter processual, performático, dialógico da noção de produção, agenciado pelo próprio sujeito do corpo em ação.

Nádia Meinerz (2011) apresenta a categoria êmica *jeitão* para exprimir a combinação entre sexo e gênero acionado pelas suas interlocutoras na apresentação da masculinidade. Para ela, a categoria *jeitão* “é percebida muito mais como uma atribuição exterior do que como uma mensagem que elas quisessem transmitir sobre si mesmas” (MEINERZ, 2011, p. 178). Essa afirmação está baseada na idéia de que suas interlocutoras não gostam de ser confundidas com homens, de ter o “*jeitão*” adjetivado no masculino e afirmam preferir roupas masculinas pelo conforto e comodidade.

No presente estudo, a categoria êmica *bofe* atende à necessidade, de grande parte das interlocutoras da zona Norte de Natal, de anunciarem algo de si mesmas, para falar dessa masculinidade que habita em seus corpos, que se expressa nos desejos e nas relações afetivas sexuais. A vestimenta masculina descrita como cômoda e confortável, assim como o trabalho e o tipo de lazer, assumem um lugar importante nos contornos corporais, funcionando como signos da masculinidade. A afirmação de Amarelo Ouro sobre uso de roupas masculinas “uso porque gosto mesmo”, indica que prefere usá-las porque atendem as suas expectativas e não é apenas uma escolha pelo conforto e comodidade.

5.4.3 Moda bofe: estilo, comodidade, mobilidade e proteção

Um item importante no “guarda-roupa bofe” é a roupa íntima, que tem seu lugar na composição da masculinidade. Grande parte das interlocutoras que se consideram masculinas usa top⁶⁶ e cueca para substituir o sutiã e a calcinha. No entanto, não foi encontrado um significado ou importância diferenciada das outras peças, como calça, bermuda, camisa, sapato. Para algumas, pode causar vergonha mostrar que usa cueca para outras pessoas, como se fosse a exposição maior de uma intimidade, que não é corporal, mas de gênero, ou carregasse certo significado sexual. Conforme registrei em meu diário de campo: Naquele dia,

⁶⁶ Top é uma peça, muito usada pelas interlocutoras, por baixo da blusa ou camisa, de corte reto, composta, sem decote, sem transparência, sem detalhes, nem enfeites, cobrindo os seios sem demarcá-los como o sutiã. Também o utilizam como roupa de banho, para banhos de mar, rio, lagoa, piscina.

a conversa fluía solta, era um dia de lazer. Eu já era tratada como alguém da Redinha (não estava com o caderno de campo). Amarelo Ouro falou que usava cueca, principalmente em casa, e que ficava incomodada de usar na rua ou de mostrar a outros que usava. Contou que, se for estender sua cueca e top no varal e tiver um filho de sua companheira no quintal, ela volta, pois tem vergonha. Também na casa da sua mãe, acontecia do mesmo modo, sempre teve vergonha de estender suas cuecas (Caderno de campo, 20/01/13).

A vergonha não é regra; outras não têm qualquer incômodo de mostrar que usam cueca e podem acentuar o uso como atitude, como um insulto às convenções, para provocar escândalo, desestabilizar o gênero. O fato relatado por Amarelo Ouro, no capítulo 4, sobre a fotografia das amigas bofes de cuecas e das que tinham peito, as fitinhas, em certa excursão para a praia fala por si. Não me contive em perguntar onde ela havia se posicionado na foto e ela, quase irritada com a situação, respondeu-me que em nenhum lugar ou no meio, pois não usa cueca em público e não tinha peito⁶⁷(!). Sobre não usar cueca em público, retomarei esta questão mais à frente, na discussão sobre as estratégias adotadas.

Para Amarelo Ouro, “ela é bofe, mas não tão bofe assim, como [...]” citando uma frequentadora das atividades do GAMI. Pude confirmar, na observação, o que ela disse sobre não ser tão bofe como outras, através de suas vestimentas, pois também usa blusas ajustadas ao corpo, sem manga, sendo possível ver o contorno dos seios, ao mesmo tempo em que compartilha códigos de masculinidade, inclusive, o futebol feminino, afirmando que já foi atleta. Perguntei se ela usava cuecas porque era confortável, ela foi taxativa em responder “uso porque gosto mesmo”. Neste aspecto do uso de cuecas, também não existem regras definidas, mas sim uma grande variação de comportamentos, sentimentos, performances na composição do estilo masculino e na relação deste com as nuances femininas que também compõem a identidade de gênero das mulheres, de formas diferenciadas, a depender das histórias pessoais de cada uma.

Perguntei a Amarelo Ouro do uso por causa do conforto, porque já havia ouvido entre as interlocutoras que a roupa masculina era uma roupa cômoda, assim como na literatura sobre o tema (PASCOE, 2006; MEINERZ, 2011). A vestimenta masculina é descrita como uma roupa que facilita a locomoção, para correr, para subir em árvores, brincar “rua abaixo rua acima”, jogar futebol; apontando o desejo de liberdade de movimento nos espaços da rua, adequada a alguns tipos de trabalho, “para ficar mais à vontade”, “se sentir livre”. A roupa

⁶⁷ Não considerar a expressão ao pé da letra. Ela tem peitos pequenos, porém evidentes, usa top e biquíni para banhos. O fato de dizer que não tinha peitos pareceu uma demarcação para não se posicionar junto às femininas.

íntima masculina também é descrita como mais cômoda, complementada pelo top. Usada na infância, a vestimenta masculina persiste na vida adulta para muitas mulheres:

[...] sempre gostei de shortinho, bermuda, camiseta, sempre gostei de me sentir à vontade, até hoje é assim. Às vezes, eu vou pra um lugar, não tem que ir arrumadinha, então, uma calça e um tênis. Hoje, eu já ponho uma roupa social, aonde não dá pra identificar muito... mas, antes eu me vestia muito masculino [...] (AMARELO OURO).

Para Amarelo Ouro, a roupa social torna a mulher masculina menos masculina. Ela refere-se, nesse caso, a uma calça de tecido (que não é jeans, sarja ou brim) e camisa de mangas compridas e tecido fino, provavelmente o que se denomina na etiqueta da moda de “traje esporte fino”. A roupa social a que ela se refere entrou no seu repertório de vestimentas quando trabalhou em determinada empresa pública, o que lhe pedia uma roupa mais formal. Neste caso, o tipo de roupa faz uma inflexão com o tipo de ambiente frequentado e a classe social. Naquele grupo de mulheres da Zona Norte, a roupa social não é, comumente, utilizada.

Também encontrei mulheres, em menor número, que gostam da roupa cômoda, mais associada ao masculino, tipo calça, shorts, sandálias baixa, e não gostam de vestido, saia, salto alto, todavia não se sentem bofe. Para estas, não há uma restrição absoluta ao uso da roupa feminina, o vestido ou a saia pode ser acessado em algum momento, a depender da ocasião. Uma das interlocutoras jovens, que se define com fitinha, disse: “Saia, vestido, eu não gosto [...] Uso mais calça e short, mas usava, assim, quando era pra festa. Nunca gostei de salto, salto não combina comigo [...]” (Caramelo). Neste caso, o gosto pela roupa está relacionado à prática de esportes, especialmente o futebol, no contexto delas, como também ao trabalho urbano e rural e à locomoção no espaço público, nas ruas, em bares.

O uso de roupas masculinas por mulheres foi registrado em alguns estudos sobre história da moda e feminismo (CIDREIRA, 2008), no início do século XX, em decorrência da Primeira Guerra Mundial, quando as mulheres ocuparam postos de trabalho em fábricas, devido à ausência dos homens.

Durval Albuquerque Júnior (2003) relata as subversões dos gêneros na moda, no contexto da regionalidade do Nordeste, que foi recebida com muita desconfiança pela elite agrária. As mulheres das elites passaram a vestir saias e vestidos mais curtos com pernas de fora (‘a revolução da saia Chanel’) e tinham jogado o espartilho fora, fumavam e bebiam; os homens estavam usando roupas mais apertadas, com mais detalhes: “E temos passado das calças boca de sino para as calças tabicas, dos jaquetões folgados para as jaquetinhas apertadinhas na cintura, com costurinhas nas costas, das botinhas de broa de navios para os

sapatos de pé de anjo e dos chapéus de abas curtas para os Minas Gerais” (Diário de Pernambuco *apud* ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2003, p. 42).

Alguns trabalhos realizados pelas interlocutoras, relacionados à condição socioeconômica e ao baixo nível de escolaridade, promovem o uso de roupa masculina. São ocupações como: segurança em festas, cobradora em transporte alternativo, pedreira, operária em fábricas, agente de limpeza em firmas terceirizadas, vendedora ambulante, em bares, “*office boy*”. As mulheres trabalhadoras de classes populares têm seu corpo modelado pelo trabalho manual, que, muitas vezes exige a força e/ou mobilidade física. Também, entre as trabalhadoras rurais brasileiras, existem mulheres que adotam performances masculinizadas. Existem algumas expressões para mulheres lésbicas masculinas, como caminhoneira e bombeira, que estão relacionadas à questão de classe. Todavia, não vi qualquer referência nominativa ao trabalho rural. A bibliografia sobre lesbianidade faz referência à masculinidade em mulheres lésbicas associada às classes trabalhadoras no contexto internacional e nacional, como no caso de vaqueiras norte-americanas, assim como em mulheres heterossexuais. (HALBERSTAM, 2008; MEINERZ, 2011). Jack Halberstam (2008, p. 12) afirma: “[...] muchas mujeres, no solo invertidas y lesbianas, a lo largo del tiempo han cultivado estéticas de cuerpo masculino con el fin de poder trabajar, actuar, competir o simplemente sobrevivir”.

O componente de classe social na vestimenta masculina, associada ao trabalho ou dissociado deste, pode ser percebido pelo tipo de roupa utilizado, o que inclui o valor investido na aquisição (consequentemente a marca/grife) e a moda relacionada a classe social. Para Amarelo Ouro, o traje social, mesmo que seja calça e camisa, suaviza a masculinidade – “antes eu me vestia muito masculina”. Vestir-se mais masculina ou “masculina aos extremos”, categoria êmica utilizada pelas interlocutoras, é descrita por Halberstam como uma masculinidade “mais dura” (HALBERSTAM, 2008).

[...] então, eu fui trabalhar numa empresa, no escritório, e quando eu comecei a trabalhar que eu comecei a ver as pessoas, a me adaptar às pessoas [...] então, eu me senti incomodada com a maneira que eu me vestia, até então eu me vestia bem masculina, camisa polo, de calça bem folgada, de tênis, então, eu comecei a me mudar. Eu comecei a comprar umas blusinhas... [...] eu acho que eu, por mim própria, ninguém nunca falou, nem comentou, eu acho que não, que eu sabia. Mas, eu que comecei a me incomodar (AMARELO OURO).

A necessidade de mudar o jeito de vestir para o uso de um traje social ou esporte fino veio com a colocação em um novo posto de trabalho em uma empresa de grande porte, apontando a influência da estratificação social na produção da masculinidade. Sem abrir mão

da masculinidade, Amarelo Ouro adotou uma 'masculinidade mais suave' em contraposição à 'masculinidade aos extremos' para adaptar-se as exigências do trabalho, o que também coincidiu com o início de relação com outra mulher, com uma expectativa diferente, como veremos no próximo capítulo.

Estudos sobre a autopercepção em comunidades lésbicas, com a presença de códigos e atitudes ditos masculinos, referem rejeição à masculinidade "dura" por mulheres lésbicas engajadas em associações e frequentadoras de bares lésbicos na França e Suíça (PERRIN; CHETCUTI, 2002). A *butch* ou caminhoneira, geralmente associada às classes trabalhadoras, é percebida como pesada, vulgar, mal cuidada, machista, enquanto que as lésbicas masculinizadas de outros extratos sociais são vistas como andróginas, com elegância, zelo, bom gosto e autocuidado. A análise das autoras aponta que a forte conotação pejorativa associada a '*butch*', tipo de 'masculinidade operária', também está relacionada ao componente de classe social.

A análise das autoras (PERRIN; CHETCUTI, 2002) tem a forte influência da perspectiva feminista materialista, da qual são filiadas, focando a leitura na questão de classe e da identidade lésbica. Todavia, os estudos têm demonstrado que as diferentes formas de produção da masculinidade extrapolam a dimensão de classe, apesar de marcada por esta, podendo ser encontradas masculinidades duras (HALBERSTAM, 2008) em diferentes extratos sociais. A literatura utiliza graus de masculinidade para referir as diferentes expressões de masculinidade em mulheres e em lésbicas, que podem ser analisados em relação à dureza ou suavidade e à flexibilidade em relação a vestimentas, comportamentos, entre estes, as práticas sexuais em diferentes momentos históricos. Esta discussão será retomada, posteriormente, no tópico sobre o par bofe/fitinha, desejo e práticas sexuais.

De modo geral, existe uma tendência a classificar o vestiário masculino e feminino de acordo com o grau de adequação naturalizada do gênero. Entre as interlocutoras, existem roupas que são consideradas unissex, que são roupas associadas ao estilo masculino também usadas por mulheres. As roupas unissex são aquelas utilizadas por homens e mulheres, como a calça jeans, sem necessariamente fazerem rupturas com a inteligibilidade da identidade de gênero, no mundo Ocidental. Esta categorização é resultante das mudanças nas relações de gênero, provocadas em grande parte pela crítica feminista aos papéis sexuais no contexto dos anos 1960/1970 e pelos movimentos considerados contra-culturais, com ênfase no movimento *hippie* (CIDREIRA, 2008).

Segundo Renata Cidreira (2008), a década de 1960 foi um marco importante para a redução das diferenças gritantes entre roupas femininas e roupas masculinas e para a adoção

de um estilo de vestir mais informal. Ela destaca ainda o papel da calça jeans, como símbolo de resistência das mulheres pela igualdade, com largo uso não apenas entre mulheres; mas entre negros, *hippies*, estudantes e homossexuais, nos anos 1970, ou seja, grupos sociais subalternos que questionavam os costumes e a exclusão social. De todo modo, as mudanças provocadas pela moda unissex foram muito mais abrangentes às mulheres do que aos homens, já que essas puderam incorporar algumas peças do guarda roupa masculino em seu vestiário sem terem, necessariamente, sua feminilidade questionada. Laerte Coutinho (2013) lembra que as mulheres quebraram a ditadura do vestiário há mais tempo e que existe um julgamento maior quando os homens vestem roupas femininas, a exemplo da saia, “*vai para o campo do esquisito e do bizzaro. Existe todo um julgamento pronto*”. Este parâmetro se aplica, nos dias de hoje, quando gera maior desconforto social homens utilizarem signos femininos em espaços públicos, como saias e vestidos, do que o contrário. Os homens CIS também enfrentam discriminação no uso de vestimentas femininas como a saia e o vestido. Pessoas CIS são aquelas que foram designadas com um gênero ao nascer e se identificam com ele, baseado na categorização masculina e feminina de gênero. Mantém o sexo biológico e o gênero alinhados em diferença as pessoas transgênero. Foi uma denominação criada para nomear a identidade de gênero de pessoas que não vivenciam a transexualidade e evitar a denominação destas pela negativa (não transexuais) (WOLFF; SALDANHA, 2015).

Foi comum a leitura da expressão de gênero, a partir da classificação do vestiário em roupa masculina, roupa feminina e roupa unissex no repertório discursivo das interlocutoras. Algumas se referiram a diferentes formas do se vestir feminino, classificando entre a forma básica e o exagero. A forma exagerada significa usar blusas e vestidos com enfeites como rendas, babados, bicos, pregas, plicados, nervuras, botões brilhosos, saias godês e com plissados, associados à delicadeza e à fragilidade, bastante maquiagem, brincos grandes, saltos finos e altos e outros adereços que acentuem as formas do corpo, uma tendência à hipérbole e ao *glamour*⁶⁸. A roupa feminina também pode ser básica; calça ou short e blusa, sem muitos enfeites, com um uso econômico de vestidos e saias, geralmente de corte reto, a depender do ambiente. Assim sendo, uma mulher masculina branda pode acessar itens do estilo básico de algumas fitinhas, sobretudo as roupas e calçados consideradas unissex.

Essa graduação de expressões de masculinidade encontra-se no discurso de várias das interlocutoras, referindo-se às diferentes formas como as mulheres produzem a masculinidade. Estas variações estão associadas a intersecção dos diferentes marcadores

⁶⁸ Essa hipérbole do feminino, através do uso de roupas e a valorização de um glamour em torno do feminino, tem sido comum entre travestis femininas brasileiras.

sociais, como geração, raça, classe e origem, combinados a história pessoal de cada uma. Entre as interlocutoras, existem aquelas que podem variar a sua própria performance masculina, mesclando com roupas unissex ou femininas “discretas”, todavia, não usam vestidos, saias, maquiagem, saltos altos e outros componentes que simbolizam a feminilidade convencional; “uma feminilidade ao extremo”. Percebe-se que existe uma complexa gramática da vestimenta que compõe a masculinidade e a feminilidade entre mulheres lésbicas do campo em questão, todavia não pode ser delimitada, fixada, nem apresentada como fórmula.

[...] um vestido, raramente, em eventos importantes, em um casamento, em formatura, num tenho nenhum preconceito com vestido não, agora, folgado, apertado não, agora saia não. [...] Brinco eu uso, mas aqueles chamativos grandão, não; colar, eu também uso, sandália [...] eu não sei andar de salto, por isso, que eu não uso. [...] Tênis, chinela, sandália rasteira, no máximo um tamanco [...] (AZUL MARINHO).

Menos frequentemente, encontrei algumas interlocutoras que fazem trânsitos extremos, variando entre o estilo feminino exagerado, feminino básico e masculino suave, com uso de roupas básicas, como jeans, bermudas e camisetas, roupas esportivas ou o *glamour* do vestido e salto alto. Não encontrei interlocutora que fizesse trânsito entre o estilo “masculino aos extremos” e feminino exagerado. Todavia, ouvi relatos das interlocutoras, geralmente, com tom de surpresa e incompreensão, sobre mulheres que eram “masculinas aos extremos”, antigamente, e hoje são fitinhas, ou vice-versa.

O uso da roupa masculina associada à liberdade de locomoção pode estar associado ao desejo de transitar no espaço público, na cidade, nas ruas, no campo. Na rede de relações das interlocutoras, encontrei mulheres lésbicas com imbricação em circuitos do tráfico de drogas, cujas vivências se conectaram com a experiência como mulher lésbica e a construção da masculinidade, dentro ou fora dessas relações⁶⁹. Dessa forma, a roupa masculina pode facilitar o trânsito no circuito de drogas, para poder andar “nas bocadas⁷⁰”, transitar no mundo clandestino do tráfico de drogas, a depender da função que desempenhe neste.

⁶⁹ Importante sublinhar que este dado não faz parte da experiência das interlocutoras da pesquisa e apareceu no contexto das relações das mulheres, jovens e adultas que frequentam as atividades, haja vista fazer parte das relações sociais das camadas populares da cidade, com a presença de redes de tráfico de drogas, por onde circulei no período do campo. Entretanto, não foi aprofundado nesse estudo, por fugir dos objetivos da pesquisa.

⁷⁰ Bocada é o local onde se vende ou se consome drogas (boca de fumo), também pode ser o local onde se entrega a droga, frequentado por quem trabalha como “avião”, pessoa que faz serviço de entrega da droga. É comum que as mulheres façam o trabalho de avião no tráfico de drogas. Neste caso, a vestimenta feminina pode ser melhor para a finalidade, por não levantar suspeitas, de acordo com a normalização de gênero.

Ainda associada à mobilidade no sentido amplo, sobretudo urbana, a roupa também apareceu como uma proteção para mulheres lésbicas em relação à violência sexual, nas suas diversas formas, como o assédio, abuso sexual e estupro. Situações de violência sexual emergiram nos discursos, geralmente durante as entrevistas, sempre em meio à surpresa da própria interlocutora de estar revelando algo que estava guardado há muito tempo, compondo um conteúdo pouco revelado; um ‘mal de arquivo’.

Durante a entrevista, Roxo começou a titubear na fala e ficar reticente ao lembrar-se da sua infância: “Quando eu era menor, quando eu era pequena [...] eu [...] eu num sei [...] eu achava [...] (silêncio) sei lá [...] eu achava que era assim mesmo [...]”. Sutilmente, busquei provocar a continuidade de sua fala e ela desabafou:

[...] eu lembro de várias coisas que aconteceu que eu num... às vezes eu acho que eu procurei... nunca falei pra ninguém, eu procurei esquecer um pouco, do que acontecia. [...] Ele batia muito na minha mãe, maltratava muito... batia em mim, muito, como se batesse num homem, eu apanhava muito quando eu ia contra ele. [...] Então, foi muito difícil, ele não aceitava isso (que gostava de meninas)... ele dizia que queria ficar comigo, e não aceitava... foi quando começou a perseguição. Foi quando ele me estuprou... eu pedia para ele sair, eu não tinha força pra um homem, porque era uma menina, eu tinha 13 anos... eu tinha menstruado há pouco tempo. ... era muita coisa, eu fiquei com medo. [...] coisas que eu nunca vou esquecer que aconteceram, era muito humilhante as coisas. Aí, eu me desiludi totalmente (ROXO).

Aí eu comecei a me vestir... cortei primeiro o cabelo bem curtinho igual o de (diz um nome de uma mulher masculina aos extremos do GAMI). Comecei a vestir roupa de homem mesmo. Eu acho que era isso mesmo, eu acho... ‘ah, nenhum um cara vai olhar, vai querer ficar comigo desse jeito’.[...] uma armadura que eu coloquei em mim, pra todo mundo me achar com cara [...] eu ficava com cara fechada pra pessoas não se aproximarem de mim porque eu não queria realmente aproximação de ninguém, eu comecei a ter medo de pessoas, porque todo mundo que se aproximou de mim era querendo alguma coisa em troca.

A roupa masculina é acessada para se proteger da vulnerabilidade das mulheres no espaço público e das agressões ao feminino da ordem da misoginia . “Só que eu não gostava do que eu via, tipo assim [...] eu peguei fiz uma tatuagem, vestia aquela roupa, andava igual a menino, mas eu não era feliz, nunca fui feliz nesse tempo, desde que minha avó faleceu” (ROXO). Esta afirmativa está relacionada aos fatos vivenciados por ela, uma infância feliz e protegida, fazendo que a vestimenta fosse significada como uma armadura, um escudo, a proteção.

Nesta experiência, a roupa masculina como proteção sucedeu-se ao uso de roupas e brincadeiras masculinas na infância como algo prazeroso, com lembranças das brincadeiras

livres na praia e do afeto dos avós. A roupa cumpriu uma função de proteção, produzindo a sensação de segurança, baseada na invisibilidade do corpo e dos signos do feminino. Todavia, ao longo da experiência de Roxo, ela pode significar a masculinidade de uma forma prazerosa para si mesma.

6 ESTILO BOFE: MULHER MACHO, SIM SENHÔ!?

No final de 2012, quando a música *Esse cara sou eu*, cantada por Roberto Carlos, estourou nas paradas de sucesso das rádios brasileiras, tornou-se uma das canções mais tocadas no repertório da festa de *réveillon* do GAMI de 2013. As mulheres cantavam junto com as cantoras e interpretavam a música com gestos e expressões faciais que denotavam um sentimento de proximidade com o que estava sendo cantado: “O cara que pensa em você toda hora/Que conta os segundos se você demora/Que está todo tempo querendo te ver/Porque já não sabe ficar sem você/E no meio da noite te chama/Pra dizer que te ama/Esse cara sou eu”.

Além do fato de ser ‘o’ sucesso de Roberto Carlos⁷¹, naquele fim do ano, invariavelmente tocado; o tom romântico da música – *Que abre a porta do carro quando você vem vindo* - e a revelação apaixonada do protagonista da letra – *Te beija na boca, te abraça feliz/apaixonado, te olha e te diz/que sentiu sua falta e reclama* - pareciam propiciar a identificação entre as mulheres masculinas na conquista de outras mulheres, na declaração do amor e da afirmação da masculinidade. Como todos os refrãos, esse teria um sentido especial ao repetir que “esse cara sou eu”, a lésbica masculina reitera performativamente seu lugar de bofe na conquista e na relação com outras mulheres.

A letra da música também faz referência a uma expressão hegemônica da masculinidade e aos signos da heteronormatividade, na qual o homem é a referência para a proteção à fragilidade feminina – *O herói esperado por toda mulher/por você ele encara o perigo [...] eu sou o cara certo pra você*.

Assim sendo, a metáfora da música pode remeter ao debate sobre a reprodução dos modelos de casais heterossexuais nas relações entre mulheres lésbicas. Todavia, tantos outros fatos podem complexificar a análise, como o lugar da performatividade na produção das expressões identitárias de gênero e na gramática do desejo. E a contraposição da ideia de masculinidade hegemônica, sugerida na letra da música, no episódio em que algumas interlocutoras compartilharam pelos celulares, um pequeno filme em animação feito com a música, em que o ‘cara’ era um homem atlético, com corpo modelado pela prática esportiva destinada a desenvolver os músculos, como o fisiculturismo, e estava na posição de passivo na relação sexual, enquanto o ativo, era um gay afeminado – tipo franzino, pura ironia na inversão dos estereótipos na gramática sexual de ativo e passivo sobre gays.

⁷¹ Registra-se que Roberto Carlos faz parte do repertório de preferências musicais das interlocutoras, afeitas a músicas românticas.

Poderia se supor que a intenção delas em compartilhar o filme seria satirizar o “cara” que assume a posição de passivo, para reforçar a manutenção da masculinidade hegemônica. Todavia, o compartilhamento do filme pode indicar a ironia delas com uma imagem de masculinidade hegemônica que nem sempre corresponde às expectativas sociais, assim como a fluidez que envolve as práticas sociais. Melhor não permanecer entre uma ou outra situação e seguir na perspectiva de marcar a contradição, a superposição, pois que é inevitável que a ruptura dos modelos seja interpelada pelos movimentos de reprodução das normas. Sabe-se que os mecanismos de regulação se sucedem no intento de se manterem ou se renovarem nas suas formas de apresentação e de regulação.

O estilo bofe pode ser observado durante toda a pesquisa: nas festas, nas atividades de rua, em oficinas, entre as coordenadoras do GAMI, jogadoras do time de futebol, cantoras parceiras da entidade, nas casas visitadas e nos casais que conheci. Por isso, abordo agora outro contexto em que aparece a produção da masculinidade, aquele vinculado à prática sexual e ao desejo, que se configura como uma expressão de gênero.

Identifiquei uma classificação relacionada ao tipo de camisa que as interlocutoras usavam, na festa de *réveillon*, em que as variações estavam associadas à performance bofe e fitinha: camisa pólo, camiseta nadador, camisa do GAMI, camisa do GAMI customizada, camisa de time de futebol, blusas justas, colante, blusas decotadas, bustiês. Este dado articula os diferentes tipos de camisas aos comportamentos de cortesia, galanteio, sedução na festa das mulheres, visto que a vestimenta integra a composição da masculinidade ou feminilidade na produção das identidades de gênero presente no jogo de sedução.

O estilo referido pelas interlocutoras foi teorizado por estudos que abordaram a desnaturalização do sexo e a produção dos gêneros discordantes com a heteronormatividade. Para Butler (2008), o par *butch-femme* (*bofe-fitinha*) é a apresentação identitária histórica de estilo sexual vivenciada por lésbicas, que não pode ser interpretada de forma simplista, como a reprodução das convenções da heterossexualidade ou a imitação do masculino e do feminino nas experiências entre lésbicas. Judith Butler (2008) e Jack Halberstam (2008) argumentaram que esta estilização está relacionada à paródia de gênero, que age como um mecanismo de desnaturalização e recriação das noções de masculino e feminino. Todavia, Butler (2008), admite que a reprodução aconteça, gerando a recriação no ato de repetição.

O par bofe-fitinha pode ser visualizado na descrição registrada no caderno de campo (26/01/13): Nesse sábado à tarde, na movimentada praia da Redinha, frequentada por lésbicas de vários bairros da zona Norte, cruzamos com uma família lésbica, conhecida das minhas anfitriãs, saindo de uma das casas da rua onde eu estava hospedada. Paramos para conversar.

Era uma mulher bofe, de cor negra, estatura mediana, corpo forte e musculoso, pesando cerca de 80 kg, olhos pretos grandes, cabelos pretos ondulados acima dos ombros. Usava bermuda jeans preta, camiseta de malha preta, calçava uma sandália confortável estilo masculino e usava um relógio grande de metal. Ela foi apresentada como frequentadora das festas do GAMI e que trabalha como segurança de festas. Estava acompanhada com a sua mulher – uma moça muito feminina, branca, magra, baixa, franzina, usando short apertado e curto, com cinto largo, blusa de malha colada no corpo e decotada, mostrando o colo, no qual repousava um colar. Elas estavam com dois filhos adolescentes; uma moça e um rapaz e iam levá-los para passear no shopping. A bofe era falante e brincou com todas que estavam na roda, se movimentando de um lado para o outro, fazia galanteios com uma das mulheres presentes, também fitinha, o que envolvia insinuações de sedução e aproximação do corpo da mesma. Todas lhe levavam na brincadeira. Sua mulher continuava parada e observava tudo em silêncio, com um ar de quem já conhecia aquela movimentação tanto quanto as vestimentas que ela usava. Não demoraram muito, entraram no carro, a bofe na direção, ainda dizendo as últimas brincadeiras.

No artigo em que reflete sobre *butch*, gênero e fronteiras, Gayle Rubin (1992) define *butch-femme*/bofe-fitinha como modos de decodificação de comportamentos que estão conectados a papéis considerados padrões para homens e mulheres, no contexto social. Porém, ela lembra que existem pessoas que são mais flexíveis e fluídas nas suas expressões de gênero. A variação também foi percebida na movimentação de bofe e fitinha que pode ser percebida no quadro seguinte, durante o bloco de carnaval de 2013:

Encontrei Castanho e sua parceira no bloco e, em seguida, no baile de carnaval, elas estavam muito animadas. Castanho vestia uma bermuda quadriculada, com o abadá do GAMI e uma gravata, uma bandana na cabeça. Gravata e bandana tinham estampa arco-íris, calçava um tênis. Sua parceira estava de pés descalços, short jeans curto e apertado, camisa branca do bloco e os cabelos soltos, abaixo dos ombros. Castanho estava sentada na mesa, observando o *dancing* tranquilamente enquanto sua parceira dançava sem parar. Esta chegava perto do palco, enquanto a cantora Neide Lis se apresentava, comportava-se como uma fã que tietta para a sua cantora preferida. Vez por outra, Castanho se aproximava para sair em uma foto e retornava para a mesa.

Nas duas situações, a movimentação de bofe e fitinha se inverteu entre observar tranquilamente e chamar atenção do grupo ou de alguém em volta. Na descrição acima, Castanho observava a festa enquanto a sua companheira dominava o espaço do dancing efusivamente.

Joan Nestle (1992, p. 138) afirma que viver uma relação *butch-femme* não é um exercício intelectual ou teórico. “*Butch-femme means a way of looking, loving, and living that can be expressed by individuals, couples, or a community*”. A autora remonta aos anos 1950, para enfatizar o quanto foi ousado o uso de roupas masculinas por mulheres, que criaram um estilo em que podiam sinalizar o que eram capazes de fazer em termos eróticos. Sobre este tema, ela também afirma que tem sido corriqueiro que se associe o estilo *bofe-fitinha* às relações heterossexuais, com confusões sobre os significados de resistência ou de reprodução dessa prática.

Judith Butler (2008) refletiu sobre a paródia de gênero e o seu lugar na prática política de produção de novas configurações do masculino e do feminino, apoiada no conceito citacionalidade (DERRIDA, 1991), que prevê os efeitos da repetição de um signo em contextos diferentes, tal como, a brincadeira do telefone sem fio, em que a mensagem final pode ser totalmente diferente da inicial. A paródia também desconstrói a noção de naturalidade e originalidade dos constructos heterossexuais através da exposição do *status* de construído, já que podem ser ‘copiados’. Judith Butler (2008) afirma: “A repetição imitativa do ‘original’ revela que o original nada mais é do que uma paródia da ideia do natural e do original” (BUTLER, 2008, p. 57), mesmo que esse ‘original’ conte com mecanismos insistentes de consolidação do seu *status* de real e da sua conseguinte hegemonia.

No movimento de repetição e deslocamento, a paródia de gênero gera novos significados discordantes, ininteligíveis à heteronormatividade, ao passo que se amparam e repetem modelos reconhecíveis nas famílias, na música, na literatura, no cinema, nas instituições, de modo geral. De forma incansável, Judith Butler (2008) levanta questões ao longo do livro *Problema de Gênero* para provocar as possibilidades de subverter a coesão em torno do binário de gênero e as reificações geradas na reprodução do masculino e feminino, no interior de práticas homossexuais, bissexuais e heterossexuais, considerando as matrizes heterossexista e falocêntrica de poder (BUTLER, 2008, p. 57).

A pesquisa está situada no contexto dos estudos sobre a lesbianidade, uma vez, que esta foi à realidade do campo, com mulheres lésbicas que se definem como entendidas, sapatões e lésbicas. Todavia, entendo que a expressão masculina em mulheres também pode ser encontrada em mulheres heterossexuais, bissexuais e entre aquelas que não se denominam lésbicas e em contextos culturais muitos diversos. Pensando sobre a sua própria masculinidade, uma das interlocutoras lembra que não existe uma regra que associa a identidade de gênero à identidade sexual, recordando de mulheres femininas que são lésbicas e outras que são heterossexuais.

Olha, quando eu trabalhava no hospital, tinha uma menina que trabalhava de limpeza [...] era igual a mim o estilo do corpo, eu tinha dúvida se ela era lésbica. Aí, uma vez, a gente jantando, conversando com ela, eu disse: 'ei, tu é lésbica?'. Ela disse 'não, eu sou casada'. Aí, eu disse: 'mas, tu nunca tivesse vontade de gostar de mulher, não?'. Ela disse: 'não'. Quer dizer, mas ela tinha todas as ferramentas [...] depois que ela tirava o fardamento, as roupas dela era masculinazinha, como a minha (VEIO).

Apesar de afirmar que não existe uma regra que associe a expressão de gênero à identidade sexual, espontaneamente, o Veio indagou a sua colega: “Tu nunca tivesse vontade de gostar de mulher, não?”, quando a mesma disse que era casada, para afirmar a heterossexualidade. O Veio supôs que o fato dela ser casada com um homem não a impediria de ter tido a vontade de gostar de mulher ou de namorar com mulheres. O Veio sabe e conhece casos de mulheres que não conseguiram vencer as barreiras internas da abjeção à lesbianidade ou que não conseguiram romper com a pressão da família para manter os códigos da heterossexualidade. Cheguei a conhecer uma dessas mulheres, apontada pelo Veio, que, com mais de 60 anos, não tinha aberto essa possibilidade de viver o desejo de ficar com mulheres e continuava um casamento heterossexual 'estranho', me disse o Veio, discorrendo sobre os motivos para aquela afirmação.

De fato, nem todas as formas de masculinidade feminina estão associadas à lésbicas, a despeito de que haja uma tendência nos estudos a associá-la à lesbianidade. Jack Halberstam (2008) propõe considerar as diferentes categorias de variação sexual em mulheres masculinas ao longo da história como algo distinto da categoria moderna lésbica, tendo em conta as práticas sexuais específicas que foram associadas a cada categoria e as relações sociais que sustentaram a categoria no seu momento.

No livro *Masculinidade feminina*, Jack Halberstam (2008) quer demonstrar o impacto de uma teoria sobre a masculinidade feminina no alargamento do conceito de masculinidades, suas representações, a relação com o atributo da virilidade e as identidades de gênero. O autor se propõe a contribuir com uma historiografia da masculinidade dissociada dos homens, com intuito de demonstrar como as mulheres contribuíram com os termos constitutivos da masculinidade contemporânea, apontando que a masculinidade não estava restrita aos homens, assim como a feminilidade não se restringe às mulheres.

A despeito dessas delimitações iniciais, é fato a presença de mulheres lésbicas masculinizadas em comunidades lésbicas, etc. Para demonstrar a existência de mulheres masculinas que desejavam mulheres, ele trabalhou com literatura, fotografias e cinema, trazendo a imagem das autoras e de personagens da ficção, sendo estas compreendidas como a

projeção das suas criadoras e de uma época no imaginário artístico. Jack Halberstam (2008) recorre ao que chama de presentismo perverso, como método para a análise histórica, em que faz reflexões do presente à luz de fatos do passado, sem projetar as concepções atuais em fatos de outras épocas. Assim, para entender o fenômeno da masculinidade feminina na contemporaneidade, ele busca expressões da masculinidade em mulheres, anteriores ao século XX, como a tríbade ou hermafrodita, a andrógina e o marido-mulher.

O tribadismo refere-se a uma prática sexual associada às mulheres lésbicas masculinas, onde ocorre a fricção prazerosa do clitóris sobre o músculo ou superfície carnosa de outra pessoa, como bunda, quadril, coxa ou sobre o osso púbico. A mulher que esfrega é denominada de tríbade⁷². Nos séculos XVIII e XIX, os sexólogos supunham que uma tríbada tinha um clitóris muito grande e era uma hermafrodita, por isso buscava penetrar uma mulher com seu clitóris. As histórias sobre o tribadismo estão relacionadas à descoberta do clitóris e aos mistérios que o envolveram no século XVI, provocando a desvinculação deste órgão do sexo reprodutivo.

Centrada no útero-matriz, a ciência não reconheceu o clitóris, como órgão do prazer feminino, durante muito tempo. Galeno fazia uma analogia entre o pênis e a vagina (pênis para dentro). O clitóris foi associado a um pênis para fora, entretanto, alguns estudos psicanalíticos trataram o clitóris como uma réplica inferior do pênis, associado a uma sexualidade feminina infantil. As primeiras alusões ao clitóris foram feitas por parteiras, já no século XVI, que eram responsáveis por aplicar um tratamento para histeria e problemas no útero através da estimulação clitoriana.

No romance *O Anatomista*, Federico Andahzi (2008) descreve a descoberta do clitóris pelo anatomista Mateo Renaldo Colon (Mateo Colombo), através de tratamento para histeria; na época, o clitóris foi nomeado de *Amor Veneris*.

No meio da tarde, Inés e o anatomista, iam até a casa, trancavam-se na alcova e então a cura começava. Ines deitava-se mansamente na cama, deslizava a saia pela superfície das pernas, separava um pouco o joelho, ao mesmo tempo em que arqueava as costas, deixando as nádegas suspensas, suaves e proeminentes, e oferecia-se às mãos do anatomista, fechando os olhos e apertando os lábios ainda úmidos e tingidos pelo sumo das amoras. (ANDAHAZI, 2008, p. 117).

[...] O que era aquele pequeno órgão inominado que se comportava igual a um sexo masculino? O que era aquela monstruosidade da natureza ou, como suspeitava, tinha diante de si o mais incrível descobrimento da misteriosa anatomia feminina? [...] chamarei essa anomalia de Amor ou Prazer de Venus (ANDAHAZI, 2008, p. 117-119).

⁷² Palavra de origem grega.

Neste contexto, foram inventados estimulantes do clitóris e da vulva, com tratamentos de ducha de água, aparatos de vapor e outros mecânicos, fazendo surgir o primeiro vibrador eletromecânico, no início do século XX (DOUGLAS; DOUGLAS, 1988). A descoberta científica do clitóris foi atribuída aos anatomistas italianos Renato Columbo e Gabrielle Falloppia que identificaram o órgão, atribuindo nome e função segundo descreveu Valerie Traub (HALBERSTAM, 2008).

O marido mulher foi outra forma encontrada na história do século XIX para se referir a mulheres que se passavam por homens, com o objetivo de se casar com mulheres, viúvas ou abandonadas por maridos homens. Pode-se supor um tipo de travestismo de mulher para homem. Anne Lister, citada no Capítulo 5, foi uma personagem real de marido mulher, retratada em livro e filme, estudada por Jack Halberstam (2008) para ilustrar as nuances dessa configuração de gênero e de práticas sexuais entre mulheres.

Ouvi uma história que lembrou a relação marido-mulher. Numa das incursões pelo campo, conheci uma jovem lésbica numa festa de aniversário, sentada na mesma mesa em que estávamos. Logo após os primeiros goles de cerveja, o Veio já tinha iniciado uma conversa animada com a jovem, falando de “nossa pesquisa”, em seguida, me apresentou como a pesquisadora interessada em histórias de lésbicas. No caderno de campo, o registro da história:

A moça começou a contar a sua história e a história de sua mãe com uma mulher masculina (nascida em 1940). Tudo começou quando a sua mãe adotiva começou a trabalhar para uma mulher masculina, que tinha um ponto de comércio no mercado do centro, passando a viverem juntas por 56 anos, no centro da cidade de Natal. A jovem é sobrinha da mulher feminina que ficou com o bebê (ela) porque seu irmão não podia criar. Certo dia, o pai foi buscá-la e a comerciante intercedeu, perguntando se ele podia pagar todas as latas de leite que tinha comprado, apontando para uma pirâmide de latas de leite, empilhadas na sala. Do lugar masculino de provedor, ela conquistou o direito da guarda da criança junto com a sua mulher. Dessa forma, a moça foi criada pelas duas mães e as chamava assim: a mandona (masculina) e a submissa (feminina) porque a comerciante costumava bater em sua mãe quando bebia. Disse que insistia para que fossem embora, mas sua mãe não queria e alegava que não podia abrir mão de tudo que investiu, com o seu trabalho, no negócio. O tempo foi passando e as duas vivendo como casal e desempenhando as atribuições esperadas para o homem e a mulher, respectivamente, sem nunca terem assumido a relação para ninguém. Segundo seu relato, com a morte de sua mãe, a comerciante mudou, tornando-se mais suave e dependente. Morreu sete

anos depois, deixando a herança para ela em nome do amor por sua mulher (Caderno de campo, 10/01/2013).

Ouvi a história com atenção, refletindo sobre o viver dessas duas mulheres envolto em um segredo, que como no caso de Amélio Robles, não deixava de ser percebido por pessoas do bairro em que viveram por 56 anos.

6.1 QUAL O GÊNERO DOS BANHEIROS E DOS SAPATOS (SAPATÕES)?

Me diga uma coisa,
você se veste assim feminina porque você quer ou
você foi obrigada pelos seus pais a se vestir assim?
(CASTANHO)

O Veio andava cheia de perguntas sobre identidade de gênero e identidade sexual e como estas duas expressões se conectavam. Suas perguntas revelavam preocupações sobre a quebra do binarismo e da heteronormatividade na sua experiência de mulher-bofe que sente atração e gosta de mulheres e se define como lésbica.

Sua questão poderia ser sintetizada na complexa imbricação de categorias que são identificadas na sua experiência, em que ela sente atração por mulheres, e só por mulheres, durante toda a sua vida e se autopercebe como uma mulher que sente desejo por mulheres, todavia se sente masculina e seu desejo e atração são por mulheres femininas.

O discurso apontava o insistente olhar dos outros sobre a sua masculinidade e a constante interpelação sobre esta identidade de gênero, trazendo o incômodo da indefinição ou de ser vista como estranha. Ser vista como estranha foi relatado como causa de incômodo em várias interlocutoras, revelando a abjeção que circunda essas experiências.

Assim, algumas questões povoavam a mente do Veio e, na interação com esta pesquisadora, emergiram como perguntas provocadoras desse estudo. As questões que ela formulava sobre a sua experiência e de outras, na expectativa da elaboração, eram tão conectadas com a teoria da performatividade e da masculinidade em mulheres que em muitos momentos me levavam de imediato à conexão teórica com autoras como Judith Butler (2008), Jack Halberstam (2008), Gayle Rubin (1992).

Era como se as autoras estivessem ali naquela interlocução; uma presença viva da teoria para dialogar com a experiência das interlocutoras. Todavia, a distância cultural e territorial das autoras, trazia o desafio de localizar a experiência das interlocutoras no território da região Nordeste do Brasil para pensar os efeitos desta, como marcador social, na produção das experiências. Dessa forma, a interlocução com os estudos nacionais

(MEINERZ, 2011; FACCHINI, 2008; AGUIÃO, 2008; LACOMBE, 2005) aproximava-se do campo, quando identificadas questões similares.

As interlocutoras colecionam uma série de fatos e situações vivenciadas, com o objetivo de enquadrá-las no corpo da norma e no gênero que as tornariam “mulheres de verdade” e “eternamente femininas”. Para demonstrar a força dos processos de normalização vivenciados, ilustro com uma questão que me fez uma interlocutora masculina.

Após a longa e aprofundada entrevista, convidei Castanho para almoçar comigo e com o Veio, que gentilmente me acompanhava em mais um dia de entrevistas. Mergulhada no fazer etnográfico, sabia que tínhamos a oportunidade de trocar mais informações. Meu pressuposto confirmou-se. A presença do Veio, longe de inibir, intermediava a espontaneidade da conversa. Surgiram questões instigantes no almoço em uma churrascaria na zona norte, indicada pela interlocutora. Entre elas, a seguinte pergunta: “Você é lésbica?”. Quando eu disse que sim, ela engatou outra questão que me surpreendeu: **“Me diga uma coisa, você se veste assim feminina porque você quer ou você foi obrigada pelos seus pais a se vestir assim?”** A surpresa tomou conta de mim ao constatar a perspicácia anunciada naquela frase e a lucidez sobre a dimensão da coerção vivenciada por ela e outras colegas, em fatos miúdos da infância, em constrangimentos, oposições, imposições, violações; tudo anunciado ali, com tamanha espontaneidade. O ímpeto inicial foi dizer, com propriedade, que eu havia escolhido. Mas, fui contida por uma revisão instantânea de lembranças e flashes teóricos que me informaram que era melhor deixar as reticências [...] Afinal de contas, fui socializada sob as mesmas regras e normas de gênero (Caderno de campo, 22/01/13).

Era evidente que a sua pergunta baseava-se na sua própria observação e interpretação da *performance* de gênero atuada por mim, me mostrando que eu estava sendo tão observada quanto observadora. Durante todo o campo, fui interpelada pelas interlocutoras sobre a minha identidade sexual. Todavia, como adotei a postura posicionada de me colocar como lésbica, a resposta afirmativa costumava encerrar a curiosidade delas, dando lugar a um clima de cumplicidade ou sedução. Quanto à *performance* de gênero, não havia perguntas, fui classificada como fitinha, uma mulher lésbica feminina, em várias situações diferentes, sem que me pedissem para confirmar, contando que a minha anuência era certa. A questão de Castanho remetia a como a norma havia agido sobre mim e qual o meu agenciamento. Para completar o diálogo, o Veio interagiu: “eu passei por esse mesmo problema, mas superei pro meu gosto”. O problema diagnosticado era a imposição da norma de gênero às mulheres lésbicas, realizada através de vários mecanismos e estratégias para garantir a expressão da

feminilidade a mister da heterossexualidade, tornando a regulação mais problemática quando a performance é, predominantemente, masculina.

Ao chegarmos ao restaurante, outro fato marcou o amplo repertório de informações naquele contato. Começo descrevendo a *performance* de gênero de Castanho para evidenciar quão pertinente era a preocupação dela.

Quando desceu de sua moto com a caixa de ferramentas numa mão e o capacete na outra, de costas, era um rapaz adulto, de bermuda folgada e grande na altura do joelho, preta com listras laterais brancas, vestia uma camisa de malha do Flamengo. Usava sandálias havaianas. Tinha estatura mediana, de cerca de 1,65 m, um corpo forte e esbelto, mãos firmes e alastradas como mãos de trabalhadores da construção civil, pernas grossas com bastante pelo, cabelo preto crespo, cortado bem curto, com um detalhe na frente, formando um tipo de franja. Ao se virar pude perceber um toque feminino no seu rosto redondo, com expressão suave, adornado com um pequenino brinco dourado em uma de suas orelhas. Os olhos negros brilhavam com curiosidade. Havia chegado a minha interlocutora. A entrevista? Uma conversa com interesse mútuo, marcada pela curiosidade dela, que conduziu a entrevista em muitos momentos. Assim que chegamos ao restaurante, ela me perguntou onde era o banheiro feminino, eu apontei e ela comentou: “é vou lá... vamos ver como vai ser”. Estava receosa, eu e o Veio trocamos um olhar cúmplice, e o Veio comentou: “toda vez é assim.” Eu disse: “vamos ficar de olho, qualquer coisa a gente vai lá”. Ela atravessou o restaurante, passou por uma mesa de garçons animados e entrou no banheiro feminino. Não houve nenhuma reação deles, nem olhares para ela. Ela voltou sem comentar nada. Não comentamos nada, mas presumi que, assim como eu, as outras duas tinham respirado aliviadas e seguimos nosso almoço com tranquilidade (Caderno de campo, 22/01/13).

O uso do banheiro público é um tema presente no cotidiano de pessoas que quebram a suposta correspondência entre sexo e gênero, sempre associado ao constrangimento e à violação da identidade de gênero. Jack Halberstam (2008) analisa os banheiros como signo da partição binária dos gêneros, apontando os questionamentos sobre o gênero dos banheiros e a vigilância sobre quem usa os banheiros femininos, mais do que os masculinos. A vigilância de gênero nos banheiros leva as mulheres com gênero ambíguo (masculinas) a terem que provar que são mulheres, o que se torna relativamente fácil quando esta pode mostrar traços de feminilidade, como o tom agudo de voz e seios, ou difícil, quando esses sinais são mais próximos do que se considera masculino ou foram transformados por hormônios e/ou cirurgias. Jack Halberstam (2008) mostra como os conflitos de regulação nos banheiros levam à definição da identidade de gênero pela negação:

[...] Primero aparece como no mujer ('!Está usted em los servicios equivocados!'), pero después aparece como algo en realidad aún más terrorífico, un no-hombre ('No, no lo estoy', pronunciando con una voz reconocible como de no-hombre. No-hombre y no-mujer, la persona de género ambiguo que utiliza los servicios no es tampoco una andrógina ni alguien 'que em medio'; esta persona es una 'desviada del género' (HALBERSTAM, 2008. p. 44).

A definição de uma identidade pela negativa revela o não lugar, a tentativa de anular a inteligibilidade. Também é lugar de fronteira de gênero. O cartunista Laerte Coutinho, que assumiu uma performance feminina perto dos 60 anos de idade, depois de um longo processo pessoal, tem politizado o tema dos banheiros: “Banheiro público também é construção de gênero. Nessa minha vida de dupla cidadania, eles se tornaram objeto antropológico”. (COUTINHO, 2013, p. 20). Em 2012, Laerte foi chamado atenção em uma pizzaria em São Paulo por estar usando o banheiro feminino; quando uma mulher se sentiu ultrajada e teve o apoio do proprietário que pediu que ele usasse o banheiro adequado. Laerte protestou e politizou o assunto. “Foi desagradável para todo mundo. Não gosto da idéia de fazer desafio, de ficar testando. Em determinados lugares, procuro o banheiro masculino, para evitar encrencas. Não quero fazer do instante de mijar um momento de tensão”(COUTINHO, 2013, p. 20).

Esta situação de tensão no uso do banheiro, referida por Laerte, elucidada a intenção de Castanho me avisar sobre o risco de ser censurada (“vamos ver como vai ser”), na tentativa de diminuir o possível constrangimento diante de mim, ao mesmo tempo em que demonstrou a cumplicidade (“vamos ver”), me convidando a compartilhar daquela experiência.

Sobre as questões de gênero e os banheiros públicos, Jack Halberstam (2008) e Laerte Coutinho (2013) tecem reflexões sobre as distinções entre banheiros para mulheres e os para homens relacionadas às normas de gênero. Para Halberstam (2008), os banheiros para mulheres são lugar de culto à feminilidade, onde se recompõem a maquiagem, arrumam-se os cabelos e a roupa, com regras rígidas para o seu uso por outras identidades de gênero. Para Laerte Coutinho (2013), é também um lugar de cuidar de filhos pequenos, já que os fraldários estão sempre nos banheiros femininos. Por sua vez, os banheiros para homens são, geralmente, mais sujos do que os femininos e permeados de conteúdos sexuais, sobretudo, para o sexo entre homens. Jack Halberstam (2008, p. 47) diz:

Los códigos que predominan en el servicio de señoras son principalmente códigos de género privado; en los servicios de hombres hay códigos sexuales. Sexo en publico contra género privado, lugar abiertamente sexual

contra lugar discretamente represivo: los servicios más allá del hogar toman as proporciones de una fábrica de género (HALBERSTAM, 2008. p 47).

Essa regulação do gênero no banheiro torna-se mais vexatória porque exige um posicionamento diante do código binário e pode incorrer na proibição pública do uso, envolvendo seguranças ou policiais. Todavia, a regulação também pode ser encontrada em vários outros espaços da cena pública. Como diz Jack Halberstam: “se utilizamos o paradigma de los servicios como un limite de la identificación de género, podemos medir la distancia que hay entre el esquema del género binario y las experiencias vividas desde múltiples géneros” (HALBERSTAM, 2008, p. 46). Coral relatou situações em que foi admoestada em lojas de departamento sobre o uso do provador e confundida no ônibus.

[...] eu já fui barrada no vestiário. Uma vez, a mulher me fez de besta... Eu escolhi três bermudas, porque era masculina, ela olhou pra mim e disse: ‘moço, é lá em cima o vestuário masculino’. Tá massa, subi, aí, a outra me identificou de outro jeito [risos], ‘senhora, é lá em baixo’. Tá bom. Aí, Leninha, coordenadora do GAMI, disse: ‘olha, é aqui o provador dela, porque ela é uma mulher, a roupa dela é que é masculina. Ela gostou, ela é uma mulher. ‘Ah, desculpa’. Mas, eu passo muito por isso, viu? De se equivocarem. [...] eu também não vou ficar com raiva porque, às vezes, dá para se confundir mesmo (CORAL).

[...] No ônibus, às vezes, o motorista... O cobrador dizia: ‘senhor, vai senhor, suba’. Eu subo, depois que ele me vê ou nota. Às vezes, ele disfarça e diz: ‘ahhh, desculpa’ eu digo, tudo bem companheiro. Acontece muito isso [...] (CORAL).

Com a experiência de quem já viveu muitas coisas em relação a sua *performance* bofe, em diferentes épocas e contextos, Coral minimiza a interdição ao dizer, “dá para se confundir mesmo”. Assim, demonstra compreender a atitude da pessoa que defendeu a norma de gênero, ao tempo em que evidencia entender que sua identidade de gênero desestabiliza as definições de feminino e masculino, correntes na sociedade, exigindo dela mesma a compreensão com a abordagem de outros. Em alguns casos, como o cobrador do ônibus, pode-se cogitar uma incapacidade de lidar com a diferença, por esta não se amoldar aos signos disponíveis pelo observador para realizar a leitura da identidade de gênero daquela pessoa. Daí, o pedido de desculpas, quando percebeu o equívoco. Diante de tantas interpelações, Coral e outras desenvolvem estratégias diferenciadas de resistência e exercício da compreensão.

Amarelo Ouro, lésbica, negra, com 42 anos, também relatou um caso em que foi expulsa de uma casa de show na adolescência, em companhia de um amigo gay. Ela lamentou

que, na época, não conseguiram reagir, assistindo o show por cima do muro, mesmo tendo pago os ingressos.

Uma vez, eu tava na praia com um amigo e tinha um clube grande aonde tava tendo um show de cover de Mamonas Assassinas. [...] quando o show começou, todo mundo dançando, a gente começou a dançar e a dona do restaurante foi e mandou o segurança botar a gente pra fora [...] Eu perguntei ao segurança o porquê e ele disse que era porque eu tava me comportando como homem e o meu amigo tava se comportando como uma mulher, aonde era um ambiente familiar, que só tinha famílias ali, que não sei o quê e a gente tava desmoralizando o ambiente. [...] Eu fui analisar depois; será que a gente tava se comportando do jeito que ela viu? Só pelo fato de eu não ser tão feminina e ele não ser tão masculino, como ela queria que fosse? (AMARELO OURO).

A regulação dos gêneros e das sexualidades recorre a meios diversos, incluindo a violência física, psicologia, moral, sexual, levando a violação de direitos e a discriminação que devem ser enfrentadas e punidas. De modo geral, as interlocutoras conhecem os efeitos do rechaço social e não subestimam as sanções sociais, desenvolvendo estratégias específicas para lidar com elas ao longo da vida. As reações são diversas e precisam ser compreendidas nos contextos em que acontecem. Algumas interlocutoras destacaram que, às vezes, a brincadeira, o silêncio, o fazer-se de desentendida é a reação possível diante da imposição da norma de gênero e da sexualidade e dos mecanismos de controle destas.

Apesar disso, elas se colocaram livres e abertamente como bofes na entrevista, assim como entre elas, sem manifestar algum tipo de bloqueio de expressar a masculinidade, diferentemente de outros estudos com a mesma temática.

Suspeito que aqui caberia a pergunta sobre a reprodução da norma de gênero *versus* a transgressão e os efeitos de ruptura da normalização. No marco da pós-modernidade e do pós-estruturalismo, os estudos feministas e a teoria *queer* têm protagonizado a leitura sobre as “novas” identidades de gênero e identidades sexuais e a crítica à heteronormatividade, onde tem sido recorrente a pergunta sobre o quão subversivas ou estabilizadoras da norma têm sido as plurais e difusas performances de gênero, sobretudo o comportamento de transexuais, travestis, bofes e outras identidades *queers*. Sugiro abandonar este falso dilema, posicionado na lógica do isso ou aquilo, e buscar as diferentes facetas encontradas no *corpus* discursivo da pesquisa, que apontam para a pluralidade. Isso e aquilo estão presentes na ação de uma mesma interlocutora e no *corpus* discursivo, demonstrando que o processo não é linear, nem binário, mas múltiplo, fluido, contraditório e mutável.

Destaco a transgressão do sexo-gênero, com o empenho na produção de um gênero com signos de masculinidade em corpos de mulheres, através de ferramentas variadas que

possibilitam a montagem⁷³ de imagens que se aproximam das subjetividades, dando materialidade a estas. Todavia, considerando a força atribuída à “essência biológica” na história do corpo sexuado e a diversificação de mecanismos de controle da norma, é possível entender as estratégias para alcançar o êxito do feito, entre essas, a necessidade de recorrer a signos da masculinidade hegemônica e às estratégias de aceitação social. Por que deveríamos, então, atribuir aos sujeitos que já vivenciam cotidianamente o ônus do desvio da norma, a garantia da subversão linear da heteronormatividade? Como ansiar que momentos simples do cotidiano sejam sempre palco da disputa de gêneros, levando à tensão, como disse Laerte?

Para a teoria da performatividade, o corpo é considerado instável, flexível e plástico, informando o gênero adotado. Berenice Bento diz:

O gênero adquire vida através das roupas que cobrem o corpo, dos gestos, dos olhares, de uma estilística corporal e estética definida como apropriada. São estes sinais exteriores, postos em ação, que estabilizam e dão visibilidade ao corpo [...]. Essas infindáveis repetições funcionam como citações e cada ato é uma citação daquelas verdades estabelecidas para os gêneros, tendo como fundamento para sua existência a crença de que são determinados pela natureza (BENTO, 2006, p. 4).

Algumas interlocutoras trazem a expressão do corpo como definidora da *performance*. Uma visão sobre um corpo de mulher que não combina com roupa de mulher, causando desconforto quando utilizada ou imaginada, foi repetida por algumas interlocutoras, trazendo a perspectiva teórica de um corpo que não é passivo ou inerte à produção cultural (BUTLER, 2008).

6.2 AS VARIAÇÕES DA MASCULINIDADE EM MULHERES: DOS EXTREMOS À SUAVIDADE

Gostava de um bofe bem bofe, mesmo [...] (AMARELO OURO)

Os dados da pesquisa revelaram que a masculinidade em lésbicas pode ser produzida para atrair o desejo de outra mulher, por supor ou saber que aquela que deseja atrair, sente

⁷³ Referência ao termo “se montar”, que quer dizer a produção de um gênero diferente do aparato genital, através do manejo de recursos como vestimentas, posturas corporais, sem o uso de recursos tecnológicos químicos, cirúrgicos. Muito utilizado por travestis, *drag kings* transformistas e outros gêneros *queers* com performance feminina. Esse termo não foi utilizado pelas interlocutoras.

atração por mulheres masculinas ou para atender pedido de alguém que se deseja ou se ama. Para satisfazer a outra, Amarelo Ouro conta como aconteceu no seu primeiro casamento no início de sua juventude:

A primeira pessoa com quem eu fui morar, já com meus 22 anos, ela me tratava feito um menino, então quando eu dizia que tava querendo comprar uma camisa, ela não deixava que eu fosse comprar, então ela saía e quando chegava ela já chegava com os pacotes, com os presentes. Então, era camisa pólo, era calção, era bermuda, era tênis. E boné, eu gosto muito de boné, mas olhando as fotos desse tempo, eu era muito mais masculina do que o que eu sou hoje. Eu não me acho uma pessoa 'masculina aos extremos', até porque eu não acho bonito, eu não me incomodo que ninguém seja, mas pra mim eu não acho bonito. Eu me sinto muito bem numa roupa social, não num vestido, mas eu acho que é minha maneira de [...] você se identifica da maneira da qual você se veste, eu acho que cada pessoa se identifica como se veste, eu acho que eu não sou uma pessoa extremamente masculina (AMARELO OURO).

Dessa forma, ela revela, aos olhos de hoje, como aquela masculinidade performatizada por ela atendia à expectativa da mulher com que estava casada aos 22 anos. Sua fala demonstra que ela gosta da performance masculina, “mas não ao extremo”; apontando uma graduação entre o feminino e o masculino, identificada e definida ao longo do tempo e possibilitada pelas relações sociais que estabeleceu, a exemplo do trabalho, como já analisado acima.

A performance 'masculina ao extremo', na linguagem êmica, foi categorizada em outros estudos como masculinidade dura (HALBERSTAM, 2008) e ultramasculinidade (PERRIN; CHETCUTI, 2002) e pode estar se referindo ao uso de um grande repertório de códigos atribuídos à masculinidade como trejeitos, acessórios e próteses da masculinidade, tipo vestimentas, ferramentas de trabalho, utensílios sexuais e materiais esportivos, sem qualquer flexibilidade para a mudança ou para misturar com códigos de feminilidade.

Atender à expectativa de alguém não teve um significado negativo na sua experiência. De fato, essa experiência fez parte de sua trajetória na construção da sua performance de gênero. Ela relata como um momento de sua vida, que foi transformado a partir de outra vivência amorosa e no trabalho. Quando lhe perguntei como ela se sentia na época em que “estava masculina aos extremos”, ela respondeu:

[...] me sentia desejada por ela. Na verdade, era o que ela gostava de um *bofe*... De um bofe bem *bofe* mesmo [risos]. De mim *bofe*. E eu achava legal, porque ela fazia eu me sentir bem, eu me sentia bem quando estava com ela, mas depois eu comecei ver que não era aquilo ali, que aquilo não tava me fazendo bem aonde eu andava, fazia bem pra ela, mas aonde eu chegava, pra mim não era bom. [...] Ela me fazia eu me sentir bem e, por uma traição,

dela depois a gente se separou e eu conheci outra pessoa... uma grande paixão... A gente começou a viver juntas e começamos a trabalhar juntas. Então, eu fui trabalhar numa empresa, no escritório (AMARELO OURO).

Judith Butler (2008) discorre sobre o desejo entre pares *butch-femme*:

Nos contextos lésbicos, a 'identificação' com a masculinidade que se manifesta na identidade *butch* não é uma simples assimilação do retorno do lesbianismo aos termos da heterossexualidade. Como explicou uma lésbica *femme*, ela gosta que os seus garotos sejam garotas, significando que 'ser garota' contextualiza e resignifica a 'masculinidade numa identidade *butch*'. [...] É precisamente essa justaposição dissonante e a tensão sexual gerada por sua transgressão que constituem o objeto do desejo. Em outras palavras, o objeto (e claramente não há somente um) do desejo da lésbica *femme* não é nem um corpo de mulher descontextualizado nem uma identidade masculina distinta, ainda que sobreposta, mas sim a desestabilização de ambos os terrenos, quando eles entram na interação erótica (BUTLER, 2008, p. 177-178).

A interação erótica, da qual fala Judith Butler (2008), faz com que algumas mulheres, mudem a sua performance de gênero para compor um par erótico com outra mulher. Verde Escuro, lésbica negra, comerciante, com 52 anos, fez referência a uma mulher que ela namorou que variava no estilo: “[...] era assim, se ela pegasse uma feminina, ela dava de bofe, se ela pegasse um bofe, ela dava de feminina”.

Gayle Rubin (1992), que estudou lésbicas e os estilos *butch-femme* nos Estados Unidos, analisou que algumas mulheres produzem performances masculinas para atrair outras mulheres ou comunicar a sua lesbianidade e não por atribuir um significado identitário à masculinidade. Assim, a referência à total ou relativa flexibilidade, quando se trata de *performance* de gênero, algumas vezes, está condicionada ao desejo por diferentes mulheres ou à bissexualidade, como relata Bronze:

Sempre usei, gosto muito de me vestir mulher, gosto muito, mas também tem a época que eu tô muito masculina, então eu coloco já uma camiseta, uma bermuda, sabe? Coisas assim [risos]. É, dependendo assim... do que eu tô procurando, do desejo... aí, tem que mudar [risos]. A roupa do GAMI é interessante [risada]. É interessante porque depende da época. Por exemplo, você sabe que, na festa do GAMI, vai muitas mulheres, muitas mulheres masculina e muitas mulheres femininas. Então, eu fico naquela, eu vou de *bofinho* ou eu vou de *fitinha*, tem essa história [...] E assim vai, é engraçado demais, a história do GAMI é um sucesso. Foi aonde eu me identifiquei mais (BRONZE).

Elas me vê como um bofinho, lindo, né? Mas, chegam a ver, porque eu não escondo isso delas, eu me visto assim. Tem lugares que eu me visto assim e

tem lugares que eu me visto de outro jeito. Como se diz, a festa do Nana⁷⁴... eu vou me vestir de bofe, eu vou de bofinho. Você nunca me viu? (GRAFITE).

Quando Grafite diz que ‘vai de bofinho’ para as festas do GAMI, está referindo a sua intenção de atrair uma fitinha. Tive a oportunidade de encontrar com Bronze das duas formas narradas por ela. A declaração é significativa da fluidez da expressão de gênero performatizada por Grafite e Bronze, diferentemente de outras interlocutoras como Vermelho, Coral, Verde Escuro, Castanho, Urucum. Para estas não existe a possibilidade de flexibilizar, pois que não abrem mão da performance masculina, observada já na infância.

Expressões como “elas me vêem como bofinho lindo”, “ela me deseja bofe”, “ela me quer bofe” foram comuns entre mulheres masculinas no campo, denotando a gramática do desejo e da atração sexual, em concordância com outros estudos (CORDEIRO, 2005; LACOMBE, 2005; MEINERZ, 2011).

O estilobutch/femme – bofe/fitinha – tem sido largamente utilizado na literatura lésbica (NESTLE, 1992), como uma espécie de princípio organizador para os relacionamentos entre lésbicas e para a compreensão das performances de gênero e expressões de gênero em pares de mulheres. Importante destacar que, se usado de forma definitiva e engessada, pode incorrer no risco de negar a multiplicidade de experiências entre mulheres, que podem se configurar como *butch-but* ou *femme-femme*, ou ainda extrapolar esses significados, numa mistura de configurações entre o feminino e o masculino. O debate sobre essas configurações tem sido extenso, sobretudo no meio lésbico e feminista.

Algumas teóricas argumentam que a configuração *butch-femme* reproduz as relações heterossexuais e a submissão das mulheres. Todavia, existe uma forte tendência teórica (TRON; FLORES, 2013; BUTLER, 2008; HALBERSTAM, 2008; CORDEIRO, 2005; MEINERZ, 2011; LACOMBE, 2005; RUBIN, 1992) à releitura e reinterpretação da relação *butch-femme*, à qual me filio. Os estudos que abordam as performances de gênero como resistência têm sido mais frequentes, sobretudo, aqueles que buscam evidenciar os códigos estabelecidos entre lésbicas, entendidas, sapatões, já que a nomeação também faz parte do código.

Andrea Lacombe (2010) utiliza a metáfora dos diferentes tipos de calçados para entender a diversidade de estilos de lésbicas e a diferenciação de papéis que os calçados expressam nos locais de divertimento que pesquisou: “salto alto, sandália de couro, tênis de corrida, tênis de rua, sandália treaking, coturnos, tamancos, sandálias de salto alto, mocassim,

⁷⁴ Clube onde acontece grande parte das festas do GAMI.

sapato de couro, sapatilha [...]” (LACOMBE, 2010, p. 98). A diferenciação de comportamentos de cortesia estava relacionada ao tipo de sapato, que corresponde ao estilo masculino ou feminino da lésbica.

De todo modo, também pude observar que esses mesmos casais podem mudar a estética para pontos mais extremos do leque estético da expressão de gênero no tocante à tipificação entre o masculino e o feminino, sempre respeitando os papéis que se evidenciavam nos sapatos (LACOMBE, 2010, p. 99).

A construção de um estilo de relacionamento lésbico está inserida nas comunidades de lésbicas e é vivenciada por pares de lésbicas. Essas definições estão associadas ao que se chamou de identidade sexual e à definição de um modo de vida homossexual, gay ou lésbico, com códigos próprios de sociabilidade, conquista, relacionamentos etc. Jeffrey Week (2010) afirma que o surgimento de uma identidade sexual, distintiva e em oposição à heterossexualidade, pressupõe a existência de espaço social ou rede de relações que configurem as necessidades individuais, diferentemente de práticas sexuais ocasionais e do desejo homossexual.

Estilo é algo referido nos discursos das interlocutoras que recorrem ao estilo para falar da performance de gênero adotada. Para algumas, o importante é estar de acordo com “seu estilo”. Rosa Choque disse que “depende da mulher, tem como ser bonita no estilo de mulher e se tem estilo de homem, fica bonito também”. Ao longo do campo, a maioria das interlocutoras demonstrou se sentir atraída por mulheres com estilos diferentes do seu, na perspectiva bofe-fitinha. Entretanto, se, para algumas, a atração, o desejo, a paixão podem transitar na performance, para outras, isto não é possível, como veremos adiante.

6.3 O ESTILO: “EU TENHO TANTA COISA DE MASCULINO E NÃO ME SINTO MASCULINA” A TURMA DITA O ESTILO

A comunidade lésbica, turma ou grupo de amigas tem papel preponderante na construção do ‘estilo lésbico’ ou do ‘estilo bofe-fitinha’, entre as interlocutoras, na bibliografia consultada sobre comunidades lésbicas norte-americanas (RUBIN, 1992) e nos estudos contemporâneos, realizados em diferentes regiões do Brasil. A turma, linguagem êmica entre lésbicas da zona norte de Natal, estabelece regras, normas, afinidades para definir o estilo, agindo como princípio organizador das relações entre mulheres. Evidentemente, que esses códigos variam com a interseção com outros marcadores como raça, etnia, classe, geração e

localidade. Isto ficou marcado em relação ao grupo de mulheres jovens e à velha guarda da pesquisa.

Entre as interlocutoras jovens, emergiu o discurso de usar vestimentas masculinas para se apresentar como lésbica na vida social, se afirmar com esta identidade sexual e atrair o desejo de outras mulheres. O uso da vestimenta dessa forma foi criticado por algumas interlocutoras que consideraram desnecessário recorrer a esse estratagema.

[...] ‘ah, vou me vestir de macho porque eu sou lésbica!’, Ela num é macho, mulher-macho. Eu disse a ela: ‘você não é mulher-macho, você não precisa se vestir de macho pra dizer que é lésbica, não é assim’. Eu fui explicando, tirando as roupas dela [...] Não é preciso você usar uma roupa de homem pra dizer que é (AZUL MARINHO).

A procura da vestimenta masculina foi utilizada para a constituição da identidade sexual como lésbica, para ser identificada, para se apresentar e se anunciar. A expectativa é ser desejada e atrair outras mulheres. Nesse caso, a namorada abriu mão das vestimentas masculinas, apresentando flexibilidade, a partir da interação com a interlocutora que a namorava. Conheci esta namorada e pude notar as vestimentas consideradas femininas, como vestidos tubinho, vestidos cor de rosa, mini saia colada, entre outras. Nesse sentido, a motivação é criar o clima propício para a sedução entre bofe-fitinha, fazendo com que o desejo se constitua na tensão gerada pela transgressão das normas de gênero, quando da justaposição entre mulher e masculino (BUTLER, 2008).

Assim, o uso de vestimentas masculinas ou femininas pode ser observado entre algumas e delineado a partir da convivência com a turma ou com a mulher desejada.

Os espaços de sociabilidade LGBT são flexíveis quanto às performances de masculinidade e feminilidade das suas frequentadoras. Lacombe (2007) descreve a presença de lésbicas masculinas no botequim Flor do André, no Rio de Janeiro, e de como determinados aparatos, como a pochete⁷⁵, podem compor a *performance* da masculinidade. Nas festas realizadas pelo GAMI, com muitas mulheres lésbicas e bissexuais, identifiquei a presença do estilo bofe-fitinha que foi largamente referido na pesquisa. A pochete também foi citada como parte do estilo bofe, porém, no período que estive do campo, não pareceu estar em evidência na “moda” bofe, entre aquelas que observei.

É comum o trânsito entre uma performance e outra, podendo a mesma mulher se performatizar masculina ou feminina em diferentes fases da vida ou no mesmo momento,

⁷⁵ Pochete é uma pequena bolsa usada na cintura, introduzida no cinto que segura a calça comprida, muito utilizado por homens.

como foi dito anteriormente por Bronze e Rosa Choque. Assim como, modificar a sua performance bofe em determinadas fases da vida, flexibilizando na escolha de roupas menos masculinas e mesclando peças do vestiário feminino, como Roxo e Amarelo Ouro. Sobre as combinações de estilos masculinos e femininos nos relacionamentos entre mulheres no grupo estudado, foi mais comum que duas mulheres fitinhas se relacionem. O relacionamento afetivo-sexual entre mulheres bofes não pareceu aceitável, podendo gerar comentários ou críticas das outras lésbicas da turma.

Duas masculinas não dá certo, não, porque o povo fica falando... Minha namorada não gosta, ela também gosta que eu me vista mais de menininha, porque ela, desde pequena, ela parece um menino, ela até hoje se veste de menino. Ela só se veste de menina quando é pessoas da família dela, que não gosta muito de ver ela como menino, aí ela... quando é festa, essas coisas, ela muda o estilo dela. Mas, é bonito masculino [...] (ROSA CHOQUE).

E outra coisa também, eu não me simpatizava com mulheres masculinas. Se a mulher fosse masculina, eu não tinha atração, por isso, que eu digo assim, eu tenho tanta coisa de masculino e não me sinto masculina. Eu sei que as minhas roupas, meu estilo, tudo são, meus *pensamento*, no caso, se a mulher fosse igual a mim, não é mulher? Eu poderia gostar, mas não, só queria meninas bem femininas, isso ninguém me respondeu ainda [...] (VEIO).

Presenciei brincadeiras entre interlocutoras, principalmente entre as lésbicas bofes, que referiam à inadequação de duas mulheres masculinas se atraírem. A brincadeira ironizava com o fato de um bofe desejar um homem (bofe), sendo ela lésbica. A brincadeira refere-se à suposta incongruência do desejo de uma mulher que se sente masculina (bofe), que deseja mulheres e se percebe como lésbica, desejar uma bofe (mulher masculina) que é como homem, à luz do seu desejo e da atração sexual. Nesse sentido, a bofe se coloca como uma mulher que não se sente atraída pela masculinidade de outra mulher, mas pela feminilidade que a outra apresenta e representa, pela tensão sexual provocada pela diferença que tem uma face (oculta/exposta) de semelhança.

Lilás apresenta a dinâmica da relação sexual e os códigos em torno da prática sexual que contam para o estranhamento do grupo com a junção de duas mulheres-bofe:

[...] E outra coisa, quando o cara é bofe, que se classifica como bofe, que pinta outro que é meio bofinho, todo mundo diz: 'dois viados?' [...] 'olha, rapaz, tu tá virando fresco, é? Tu tá andando com um viado', tiram uma onda mesmo. Agora, já duas fitinhas, ninguém tira, não. Agora dois bofinhos, é meio estranho mesmo, ainda tiram: 'quem tá comendo quem aí?', se bem que naquela hora existe a troca, mas pra tirar onda a gente faz isso, eu até mesmo [...] (LILÁS).

A interlocutora demonstra que é uma brincadeira quando diz que ‘tiram onda’: uma brincadeira para reiterar o lugar de ativo do bofe nos códigos do estilo bofe-fitinha? A brincadeira também revela a conduta normalizante da comunidade ao regular a apresentação pública de duas mulheres masculinas. Lilás demonstra que o desejo também acontece entre mulheres bofes, mesmo porque mulheres bofes se diferenciam entre si, como veremos a seguir.

Por que duas fitinhas não soam tão estranho enquanto que dois bofes causam estranhamento entre essas lésbicas? Haveria implícita a noção de maior permissão para as mulheres femininas se relacionarem sexualmente entre si? A apropriação dos signos masculinos por mulheres estaria mais evidenciada em duas mulheres masculinas juntas, causando a interdição? Ou estaria implícita a ideia de que a bofe com a fitinha podem fazer passar por um casal heterossexual e driblar a norma?

Importante lembrar que imagens de lésbicas fitinhas transando são utilizadas em filmes pornô com a lógica heteronormativa, dirigidos para homens, muitas vezes, apelando para o fetiche masculino de possuir duas mulheres.

Sobre a atração entre fitinha e bofe, Rosa Choque disse:

Eu acho bonito assim mulheres que veste de homem porque eu acho bonito. Eu não sou muito chegada a mulher que é muito feminina, não, e é lindo quando eu vejo uma mulher assim vestida de bofinho [...] O meu estilo é feminina. Eu gosto de tá feminina porque ela se veste muito masculino e eu não sou masculina, eu sou mais feminina, me visto mais de menininha [risos].

Judith Butler (2008) reflete sobre a significação erótica do par bofe-fitinha, apresentando-as como complexas e dissonantes na resignificação das categorias hegemônicas masculino e feminino que elas criativamente ‘copiam’.

Como afirmei anteriormente, em algumas interlocutoras existe a possibilidade de se movimentar na produção da sua performance de gênero para compor o par com aquela que se deseja. A expressão ‘gostar de tá’ denota que pode haver mudança, o que é confirmado por Rosa Choque, quando disse que já se vestiu masculina e namorou com meninas que não eram bofinhos. Em oportunidade que tive de encontrar a namorada dela, falou-me de forma espontânea que Rosa Choque se vestia masculina quando se conheceram e disse: “Mas ela gosta de se sentir feminina e eu gosto do meu estilo, vamos supor que é o masculino, que esse é meu estilo desde que eu nasci praticamente. E isso eu não posso mudar porque eu gosto”.

Quando uma mulher masculina jovem e negra afirma “eu gosto do meu estilo, vamos supor que é o masculino” e complementa que é assim praticamente desde que nasceu, o que ela quis dizer com vamos supor? Que sutil questionamento ela instaura nas normas de gênero? “Vamos supor” implica em afirmar que ela reconhece que é vista como masculino, todavia entende como uma forma de expressão da feminilidade? Esta afirmação da feminilidade poderia estar associada ao pertencimento a uma família de mulheres negras? De que modo, o recorte racial se justapõe à forma como a masculinidade é representada nas mulheres?

A produção da masculinidade em mulheres negras e a erótica lésbica produzem ruídos nas expectativas sociais que circundam a sexualidade de mulheres negras. No contexto brasileiro, a sexualidade feminina, na interface com a raça, traz códigos diferentes para a sexualidade das mulheres negras com a ideia da devassidão, sedução e disposição sexual ‘nata’ (GIACOMINI, 2006). Esta disposição sexual cujo desejo deve ser, compulsoriamente, dirigido ao sexo oposto impõe uma expectativa social de disponibilidade sexual das mulheres negras para os homens em torno da sexualidade exótica, animalística e desenfreada (HOOKS, 1995).

Por isto, a intersecção mulher, negra e lésbica é ainda mais provocadora de rupturas no sistema heteronormativo, em interface com o marcador de raça, produzindo reações também na família dessas mulheres. A construção cultural da “mãe preta”, trabalhadora, abnegada e responsável pelo cuidado dos filhos, torna imperativo que a mãe responda pela sexualidade da filha e pelas subversões aos códigos de gênero e da sexualidade. É significativo que as reações mais contundentes da família a lesbianidade, com o castigo físico e mecanismos severos de punição, tenham sido descritas pelas interlocutoras negras, como a aplicação da surra, a denúncia à polícia e o isolamento.

Perguntei a algumas interlocutoras com performance masculina: “você namora com fitinha?”. E a resposta era afirmativa, rápida e sem titubear. Roxo respondeu: “Sempre, nunca fiquei com bofe, não [risos]. Sempre, por mais que eu me vista menos masculina do que quando eu me vestia antes [...] Mas, às vezes, eu sou bastante [...] eu já não uso blusinha, saíinha; eu uso short e camisa, essas coisas assim [...]”.

A ênfase da afirmação “nunca fiquei” perde o tônus, no corpo discursivo, diante da experiência de outras mulheres masculinas que, durante a entrevista lembravam que já haviam se envolvido com uma mulher masculina, geralmente, por pouco tempo e havia muito tempo, trazendo outras interpretações. A lembrança de algumas mulheres vinha acompanhada da expressão de certo desconforto de falar que se interessou por uma mulher masculina ou de uma brincadeira irônica consigo mesma seguida de alguma justificativa.

Situado em campo instável e fluído, presenciei comportamentos, por vezes, discordantes do que havia sido dito, como por exemplo, encontrar uma lésbica bissexual fitinha saindo com um homem após ter me dito que só se relacionava com mulheres, sinalizando a diferença entre o dizer dos discursos e o fazer do cotidiano, anunciado por Michel Foucault (1995).

Algumas lésbicas realizam uma performance de par bofe-fitinha com reprodução do masculino e feminino na aparência e nas práticas sociais, incluindo a sexualidade. Todavia, é importante destacar que os limites podem se borrar no interior das experiências de cada mulher e entre as mulheres, o que pôde ser percebido no campo com a utilização da etnografia como método da pesquisa e com a entrevista aprofundada.

Todavia, a postura bofe-fitinha também pode se referir à adoção de comportamentos pelo bofe do repertório de atitudes inscritas na masculinidade hegemônica e nos códigos da heteronormatividade, nos atos de linguagem, na autopercepção e na relação que estabelece com as mulheres com as quais se relaciona. Dessa forma, incorre na possibilidade de estabelecer a reprodução da dominação do masculino sobre o feminino, em alguns aspectos, que dependerá da forma como a fitinha atua a sua performance.

Castanho disse: “[...] ela era louca por mim, a primeira pessoa em tudo... ela era... [gaguejou] me tratava como homem, ela era uma dona de casa. Cuidava do meu pai, cuidava de mim, que era só nós dois na época, né?”. Quando perguntei: “E você, por onde andava?”, Castanho disse: “No mundo. Saía, chegava em casa *biritada*, aquela coisa toda. Naquela época eu bebia muito, bastante. Bebia muito”.

Naquela época, Castanho tinha uma relação de dominação com essa companheira, com episódios de violência física diante dos questionamentos da parceira sobre os episódios de infidelidade. “Eu chegava em casa já quentinha. Aí entrava assim... como não tivesse, se viesse conversar besteira eu já ficava agressiva com ela [...]”.

Esta parceira foi o primeiro relacionamento sério com uma mulher de Castanho que referiu cumprir os códigos relacionados à virgindade das mulheres, ainda presentes em famílias da região Nordeste. A família da moça não aceitou o relacionamento quando descobriu que se tratava de um relacionamento lésbico, e Castanho entendeu que não poderia deixar a moça “desonrada, sem a virgindade”.

Então pronto, a menina era virgem, né? Tinha 16s anos, eu fui a primeira pessoa na vida dela em tudo. Você tá entendendo, né? Em tudo. Chegamos ao denominador comum da história em relação a ser virgem, a ela ser virgem, né? E a gente passou 04 anos, a partir do momento que aconteceu

isso eu me vi assim com uma responsabilidade de querer botar ela num canto. Numa casa, e como na época eu só tinha dezoito anos, não tinha um trabalho ainda, eu vivia... eu trabalhava, já trabalhava de *predeiro*, já ajudava alguns senhor que tinha lá em Macaíba e já trabalhava com meu pai, já vendia as coisas, negócio de roupa, já era bem, né?

É possível perceber os traços de uma cultura nordestina marcada por rígidos códigos morais que definem as relações de gênero e as identidades de gênero.

6.4 LÉSBICA, BOFE, NEGRA, SERTANEJA... MULHER MACHO, SIM, SENHÔ!?

Não tenho medo de nada.
Só tenho medo de azar
(URUCUM)

A fala de algumas interlocutoras está inscrita nas configurações de masculino e feminino que estabelecem relações hierárquicas e de dominação, com especificidades relacionadas ao recorte geracional, racial e de regionalidade. Nas palavras de Coral: “Eu me considerava o cara das minhas companheiras. Ficava nessa situação do marido, eu sou o cara, vim deixar esse negócio assim mais macho [...] eu ainda sou claro, não deixei meu estilo, não, mas eu era mais em atitudes também”.

Ocupar o lugar do ‘cara’ na relação e na casa é desempenhar as atribuições destinadas aos homens nas relações heterossexuais, quer seja no manejo dos serviços de conserto domésticos, nas decisões, na relação sexual e no relacionamento afetivo. Revela o estabelecimento da relação a partir de códigos heteronormativos e de definição fixa e normatizada do que é atributo feminino e masculino. Assim, foram enunciadas expressões como: estar à frente da casa, dar confiança à mulher, sustentar a casa, fazer trabalhos grosseiros ou trabalhos de homens, como pequenos e grandes consertos em casa:

Elas me consideravam como um homem, por causa do meu estilo, eu sentia... eu achava que elas sentiam, me consideravam assim, porque elas tinham uma confiança, tudo era comigo na frente, como que eu fosse o herói, era assim (CORAL).

Assim, como na música cantada por Roberto Carlos, o cara traz a imagem do herói; o referencial (a primeira pessoa em tudo) e a referência de proteção àquela que ocuparia a posição de mais frágil na relação. A mulher é aquela que ocupa o lugar de cuidadora, assumindo o cuidado com a casa e a família, marido, filhos, idosos, doentes. Nas atribuições convencionais destinadas às mulheres, estas emergem como potencial organizador da casa, da

vida doméstica e afetiva do homem ocupado com outros afazeres e com o sustento da casa, mas também farrista, desarrumado, desleixado, descuidado.

Quando discordamos da lógica binária que atribui o doméstico às mulheres e o público aos homens é no sentido de mostrar que nem sempre foi assim para todas as mulheres. As mulheres negras, no Brasil do século XIX, no período considerado pós-escravatura, estavam no mundo público, nas ruas, eram as vendedoras, quituteiras, lavadeiras, mães de santo, não gozavam dos prestígios que os homens brancos desfrutavam no mundo público, entretanto não estavam confinadas ao mundo doméstico, como as mulheres brancas de classe média (FERREIRA FILHO, 1999).

As mulheres nordestinas de camadas de baixa renda da zona urbana e da zona rural se constituíram como provedoras da casa, executando as mais variadas tarefas, como, por exemplo, as mulheres trabalhadoras das zonas canavieiras.

O marcador de regionalidade, no caso a região Nordeste do Brasil, ajudou a entender a produção das masculinidades nas interlocutoras inseridas neste contexto. Como sinalizado no capítulo II, a relevância da regionalidade está, sobretudo, no fato de que a construção do que se entende por nordestino está relacionada com o homem, não no sentido universal em alusão à espécie - que em si já não se constituiu de forma neutra - mas no sentido do gênero masculino. A invenção do nordestino elegeu a figura do sertanejo, dentre outras imagens regionais, para representar um povo como macho (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2003). Nas palavras de Durval Albuquerque Júnior, o nordestino é definido como: “Figura em que se cruzam uma identidade regional e uma identidade de gênero. O nordestino é macho. Não há lugar nesta figura para qualquer atributo feminino. Na região Nordeste até as mulheres são macho, sim senhor!” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2003, p. 20).

Segundo Durval Albuquerque Júnior (2003), o nordestino surge como uma reação à crise da masculinidade no Ocidente, entre fins do século XIX e as primeiras décadas do século XX. A figura do nordestino é contemporânea do *cowboy*, inspirado na figura do vaqueiro americano. Há que ressaltar que a construção identitária do(a) nordestino(a) é baseada no discurso do regionalismo e construída sobre marcas gendradas, com a supervalorização de expressões associadas à masculinidade, tida como referência de coragem, iniciativa, resistência às dificuldades da vida. Neste contexto, as mulheres são referenciadas e valorizadas a partir de atributos masculinos com a adjectivação “mulher macho”.

A imagem é a aridez da seca, solo rachado, clima tórrido, árvores secas, animais magros, açudes sem água, falta de chuva e povo resistente. O nordestino é inspirado na figura do sertanejo, homem forte, musculoso, trabalhador, de fibra forte como o sisal, quieto,

desconfiado, de poucas palavras e pronto para reagir a qualquer momento. O sertanejo é um cabra macho ou cabra da peste. A figura do cabra macho é baseada na analogia do homem com a cabra, animal resistente, que come o que tem, bebe pouca água, capaz de subir lajedo⁷⁶ em busca de comida, animal arisco, apesar de viver também nos arredores da casa. Por isto, o cabra da peste é o homem macho, viril, másculo, que nada teme, mas defende a sua honra pessoal e não admite traição.

Características subjetivas como valentia, coragem pessoal, o destemor diante das situações difíceis da vida e da precariedade material marcam a identidade regional do nordestino (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2003), também para as mulheres. No lineamento da feminilidade nordestina, isto conduz à resistência, ao vigor, ao destemor, à coragem, à honestidade e ao trabalho junto a dedicação à maternidade, com muitos filhos. Segundo Durval Albuquerque Júnior (2003), o Nordeste tradicional era uma região fechada para o feminino, que parecia exigir que a mulher se masculinizasse. A mulher macho passou a ser a representação desta mulher que resiste ao ambiente hostil, marcada pela luta pela sobrevivência, pelo abandono do marido.

Nas décadas de 1960 e 1970, período de forte êxodo rural do sertão para os grandes centros urbanos no sudeste, marcado pela migração, especialmente dos homens nordestinos em busca de trabalho, muitas mulheres (viúvas da seca) permaneciam na terra com seus filhos – oito, dez, doze filhos(as), terminando por criá-los sozinhas, pois esses homens muitas vezes não voltavam. A música 'Paraíba', de Luis Gonzaga, traz a poesia do nordestino que migrou e se lembra de uma mulher que deixou no sertão, tal qual sua terra, sem delicadeza e sem fragilidade na sua feminilidade, por isto, masculina: “Quando a lama virou pedra/ e o mandacaru secou/ Quando o ribação de sede bateu asa e voou/ Foi aí que eu vim me embora/ Hoje eu mando um abraço pra ti pequenina/Paraíba masculina, mulher macho sim, senhor!”.

Na história do Nordeste, encontram-se mulheres cangaceiras⁷⁷ de destaque como Maria Bonita e Dadá, que despontaram na clandestinidade do cangaço, ao lado de seus amores, Lampião e Corisco. Segundo Dalila dos Santos (2012), a presença das mulheres no cangaço deu-se como forma de acompanhar os homens com quem viviam, nunca estavam

⁷⁶ Lajedo é uma formação rochosa, formada por pedras medias ou grandes que permitem a subida para a parte superior.

⁷⁷ O Cangaço foi um movimento armado que aconteceu no Nordeste brasileiro, composto por homens e mulheres, no final do século XIX e início do século XX, nos sertões do Ceará à Bahia. O bando de Lampião foi o mais conhecido, chefiado por Virgulino Ferreira da Silva, com fama de justiceiro e cabra da peste, era casado com a cangaceira Maria Bonita. O cangaço demonstrava a revolta contra a miséria no Nordeste, o coronelismo, a disputa pela terra, a revolta com o descaso do poder público e uma reação às disputas das famílias poderosas. Armados, agiram com violência e crueldade, confrontando coronéis, a policia e bandos rivais pelo ideal de justiça e o desejo de vingança. Lampião, sua principal representação era bruto e cruel, para uns, e herói, para outros, mais pobres, aquele que roubava dos ricos e dava aos pobres (SANTOS, 2012).

sozinhas, dividiam as tarefas domésticas com os homens. No cangaço, a rígida representação do masculino como macho, cabra macho, é balizada pelo gosto com a estética e a moda, com uso de roupas bordadas e enfeitadas. O ofício de bordar também era praticado por homens. Em relação às mulheres, existia também a representação da mulher forte e destemida – mulher-macho – a despeito das regras de gênero internas ao grupo. De um modo muito particular e datado, os elementos do androcentrismo estão presentes no Cangaço, assim como quebras de paradigmas convencionais sobre as atribuições de homens e mulheres.

A relação com a fitinha também é significada como ajuda para organizar a vida doméstica e financeira e para dar os contornos do lar, como um lugar aconchegante, acolhedor e da família, ambiente organizado, que alimenta planos para o futuro. A mulher fitinha pode chegar à vida da mulher bofe com filhas e filhos, nascidos de relações heterossexuais, que são incluídos na relação e adotados pela bofe, que ajuda a educar e sustentar as (os) filhas(os) pequenas(os), mantendo o vínculo, muitas vezes, após o fim da relação.

Essa ideia de que uma mulher feminina organiza a vida está relacionada à concepção de que o homem é desajeitado, desorganizado, não consegue dar conta da vida doméstica porque não tem as habilidades necessárias e não pode aprender. Uma das interlocutoras masculinas relatou uma situação em que se separou de sua mulher e ficou morando sozinha na rua em que já residia. Até que apareceu uma vizinha e pediu para lavar sua roupa e arrumar a casa, o que foi aceito por ela e retribuído com um jantar, a partir do qual começaram a se relacionar afetiva e sexualmente.

Coral, falando em nome da sua experiência e de amigas da turma, disse: “Elas organiza a gente, porque nós, assim, somos muito desorganizadas [...] a gente diz logo assim: ‘os caras sozinho é tudo desorganizado’, quer dizer, que puxa mais pra o lado masculino”. (Coral). Importante ressaltar que a concepção de organização e melhoria da vida, quando pessoas se casam ou ‘vivem juntas’, é algo corrente relacionado à vida a duas, a dois ou a duxs⁷⁸, sobretudo para a realidade das camadas de baixa renda, regidas pela moral da coletividade (DUARTE, 2004).

Algumas interlocutoras masculinas relataram a expectativa das suas companheiras fitinhas para que executassem os consertos mecânicos da casa ou outros trabalhos considerados masculinos: “[...] uma torneira se quebrava, ‘ah, isso é trabalho pra macho!’ Eu ia e fazia”. Esta expectativa foi identificada como algo que “fez com que eu me adaptasse a esse estilo, no decorrer do tempo, eu acho que sim.” A interlocutora, provocada pelos debates

⁷⁸ O x tem sido utilizado como símbolo do gênero neutro ou de transgênero, quando não se quer enquadrar o gênero em questão no código binário.

de que tem participado do GAMI e da Liga Brasileira de Lésbicas, tem refletido sobre essas questões:

[...] porque a gente pega confiança nelas, pelo menos eu, minhas companheiras [...] eu não sei fazer nada, como eu já disse a você, que desde que eu era pequena, minha mãe me acostumou a trazer tudo na boquinha, eu não sei lavar uma roupa, eu não sei [...] fazer uma comida simples só pra mim, eu não sei cozinhar, por quê? Porque minha mãe nunca me chamou pra uma cozinha pra mim fazer uma coisa, quando eu fui morar com minhas companheiras, todas elas me tratavam à mão beijada, então, me acostumei nesse sistema (CORAL).

Coral disse que já era masculina desde menina, como uma *chicazo* ou *tomboy* (TRON; FLORES, 2013), o que faz pensar sobre esta característica como um motivo inconsciente para sua mãe não a ter socializado nas tarefas domésticas ainda criança, como a maioria das mães faziam com as filhas, sobretudo, na época em que foi criança, pelos idos da década de 1940. Será? Nas relações com as companheiras, assumiu o lugar de bofe e manteve-se à distância das ditas tarefas femininas.

A expectativa para que fitinha e bofe atendam, respectivamente, à normalização para o gênero feminino e o masculino, respectivamente, foi construída na relação com a companheira. As amigas da turma de convivência atuaram para que “a norma do grupo” fosse mantida, isto é, o bofe deve parecer um homem, na sua vestimenta e imagem, e se comportar como homem ou como macho, como disseram algumas. “E [...] eu acho que eu trazia aquela espécie de machismo, mulher só para cozinhar” (CORAL).

A dualidade também se estabeleceu como norma instituinte dos códigos de gênero, evidenciada na experiência de vida das interlocutoras, quadro que aparece nas relações bofe-fitinha de algumas interlocutoras onde os padrões de feminilidade e de masculinidade hegemônicas são acionados.

Várias interlocutoras, com diferentes idades, se referiram ao machismo ou ao macho. Assim, elas estavam se referindo ao modelo de masculinidade hegemônica, com práticas de dominação sobre as mulheres fitinhas, inclusive com relato de episódios de violência física e psicológica da bofe contra a fitinha. Apenas uma interlocutora bofe, com 38 anos e ensino médio completo, falou de episódio de violência física com a sua parceira, admitindo ter sido um comportamento ‘errado’ de sua parte e afirmando, em seguida, que havia mudado em relação àquilo. No caso relatado, efetivamente, a interlocutora pode ter mudado com seu amadurecimento e a mudança de parceira, que agora é uma fitinha, operária, com dois filhos e da sua faixa etária.

O tema voltou no relato de interlocutoras que referiram ter conhecido ou conhecer lésbicas que batiam em suas parceiras, assim como nos episódios nas festas que o GAMI promove, sendo este tema de preocupação da organização. Senti que o tema da violência entre mulheres lésbicas é interditado entre as mulheres ouvidas e levantei a possibilidade de recearem ser julgadas por mim e pela coordenação do GAMI e terem falado o que imaginam que eu gostaria de ouvir, assim como o que o GAMI aprova como conduta.

Houve muitos e frequentes relatos de traição da mulher-bofe, geralmente relatados no passado. Algumas mulheres-bofe, olhando para o passado e seus relacionamentos, falaram da sua traição como um erro, algo que provocou desgosto, mas que não pode ser contido pelo ímpeto delas de ganhar o mundo, de curtir mulheres diferentes. Castanho me confidenciou, reflexivamente:

[...] É, comigo mesmo, problema do auge, né? [...] achava que tinha que botar as energia toda pra fora, e só uma não dava. Saía, chegava em casa *biritada*, aquela coisa toda. Bebia muito, naquela época, eu bebia muito, bastante. Fiz muito ela sofrer, isso aí eu num nego pra ninguém, até hoje, eu acho que ela quer ver qualquer pessoa na frente dela, menos eu. Ela até hoje, faz mais de 15 anos, mas ela guarda rancor de mim.

Buscando estabelecer uma medida de igualdade entre bofe e fitinha, eu disparei a pergunta: “E você admitia que ela saísse também e tivesse outras pessoas?”. Ela respondeu, prontamente: “Não. Não, jamais [risos] tu é louca, é? Jamais”. Falou como uma bofe nordestina, de origem interiorana, que não admite traição de mulher.

Todavia, o que pude perceber é que, nas minúcias da etnografia, apesar da recorrência da infidelidade no discurso de mulheres masculinas, que o inclui no repertório esperado do ‘cara’, a infidelidade ou traição faz parte dos relacionamentos quer seja a mulher-bofe ou fitinha. E, no percurso do campo, fui testemunha e confidente de infidelidades.

Para alguns pares bofe-fitinha, existe uma colagem entre bofe-masculina-provedor. Encontrei casos em que o bofe provê a sua ex-mulher após a separação de um longo casamento ou relação. Vermelho me explicou porque continuava a prover a ex-namorada, uma jovem estudante:

Eu acho que é assim: se você tá com uma pessoa que não trabalha, então, é direito seu você dá as coisa. Dava roupa e tal, mesmo depois que terminamos. Eu sei que não é direito meu, ela tem que ralar. Mas, eu disse que a medida do possível eu ia ficar ajudando ela, como eu tô, entendeu?

Nesse ponto, as questões socioeconômicas e o baixo poder aquisitivo são fatores que motivam continuar apoiando financeiramente a ex-namorada ou ex-mulher, configurando uma ética do compartilhamento, que reúne o fator econômico, a atribuição de gênero de prover do bofe e a solidariedade entre as mulheres do grupo.

A questão do sustento relacionada à afetividade e à sexualidade apareceu em outros momentos do campo de pesquisa em referência às relações em que uma mulher, com mais condição financeira, sustenta a outra ou quando a sedução é permeada pelo dinheiro. Interlocutoras da turma da velha guarda lembraram de farras em que as rodadas de cerveja, tira gostos e cigarros foram custeadas por uma mulher que estava com interesse em alguém da turma.

Sobre esse tema, foi interessante o relato de Escalarte, uma mulher branca, adulta, atualmente desempregada, no qual ela articula a condição financeira com o controle na relação afetiva, registrado em caderno de campo: “A namorada era bem mais velha do que ela, lhe dava tudo, lhe enchia de presentes [...] e tinha muitos ciúmes dela, ficava na porta do colégio, dentro do carro, observando a sua saída”. A situação de dependência econômica de uma mulher mais velha aconteceu em outros momentos da vida de Escalarte.

As bofes relataram a contribuição da fitinha para organizar a sua vida material e emocional. Entre as fitinhas, existiu o relato de melhoria na vida dela e das(os) filhas(os), com o incremento da renda da família e a divisão das despesas, ou mesmo da bofe assumir toda a responsabilidade financeira com a casa – “de sustento, era eu” (CORAL). Pontuaram a aquisição da casa própria como um bem básico para a estruturação econômica da família, algumas vezes, construída com a participação das mãos da mulher bofe.

Ela mora numa casa que fui eu que construí junto com ela. Deixei com ela, é... como eu errei, o pai dela queria, junto com ela, indenizar a parte que eu investi, “não, eu compro outra, eu faço outra”, pronto, e saí. [...] falei com a prefeita de Natal e consegui emprego na prefeitura, mas pra dar de comida... eu dava conta. E construí uma casa [...] (URUCUM)

[...] Trabalhava como autônoma... eu fazia faxina, vendia manga num carro de mão, vendi pano de prato, vendia rede nas praias e ruas do centro, lavei roupa, trabalhei de balconista, tomei conta de idoso... Eu nunca parei... fiz curso de segurança, trabalhei em evento... [...] a gente foi passar um dia na casa da amiga dela, uma granja, e eu vi muita manga, eu disse: ‘poxa, essas *manga* pra vender...’. Eu num parava, eu nunca disse: ‘eu *tu* desempregada’, passei um mês desempregada, eu num tenho o que comer’ (URUCUM).

Entre as interlocutoras, identifica-se situações de vulnerabilidade social e uma enorme capacidade de trabalho empregada, geralmente, no mercado informal, na busca de alternativas

para a sobrevivência e para a autonomia pessoal. A autonomia foi enfatizada como condição primordial para viver como lésbica e com uma performance predominantemente masculina. Urucum, uma bofe negra, 45 anos, com ensino médio completo, pareceu não medir esforços ou força física para o trabalho, o que garantiu “a vida que escolheu”, viver com uma mulher e seus filhos, contra toda a sua família.

Desde a infância, Urucum conheceu a lida diária de sua mãe, que criou os seis filhos sozinha, como lavadeira de roupa, no sertão da Paraíba. Este cenário remete à imagem da nordestina, associada à sertaneja, como mulher forte, resistente, corajosa. Com nove anos, a interlocutora começou a trabalhar como babá, assim como suas irmãs, que trabalhavam “de domésticas”⁷⁹ e não estudaram. “A única que estudou foi eu, a única que sabe ler dos seis, sou eu, o resto é tudo analfabeto”. Assim, a sua condição de classe e raça apareceu com evidência na experiência relatada, demarcando seu agenciamento e suas resistências. Mais uma mulher negra que, ainda adolescente, assim como suas irmãs, foi parar em casa de família como empregada doméstica. Assim como tantas outras mulheres negras e nordestinas que entraram nesse “mercado de trabalho”, sujeitas a relações de trabalho precárias e marcado pela exploração sexual, com o assédio e o estupro de jovens negras por patrões e filhos de patrões brancos.

De toda a família, ela foi a única que teve oportunidade de estudar e, cumprindo a representação da sertaneja, não mediu esforços para lutar contra adversidades financeiras e de valores que constrangiam a sua liberdade.

Sua entrevista foi por acaso, quase uma distração. Vinha na sua moto, quando o Veio a avistou e chamou, falou da “nossa pesquisa” e propôs a entrevista, ela topou, e começamos. Quando me dei conta já tinha começado uma conversa que me deixou atenta e impressionada, ressoava em mim a expressão da resistência. Diante de mim, uma mulher negra, pele firme, músculos definidos, ombros largos, corpo forte, estatura mediana, com cabelos muito pretos, cacheados, amarrados em forma de um longo rabo de cavalo. Nenhum adorno. Usava uma calça jeans e camiseta branca com a logomarca do setor onde trabalhava. Sob a camiseta, um top vermelho que aparecia discretamente na transparência da camiseta. Compondo o figurino,

⁷⁹ Doméstica refere-se à trabalhadora doméstica ou empregada doméstica, todavia a denominação reflete a informalidade do trabalho no sertão nordestino, na década de 1980, sem qualquer direito trabalhista garantido, assim como no resto do país. Muitas vezes, não tinham remuneração definida, sendo o trabalho “pago” com moradia, comida, produtos de higiene e alguma “ajuda” financeira, tratando de manter práticas sociais advindas da escravatura em interface com o gênero. Raras vezes, trabalhar ‘em casa de família’ representou a possibilidade de estudar, exceção que, afortunadamente, aconteceu com Urucum. Importante assinalar que encontrei mulheres masculinas no campo que afirmaram não aceitar o trabalho de empregada doméstica por ser muito feminino – suponho que pelo perfil das atividades e pela probabilidade de sofrer assédios sexuais - buscando alternativas mais masculinas, como segurança de festa, cobradora etc.

um coturno preto e o capacete parecia extensão do seu corpo. No decorrer da entrevista, falando de si num dos seus relacionamentos, disse: “Não tenho medo de nada, só tenho medo de azar”. Azar, contratempo, falta de sorte, algo que não se previne, não tem remédio [...] Não duvidei. Não titubeou em fazer a entrevista, pronunciou palavras diretas, sem rodeios, olhando dentro dos meus olhos sem piscar. Foi engraçada, foi tão contundente quanto as suas atitudes e, às vezes, se emocionou quando falou de sua ética (Caderno de campo, 19/01/13).

Ao terminar a entrevista, me perguntei se seria possível identificar o que seria predominante na experiência de Urucum: sua condição de mulher masculina, a negritude, a classe social, a lesbianidade ou a nordestinidade? Tudo indicou que a pergunta não procedia, pois tornava-se inviável responder quando se vê um caleidoscópio de posicionalidades, onde os fatos relatados refletem através dos marcadores sociais. Os marcadores se destacam alternadamente ou em conjunto, a depender da situação e do momento da vida. Os marcadores se retroalimentam, influenciando as configurações apresentadas.

De forma atenta, balizada pelo conceito de interseccionalidade, percebe-se a trama dos fios traçados em uma história que produziu performances de gênero e sexualidade, como mulher masculina e lésbica, em condições de vida de famílias de camadas populares, com pele negra, em sua maioria.

Em diálogo com os dados levantados, é possível ver traços de nordestinidade na masculinidade das mulheres lésbicas, como por exemplo, a afirmação de uma interlocutora que disse que “só tem medo de azar” e nada mais a amedronta, numa demonstração de valentia.

“Não tenho medo de nada, só tenho medo de azar”. Este enunciado feito por uma mulher masculina nordestina, de origem sertaneja, remete à noção de masculinidade tradicional presente na região Nordeste, associada à imagem do nordestino e da nordestina, como foi referido no Capítulo 2. Um sujeito que não teme, não manda recado, enfrenta o inimigo com seus próprios meios, me fazendo recordar uma história de valentia contada por Urucum:

Botei o ex-marido dela pra correr. Ele só queria ir no final de semana pra usar ela, depois que ele farreava, vinha pra lá. Eu botei ele pra correr, de facão. Ainda acidentei ele. Ele chegou embriagado de madrugada, dizendo que ia voltar, não sei o quê, e [...] eu acho que ela também ainda tinha aquele sentimento, ela disse.

Urucum: ‘Rapaz, e aí? Como eu fico nessa situação?’.

Ela: ‘Não, num quero ele, não’.

Urucum: ‘Você não quer ele?’.

Ela: ‘Não quero’.

Urucum: 'Então, eu posso resolver o problema com ele? Ele vai correr hoje'.
 [...] porque a casa não era dele, nem nada, a gente pagava aluguel, eu e ela.
 Ele não era o pai das filhas dela. Essas meninas era do primeiro marido dela.
 Ele, embriagado, e eu, boa, Eu abri a porta:
 Urucum: 'O que você quer com ela?'.
 Ele: 'Eu quero falar com ela'.
 Urucum: 'Você tem alguma coisa pra falar com esse rapaz?'.
 Ela: 'Tenho, não'.
 Urucum: 'Rapaz, pega o beco'.
 Ele: 'Quem é você?'.
 Urucum: 'Eu sou o que você quiser'.
 Eu com o facão desse tamanho, dei um empurrão nele, que ele caiu e o batente era alto. Ele levantou pra agredir e foi na hora que o vizinho veio, que é policial civil, e me ajudou, que eu devo esse favor até hoje a ele, e ele foi embora. No outro dia deu parte na polícia e disse que eu tinha cortado ele. Mas, só que ele se acidentou numa porta que ele deu um murro. Eu tomei uma posição e disse: 'quem canta de galo aqui sou eu', e vivemos nove anos.

A interlocutora agiu assim para distanciar o ex-marido da sua primeira mulher, com quem ela foi morar junto e de quem criou as duas filhas, por nove anos, após enfrentar a família por causa da lesbianidade. O pulso, o punho que segura o facão, a autoridade conquistada junto à companheira para assumir o lugar masculino.

Cherrie Moraga (1983) argumentou que não se pode esperar que lésbicas chicanas, masculinizadas, abandonem os papéis de gênero comuns na cultura popular mexicana em prol de modelos de relações igualitárias, exercidas por feministas brancas de camadas médias urbanas. Ela considera que as chicanas estão inseridas em uma cultura sexual específica, que deve ser compreendida em seu contexto. A autora afirma que os sentidos que as mulheres chicanas dão a sua sexualidade podem estar marcados tanto pelos códigos de lesbianidade quanto pelas normas culturais do seu grupo de cor, aproximando das condutas sexuais das mulheres e dos homens de cor.

A posição de Cherrie Moraga (1983), Glória Anzaldúa (2000), Cheryl Clarke (1981) e Audre Lorde (1981) marcou uma epistemologia lésbica de mulheres de cor que se contrapõe a posições igualitárias, de cunho universalizante, de um feminismo lésbico dos anos 1970, nos Estados Unidos.

As afirmações de Cherrie Moraga (1983) podem iluminar a reflexão sobre as práticas sexuais de lésbicas masculinas da Zona Norte de Natal, na sua maioria negras, imbricadas na cultura nordestina. Assim, a determinação atuada pela bofe também expressa um padrão de masculinidade regional, na imbricação entre a identidade regional e a identidade de gênero, entrelaçada na negritude dessas mulheres.

Na cultura norte-americana, as *butches* são chamadas de vaqueiras que é o termo correlato da denominação de caminhoneira ou bombeira, em diferentes regiões do Brasil, por ser uma denominação relacionada a uma ocupação masculina. No caso da nordestina, as configurações do masculino e do feminino juntas, configuram uma hipermasculinidade, já que as mulheres nordestinas foram representadas também como “mulher-macho”.

No século XXI, existem outras inspirações na construção das identidades de gênero na região Nordeste, que já ultrapassou as resistências com a contemporaneidade e as mudanças advindas dela. Agora, com forte presença da urbanidade e da industrialização, fazendo emergir outras possibilidades.

As performances lésbica bofe contribuem para constituir a imagem da mulher macho. Ao atuar uma paródia de gênero, a bofe imita o que também foi inventado, e nesse processo a possibilidade da mudança. Não foi difícil encontrar mulheres masculinas que não estão “masculinas aos extremos” e quebram com a polaridade, fazendo atividades domésticas, por exemplo: “Eu faço tudo na minha casa. Eu lavo roupa, só não passo roupa, eu passo o pano na casa [...] Faço comida, lavo banheiro, limpo [...]” (GRAFITE).

Outras não advogam para si o lugar do marido ou do pai das filhas da fitinha, “não sente a necessidade de dizer que é o homem”, pois não se considera homem. Urucum afirma que ela e a companheira são duas mulheres e assumiu o cuidado e o zelo com as filhas, com punho, como afirmou antes:

[...] chamavam de tia, pai, não, eu acho essa questão não é necessária, é uma pessoa que, é substituiu um pai, mas que num é necessário dizer: ‘é seu pai, é o homem’. Não existe, na minha opinião, são duas mulheres que se gostam. Num é essa questão de papel, o homem, a mulher, não, são duas *mulher*, no meu ponto de vista, num tem essa visão de machão. Agora de ter determinada posição, porque você tem uma que tenha mais punho em casa, e tem a mais frágil, que num tem muita coragem, eu tenho coragem, como é que se diz, num tenho medo de nada não, tenho medo de azar (URUCUM).

Durante a entrevista, ela apresentou situações em que teve “o punho em casa”, por exemplo, colocando horário limite para o namorado da filha ir embora e agindo para que a determinação fosse cumprida. São duas mulheres juntas, uma bofe e a outra fitinha. A bofe tem pulso e determinação, não tem medo; a fitinha é feminina e, então, vista como mais frágil e à espera da determinação.

Estava eu mergulhada no campo e, do ponto de vista feminista, incomodada com essa fragilidade atribuída às mulheres femininas. Ao mesmo tempo em que sentia que a força e a determinação de mulheres masculinas também se expressava em mulheres femininas; estas, nem tão frágeis assim: fortes, trabalhadoras, resistentes, determinadas e persistentes. Fitinha e

bofe, cada tipo ao seu modo, ao seu tempo, de cor negra em sua maioria, mediadas por relações afetivas e sexuais entre mulheres, não sendo prudente entender a fitinha como simplesmente frágil e delicada.

Os marcadores de classe e raça intermediam a caracterização de frágil e forte no meio estudado. Miram Aldeman (2003), refletindo sobre as mulheres e a prática do esporte no país, afirma:

A 'verdadeira feminilidade' da meiga, gentil e fisicamente frágil, mulher doméstica da cultura vitoriana, padrão hegemônico nas diversas sociedades ocidentais até o início do século XX, vinculava-se a um *status* social de elite, enquanto os diversos grupos de mulheres trabalhadoras careciam de qualquer oportunidade de proteção, ou de se poupar de trabalho físico duro (ALDEMAN, 2003, p.446).

Mulheres negras e pobres vivenciaram a feminilidade de forma diferenciada e marcada pelas condições sociais. Assim, mulheres fitinhas também realizavam trabalhos manuais pesados e extenuantes, como a longa jornada em fábricas ou o trabalho de auxiliar de serviço geral (ASG) em hospitais, somado aos bicos para aumentar a renda doméstica e ao trabalho doméstico. Existem situações em que a mulher fitinha trabalha fora de casa e provém a casa e o bofe trabalha em casa, cuidando dos afazeres domésticos; assim como os casos em que as mulheres femininas querem ser sustentadas por si mesmas.

Era uma coisa meio maluca, ela é um tanto quanto possessiva, controladora, ficava insistindo que eu não trabalhasse, aquela pessoa que gosta de ter uma mulher dependente, 'não, você não precisa trabalhar não, eu lhe dou tanto por mês'. Eu não quero isso, não quero, eu digo: 'não, eu prefiro suar, ter calo na mão e ficar magrinha, cheia de suor, mas ter o meu dinheiro, saber que eu *tou* contribuindo pra ter aquilo'. E ela não, ela queria exatamente uma pessoa totalmente dependente dela (LILÁS).

Na situação apresentada, Lilás se refere ao desejo, por parte da companheira, de sua dependência econômica e da dependência emocional associada à possessividade e ao controle de sua companheira-bofe, que não queria que ela trabalhasse fora de casa. Este aspecto foi recorrente em outras situações nas quais a mulher-bofe se comporta com possessividade e não admite ser traída por sua companheira. A mesma regra não vale para si mesma.

6.5 A GRAMÁTICA DO DESEJO E DA RELAÇÃO SEXUAL

Outro aspecto presente na configuração do par bofe-fitinha foi a forma como se estabeleceu o desejo, a atração e a gramática das práticas sexuais, propriamente ditas. Notei expressivas variações entre as interlocutoras, no tocante ao exercício da prática sexual, contudo, as referências às posições de ativa e passiva da bofe e da fitinha foram recorrentes.

Algumas jovens falaram de uma gíria para se referir às duas situações: passiva até a morte (PAM) e ativa até a morte (ATM)⁸⁰, remetendo à ideia de imutabilidade da prática exercida por ela. Outras não usam a gíria, mas se classificam como mais passiva ou mais ativa, sendo 'passiva quem recebe' e 'ativa quem dá'. Uma das jovens disse que prefere ser passiva e que não gostava de ser ativa por causa de seu jeito, em referência ao seu jeito feminino: “Dou carinho a ela, mas eu não vou [risos] Só ela. [...] Ela me dando prazer, ela também recebe, quando a gente tá fazendo juntas, ela sente também, quando ela faz em mim ela sente”. Outra interlocutora explicou: “passiva é porque recebe e ativa porque oferece”.

Uma parte da literatura refere à ausência de posições ativa e passiva entre mulheres lésbicas, sobretudo, de camadas médias, estabelecendo relações com bases igualitárias (HEILBORN, 2004). Todavia, estudos com lésbicas de baixa renda (AGUIÃO, 2008) referem à existência das posições ativa e passiva nas relações sexuais entre mulheres lésbicas. Estar passiva na relação significa ser tocada pela outra em todo seu corpo, sobretudo, na vulva e seios, podendo incluir a prática da penetração vaginal ou não. Já a posição de ativa está relacionada a tomar iniciativas, assim como tocar a outra. Porém, pode significar não ser tocada e não ser penetrada.

Entretanto, foi possível perceber que nem sempre o que se diz é o que se vivencia na prática e, mais uma vez, a etnografia possibilitou que as contradições emergissem, como no caso de uma bofe que disse:

Pra mim é tudo misturado... Pra mim, se as duas tão se amando numa cama, em quatro paredes, eu acho que as duas têm que ter o mesmo tratamento, as duas têm que sentir o mesmo prazer, então, acho que para sentir o prazer, você tem que ser passiva e ativa, passiva e passiva, ativa e ativa.

⁸⁰ Nesse item, não identificarei as interlocutoras com os pseudônimos, trazendo os discursos de forma geral para preservar o anonimato das interlocutoras e casais, cumprindo com a promessa de total sigilo. Como foi referido no Capítulo 2, muitas interlocutoras reafirmaram o termo de sigilo comigo, antes de relatar aspectos íntimos de sua vida, interditados social ou legalmente, como: prática sexual, infidelidades, uso de drogas, estupro, aborto e episódios de violência contra as suas mulheres. Em alguns casos, foi pedido para desligar o gravador.

Sobre a situação acima, a gíria jovem denomina de 'relativa' a lésbica que é ativa e passiva: “[...] é relativa, ativo e passiva [...] relativo é os dois lado [...]”.

É possível perceber a variação nas práticas sexuais das interlocutoras. Uma interlocutora, que se definiu como 'mulher masculina sem ser aos extremos', contradisse o discurso de sua namorada que havia afirmado que entre elas era tudo bem definido: a ativa e a passiva, revelando que tanto era ativa quanto passiva e que as duas eram iguais na cama.

Uma lésbica bofe, que se considera masculina ao extremo, refletiu sobre as diferentes práticas, comparando-se a algumas amigas. Enquanto as amigas bofes não se deixavam tocar e não se despiam na hora do sexo, ela se apresentou diferente e afirmou que:

[...] quando eu me deitava com minha mulher, minha companheira, eu era uma mulher igual a ela”. [...] eu não tenho esse negócio de não querer [...] porque se eu me deito na cama com ela, eu vou dar prazer e eu quero ter prazer [...] Já, no caso delas, elas já atuam como se fosse o cara.

Jack Halberstam (2008) teceu comentários sobre situações como a descrita acima, afirmando que, às vezes, existe uma diferenciação na forma como a *butch* articula a masculinidade na rua e na cama. Ela pode levar essa masculinidade para a cama sem deixar tocar seu corpo ou retirar a masculinidade na cama, assim como retira os acessórios. Mulheres-bofe, com performance masculina na rua, simbolizado no uso da pochete, retiram a masculinidade, pendurando a pochete no cabide ou na cadeira do quarto. Beatriz Preciado (2002) considera os utensílios sexuais como estrangeiros colados no corpo, que se pode prescindir deles. Sem roupa, “eu era uma mulher igual a ela”, ou seja, quando tiro as vestimentas, volta-se para o corpo de mulher e a relação sexual dava-se com trocas de carícias, de prazeres por caminhos abertos.

Para Jack Halberstam (2008), a *butch* também pode retirar a vestimenta e utilizar um acessório como uma prótese⁸¹. Beatriz Preciado (2002, p. 57), no *Manifesto contra-sexual*, discute o dildo como uma tecnologia que causa dissonância entre o sexo e o gênero, percorrendo sobre as possibilidades do dildo e apresentando a Dildotectônica como a contra-ciência que estuda o seu uso. A autora pergunta: “*Debemos considerar el dildo como una parodia irônica o bien como la repetición grosera del pen?*”

Beatriz Preciado (2002, p. 64) não o considera como uma réplica do pênis e o seu uso, a reprodução da heterossexualidade. Ela inverte o olhar e destaca a ruptura que o dildo

⁸¹ Prótese conhecida na literatura norte-americana como dildo. Na linguagem êmica, a prótese ou dildo é chamada de brinquedos ou maranhão.

provoca na significação de poder atribuída ao pênis através do seu significante privilegiado, o falo. Para ela:

La invención del dildo supone el final del pene como origen de la diferencia sexual. Si el pene es a la sexualidad lo que dios es a la naturaleza, el dildo hace efectiva, en el dominio de la relación sexual, la muerte de dios anunciada por Nietzsche. En este sentido, el dildo puede considerarse como un acto reflexivo fundamental en la historia de la tecnología contra-sexual. (PRECIATO, 2002, p. 64).

A autora considera o dildo como uma ferramenta da paródia da heterossexualidade, em um sistema de significações arbitrárias, assim como as classificações de ativa e passiva. Nesse ponto, Beatriz Preciado (2002) referencia Gayle Rubin como uma das autoras que iniciou o estudo entre corpos, sexualidade e objetos sexuais.

Todavia, entre as interlocutoras, não encontrei referência ao uso de vibrador ou brinquedinhos, na linguagem êmica:

Outra coisa que eu não admito e sempre digo, companheiras comigo, quem quiser usar brinquedinhos como o de maranhão, não sei o quê, sempre eu disse isso, não venha com essa história, desculpa a expressão, se quiser [...] uma rola, vá pra uma original. Eu não gosto de brinquedinhos que seja [...] você lembra naquele dia que a mulher botando aquelas calcinhas, detestei aquilo. Eu não uso nunca.

A interlocutora se referia a uma apresentação de utensílios sexuais realizada no seminário de formação, durante a semana da visibilidade lésbica promovida pelo GAMI. Para a interlocutora, localizada na cultura nordestina, não existia possibilidade de associar o uso de prótese à mulher-macho, ao cara, não cabia o uso de utensílios sexuais.

Dentre as interlocutoras fitinhas que relataram suas práticas sexuais, várias disseram não gostar de ser ativa e preferir receber como passiva, mas não descartaram a possibilidade de ficar 'relativa', ou mesmo relataram uma situação em que inverteu as posições na cama. As jovens, iniciando a vida afetivo-sexual, cogitaram a possibilidade de mudança e de se tornar 'relativa': “Eu não vou dizer a você que eu não gosto, é porque... a primeira mulher que eu me envolvi de cama até agora foi ela [...] Então, nunca peguei uma menininha [risos] vamos dizer, por isso. No momento, deixa eu ficar como menininha mesmo”. Como já foi apontado acima, as performances se apresentam de acordo com o desejo e a interação com a outra mulher, podendo se estabelecer na gramática do desejo das duas.

Uma lésbica fitinha contou que se relacionou com uma lésbica masculina que “não deixava as mulheres botar, chupar o peito dela, nem colocar o dedinho ali”, e que com ela foi

diferente, causando surpresa para as duas. Para a fitinha, provocou o questionamento se não estaria 'virando bofe' por ter transposto as barreiras de bofe e fitinha na prática sexual:

Agora, eu te faço essa pergunta, como é que pode? A menina toda metida a menininho, aquele short, aquela pochete aqui [...] aí eu vou toda [...] num sei, eu só sei que eu fiz coisa que ela disse: 'como é que pode?', eu disse: 'que foi?'. Ela até brincou: 'todo tempo que eu *tou* aí na praça, eu nunca deixei nenhuma boy fazer isso, você chupou no meu peito, botou o dedinho e eu até gostei', eu disse: 'meu Deus, tou virando bofe?' (risos). Ela: 'num sei, mas o pior é que foi bom' [...] ai, ai, ai [...].

O depoimento aponta a instabilidade das práticas sexuais que pode sofrer variações mesmo para aquelas que afirmam a permanência. Nas muitas conversas e longas entrevistas com as interlocutoras, pude perceber as diferentes práticas sexuais vivenciadas pelo grupo estudado, desde o amplo leque de práticas exercitadas mutuamente àquelas específicas como o tribadismo ou fricção (HALBERSTAM, 2008) e o rechaço de algumas ao uso de dildos/brinquedos. Também encontrei bofes com características de *stone butch*, bofe de pedra, definidas por Jack Halberstam (2008, p. 51) como mulheres masculinas que não permitem ser tocadas sexualmente por suas companheiras e namoradas, ela entende que:

A butch de pedra "representa la discordância entre ser una mujer e sentirse a si misma como masculina creando una identidad sexual y un conjunto de practicas sexuales que se corresponden con esta incoherencia y se acomodan a ella (HALBERSTAM, 2008, p. 51).

Umas das interlocutoras referia "não se sentir bem, ficar agoniada" de uma namorada querer tocá-la. "[...] quando vem procurar eu fico agoniada, aí, esfria, eu esfrio. Mas, alisar eu deixo total, agora, ir pros finalmente, eu travo, já é de mim, eu travo [...]". Sobre sentir prazer, ela disse:

É [...] Cada um tem [...] existe pessoas que é ativa, mas num [...] na hora do *vamo* ver não goza no toque, goza de outro jeito, de outras formas, de outros meios. Tá entendendo? [...] se for só depender só do toque pra você chegar a 'G', tudo bem, mas não, existe outras formas, outras posições que você tem, e até melhor de que no toque. Tá entendendo?

A *butch* de pedra refere à falta de contato sexual direto ou imediato (masculinização da sexualidade), mas não significa que não sinta prazer. Jack Halberstam (2008) afirma que ser intocável não significa a ausência de desejo e de erotismo e prazer por parte da *butch*. Algumas referiram sentir prazer com o gozo da parceira fitinha.

Ela identifica graus de *butches* que são avaliados em termos de dureza ou de suavidade, daí a expressão *stone butch* (butch de pedra). Rita Laporte (1992, p. 211) define *butch* como:

A butch is simply a lesbian Who finds herself attracted to and complemented by a lesbian more feminine than she, whether this butch be very or only slightly more masculine than feminine. Fortunately for all of us, there are all kinds of us. No doubt, there are some women, confused and brainwashed by heterosexual sex roles, who think they want the butch chauvinist lesbian, the lesbian who outmales a male (LAPORTE, 1992, p. 211).

Em seu texto “Butch-femme question”, Rita Laporte (1992), visibiliza as facetas da relação entre bofe e fitinha e dos modos de atuar as suas expressões de gênero, apontando criticamente a reprodução do androcentrismo por lésbicas e entre lésbicas. Esse fato não se restringe a bofe, sendo passível de acontecer a reificação das normas pela fitinha. Este assunto não está esgotado e o tema se renova no debate atual. Judith Butler e Beatriz Preciado (2012), em entrevista com a Revista francesa *Têtu*, na mesma linha de reflexão, apontam:

Mucha gente se aprisiona a sí misma en todas esas categorías, butch, fem, lipstick, macho [...] ¿Para qué? Ellas siguen actuando sobre nosotros constantemente, pero la pregunta interesante sería ver cómo actuamos con ellas de una manera que no nos hiciéramos ni víctimas ni aprisionadas. Apuesto que Beatriz y yo hemos ofrecido un nuevo destino sexual a todas las feministas que desean una relación sexual con el macho dominante, pero que no soportan la subordinación social a los hombres. Lo importante es no dejar creer a los hombres que poseen plenamente la masculinidad. Pero si sigue siendo pertinente hablar de dominación masculina, lo que es problemático es cuando se piensa que la dominación es lo que caracteriza a la masculinidad. Un macho, en su estereotipo, es una persona que es incapaz de enfrentarse a su propia feminidad (BUTLER, 2012, *online*).

Assim, como disse Beatriz Preciado (2002), o estilo bofe fitinha tem significações arbitrárias, variações e protagonizam paródias em cena que subvertem a ordem e a repetem. Falando sobre bofes que se deixam tocar, outra interlocutora disse: “Tem muitos que chega mais bofe do que eu mesmo, que a menina diz: ‘Vixe, esse aí é ativo até a morte’. É nada, isso é uma rapariga na cama’. Rapariga é que se abre toda, desabrocha, igual uma flor, uma margarida”.

Sendo assim, melhor terminar com a pergunta de Judith Butler (2012): Por que se aprisionar, a si mesma, em uma categoria?

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante o processo da pesquisa, fui contagiada pelas incursões teóricas e passei por transformações epistemológicas e na vida. Fui tocada pela serendipidade, conceito que reflete sobre os acasos das descobertas, quando se encontra o que não se estava procurando. Para Bruna Lombardi (2007, p. 303), “Serendip⁸² é um estado na vida. Busca-se uma coisa e encontra-se outra. É a arte de estar aberto ao imprevisto, de se deixar lançar na aventura de compreender a beleza do desconhecido.” Na pesquisa, a serendipidade inspira a uma maneira mais livre de se relacionar com o conhecimento. Agora, tenho a lembrança de Bruna Lombardi, protagonizando Diadorim - mulher dentro de homem - personagem de Grande Sertão Veredas, de João Guimarães Rosa (2001).

Sapatos tem sexo? É o resultado de uma incursão etnográfica que se constituiu com a abertura de deixar que as perguntas de pesquisa emergissem do e para o campo. Quando o Veio me disse que queria entender porque tinha o estilo tão masculino e não se sentia homem, questão repetida em outros discursos, a pergunta tocou nos arquivos do conhecimento e circunscreveu o objeto de estudo.

Nesse estudo, a intersecção de gênero e sexualidade é mediada pela identidade de gênero, que chamei de expressões identitárias de gênero para expressar as variações e instabilidades que permeiam a construção identitária. O Veio traduziu bem a questão quando falou da imbricação de categorias na sua experiência, em que ela sente atração por mulheres, se identifica como lésbica e se sente masculina; masculina em corpo de mulher.

Ao longo do trabalho de tese, busquei dar rostidade, no tecido textual, as experiências de sujeitos que reúnem lugares de subalternidade e que protagonizaram o estudo através das palavras, dos gestos, das vestimentas, dos sentidos e cores que lhes dão às suas vidas nas suas narrativas. Fatos observados e narrados, grafias costuradas, cores pinceladas em uma escrita que busca trazer os dados no decorrer do texto. Há uma gama rica de dados que não estão apresentados de forma direta na tese, ou seja, por meio da transcrição dos depoimentos das entrevistas. Os mesmos foram utilizados na apresentação do campo da pesquisa, na discussão metodológica e na composição e entrelaçamento das histórias, vivências e experiências.

A análise buscou dialogar com os marcadores de idade, classe social, raça e regionalidade para compreender a forma como mulheres lésbicas configuraram suas

⁸² A palavra Serendip se origina no conto de fadas. As três princesas de Serendip de origem árabe, dá o nome da ilha de Sri Lanka, no Ceilão [...]no Ocidente, vem da palavra *serendipity*, criada pelo escritor Horace Walpole.

expressões identitárias de gênero em relação à identidade sexual, às práticas sexuais e aos desejos, que significados atribuíram as suas experiências e quais códigos compartilharam.

A teoria feminista foi utilizada para compreensão do campo, considerando o diálogo com a categoria da heteronormatividade, como fundamental para o estudo, e a interlocução com a Teoria Queer. Insisto na necessidade de se desenvolver mais estudos sobre as identidades de gênero e identidades sexuais com recorte empírico de mulheres lésbicas e bissexuais, aprofundando a discussão com diferentes marcadores sociais e trazendo o debate sobre os desafios metodológicos.

A dificuldade de identificar lésbicas, sobretudo masculinas, que quisessem participar de pesquisas, apontadas por alguns estudos (CORDEIRO, 2005) também foi vivenciada na primeira parte do campo, descrito no capítulo 3, felizmente superada, com a identificação do GAMI como interlocutor. Diana Cordeiro⁸³ (2005) apontou dificuldade de encontrar lésbicas masculinas na sua pesquisa ao que ela atribuiu às consequências do rechaço social dirigido às lésbicas masculinas, inclusive, oriundo da comunidade lésbica e do meio feminista.

O fato é que me deparei com um campo muito rico de questões, que possibilitou o dialogo articulado com as teorias. As questões trazidas pelo Veio, sobre a sua experiência e de outras, eram tão conectadas com a noção de performance para a construção da masculinidade em mulheres e com os debates sobre identidade de gênero que em muitos momentos me levavam de imediato à conexão teórica com autoras como Judith Butler (2008), Jack Halberstam (2008) e Gayle Rubin (1992). Foi possível fazer conexões teóricas que traziam o desafio de pensar as particularidades do campo e dos marcadores sociais presentes naquele contexto.

As narrativas traduzem experiências de lésbicas da Zona Norte de Natal que participavam das atividades do GAMI ou foram contactadas através da organização. A pesquisa não incluiu o estudo da organização e de suas estratégias, todavia os resultados da pesquisa reforçaram a importância social dessa organização e a eficácia de suas ações e metodologia. A influência do GAMI é um fator a ser destacado pela sua presença no corpo discursivo, conferindo um tipo de reflexividade na fala das interlocutoras.

Essa influência no comportamento das interlocutoras pode ser identificada na fala de Coral, uma bofe com mais de 60 anos, que descreve as mudanças que ela auto-identificou na forma de se relacionar com as suas companheiras a partir da sua convivência com o GAMI. A

⁸³ A autora desenvolveu uma pesquisa sobre “*roles sexuales em las parejas lesbianas*”, com intuito de provocar o debate no meio feminista, colocando em pauta questões da sexualidade, do prazer e dos relacionamentos entre lésbicas para dirimir o preconceito dirigido a lésbicas masculinas.

figura do “cara”, da música cantada por Roberto Carlos – *O herói esperado por toda mulher/por você ele encara o perigo [...] eu sou o cara certo pra você* -, foi utilizada para denotar a mudança de se comportar como o cara da relação e passar a ter uma relação mais igualitária de companheirismo. O fato de ser mais velha lhe permitiu observar seus comportamentos e performance de gênero em perspectiva, analisando as mudanças que ocorreram e as permanências.

Em outro momento, quando Coral fala da “conversa com o outro eu na frente do espelho”, remete ao diálogo interno sobre identidade de gênero que a ocupa a partir do contato com o GAMI. O contato dela com lésbicas mais jovens e engajadas no movimento social ampliou a interlocução que mantinha com a sua turma da velha guarda, fazendo refletir sobre sua performance. Fazer as sobrancelhas foi uma das mudanças que apareceu como resultado de uma negociação interna entre responder ao seu estilo, que não pode chegar muito perto do feminino, e minimizar as abjeções, representando também a subversão aos códigos da antiga turma.

As mais jovens se referem ao GAMI como um espaço importante de convivência e aprendizagem sem associar mudanças na expressão identitária de gênero a inserção no grupo. As jovens destacam a oportunidade de participar, atuar no futebol, em torneios, se inserir em atividades e projetos. Rosa Choque disse: “É muito bom o projeto do Gami, eu gosto muito!”.

Para ambas as gerações, houve o registro da colaboração do GAMI para soltar a expressão verbal, a fala contida dessas mulheres. Roxo, uma jovem de 21 anos, disse: “Eu lembro que eu comecei a frequentar as festas do GAMI, mas eu entrava calada, saía muda”. Amarelo Ouro, negra com 42 anos, também relatou a dificuldade que tinha de se expressar, adquirida na relação com a sua família, que a tratava como doente por causa da lesbianidade. O silenciamento expresso na dificuldade de se expressar é uma das marcas da regulação sofrida, demonstrando a abjeção que envolve o tema.

Outro aspecto colocado por jovens, adultas e idosas foi a auto nomeação como lésbicas a partir da inserção no GAMI, acrescentando essa denominação ao repertório de entendida, do sistema e sapatão. Mais que isso, o GAMI pareceu fortalecer a auto-afirmação como lésbica, representativo na fala de Roxo: “Eu só ia, sentava, não ia nem com minha namorada, ela ia na frente e eu ficava em outra mesa, pra já não dá o que falar”. O GAMI como um espaço que atua para o empoderamento das mulheres, colaborando para a saída do armário.

Sobre o GAMI, destaca-se a combinação entre uma metodologia que é atrativa para o público, com diferentes possibilidades de inserção na organização, e a garantia de um espaço

de sociabilidade, o que confere dinamismo a organização. A organização reúne signos positivos para as interlocutoras, no apoio à subversão da heteronormatividade e no fortalecimento da sua auto-estima como mulheres lésbicas e negras. Foi nesse contexto de fala, que as interlocutoras demonstraram a desenvoltura da autoafirmação.

Para as interlocutoras lésbicas da Zona Norte de Natal, pode-se dizer que não há razão para discordar que a materialidade do corpo de mulher abrigue configurações do masculino e do feminino em variações particulares, sem que haja desejo de alteração do sexo, com a oscilação da forma como performatizam a identidade de gênero. O estilo bofe é produzido em representações cotidianas através de ferramentas ou tecnologias de gênero que envolvem corpo, vestuário, sapatos, cabelo, trejeitos, que as interlocutoras chamam de estilo, estilos corporais mediados pela vestimenta. Adotei a concepção de que a masculinidade pode habitar corpos de mulheres, sejam lésbicas ou não (HALBERSTAM, 2008).

Uma masculinidade presente também no par bofe-fitinha, trazendo os (mal de) arquivos de uma experiência que interroga os processos de constituição da feminilidade obrigatória para as mulheres, como os questionamentos da família de Amarelo Ouro na sua juventude, dos amigos do pai de Castanho e a expulsão de Coral de casa pelo seu pai.

Foi muito comum que os signos da masculinidade tenham aparecido em arquivos da infância de lésbicas masculinas na atualidade, sendo acrescidos de signos produzidos nas fases seguintes da vida, ganhando densidade na repetição. Arquivos que se constituíram por lacunas, descontinuidades e os apagamentos que o alimentariam, perpassando pelo esquecimento sintomático. Mas, os arquivos resistiram porque foram cultivados, preservados, repetidos e atualizados, como afirmou Joel Birman (2008), a repetição do ato arquivante implica a perspectiva de futuro e a abertura para o vir-a-ser.

As experiências das interlocutoras demonstraram que amar, viver e se relacionar sexualmente com outra mulher configura-se como transgressão, ao deslocar a relação obrigatória entre sexo, gênero e desejo sexual, sobretudo, quando essa expressão da sexualidade acontece em mulheres masculinas, aquelas que produziram uma expressão de gênero masculina. Ao longo de suas vidas, as interlocutoras se depararam com instrumentos de normalização de regimes de poder, apontando, com o dedo em riste, que a lesbinidade e o estilo bofe são “anormalidades, ilegítimos”.

A fala das interlocutoras revelou o insistente olhar dos outros sobre a masculinidade e a constante interpelação sobre esta identidade de gênero, trazendo o incômodo de serem vistas, pelos outros, como estranha ou no lugar de indefinição (confusão) de gênero. Agora, fico a imaginar a expressão de estranhamento com as bofes de cuecas que pousavam para uma

foto na praia, na face da senhora banhista, flagrada pelo clique da máquina fotográfica de uma delas da turma⁸⁴.

Como disse Jack Halberstam (2008), é a combinação de um corpo de mulher com uma conduta masculina, que pode variar entre os graus de feminilidade e masculinidade. Foi possível identificar a diferença na forma que as interlocutoras produziram a masculinidade no estilo bofe, apresentando variações entre elas no uso de signos masculinos e da interface com aqueles femininos. Quanto mais “aos extremos” for a masculinidade no corpo de mulher mais estranhamento arrebatava dos olhares que a circundam e receberá os efeitos disso em marcas de abjeção. Não quero dizer com isso que as fitinhas estão protegidas dos efeitos da abjeção, todavia, certamente a vivenciam de forma diferenciada.

No grupo estudado, a produção da masculinidade foi influenciada pelo contexto regional (região Nordeste), que tem uma produção discursiva sobre a identidade regional colada ao gênero, notadamente, o masculino. Um desafio de olhar o campo com uma categoria que, em sua constituição, trouxe as marcas do androcentrismo e da heteronormatividade do movimento regionalista e que subsumiu a identidade étnica racial da população. Todavia, no encontro da bofe com a nordestinidade, a mulher macho adquire um sentido, atribuído a coragem, a força e ao destemor de mulheres e homens que convivem com a seca do sertão, enraizando práticas em normas de gênero hegemônicas. Entretanto, a simples existência de uma mulher macho lésbica desestabiliza o chão onde se enraizou.

O aspecto geracional foi considerado como um marcador social importante para essa pesquisa, considerando que existe um espaço de 40 anos entre algumas interlocutoras. A raça se destaca na presença majoritária de mulheres negras, com a afirmação da negritude como pertencimento racial. Todavia, o marcador de raça precisa ser aprofundado em estudos sobre a masculinidade em mulheres lésbicas.

Não busquei identificar se teria algum marcador que emergiria com força predominante na condição de mulher masculina, lésbica, negra, de camada de baixa renda e nordestina. Busquei alternar as predominâncias de posicionalidades a partir de cada experiência e pude perceber que os marcadores se destacam alternadamente ou em conjunto, a depender da situação e do momento da vida da interlocutora e do olhar da pesquisadora.

Durante todo o campo, estive atenta para uma pergunta que, insistentemente, ronda os estudos sobre transexualidade, travestilidade, homossexualidades e lésbicas masculinas a respeito da reprodução de convenções sociais que instituem padrões hegemônicos alimentados no androcentrismo e na heteronormatividade ou sobre o quão subversivas ou

⁸⁴ Esse fato foi relatado no capítulo 4, item 4.6, na página 142.

estabilizadoras da norma têm sido as plurais e difusas performances de gênero, sobretudo o comportamento de transexuais, travestis, bofes e outras identidades *queers*.

Ao expressar masculinidade, as bofes da pesquisa, subvertem a concepção de “mulher de verdade”, feminina, quando se apropriam daquilo que é considerado como genuíno aos homens. Elas contestam o lugar e a autoridade da expressão da masculinidade nos homens, sinalizando para as fissuras que essa masculinidade provoca nas identidades de gênero hegemônicas performatizadas por mulheres.

Entendi a necessidade de abandonar um falso dilema entre reproduzir ou subverter e mergulhar nas diferentes facetas encontradas no *corpus* discursivo da pesquisa, que apontam para a pluralidade, pois que subversão e reprodução foram encontradas nas experiências individuais e do grupo estudado. Sobre a insistente questão a respeito da transgressão, veio a pergunta: Por que atribuir aos sujeitos que já vivenciam cotidianamente o ônus do desvio da norma, a garantia da subversão linear da heteronormatividade? Penso que cabe desobrigar as lésbicas masculinas da responsabilidade de transgredir a norma e guiar a transformação do mundo, em que todas e todos vivem, pelo fato de vivenciarem variações de gênero transgressoras das normas.

Pela evidência da pluralidade de expressões de masculinidades entre as interlocutoras, não existe o compromisso de visibilizar uma conduta uniformizada com as práticas nem a unidade da masculinidade nas mulheres. Uma vez que as *performances* constituem paródias de gênero que favorecem o surgimento de novos significados enunciativos, assim como a reificação das normas e convenções sociais, as experiências foram permeadas por contestações, fragmentações, desestabilizações, subversões e reiteraões da essencialização e dos binarismos.

As diferentes *performances* masculinas em lésbicas, no grupo estudado, não deixaram dúvidas sobre fissuras nas identidades de gênero, geralmente, compreendidas de forma fixa. Busquei a desconstrução das identidades fixas para entender como as identidades são instáveis e construídas a partir de performances de masculinidade e feminilidade que habitam os diferentes corpos em suas trajetórias de vida.

Atentando para as políticas das identidades (HALL 2006; SILVA, 2012; LOURO, 2004) instituídas no campo da produção de dispositivos institucionais - governamentais, jurídicos, científicos - trilhei caminhos que provocaram fissuras na naturalização entre sexo-gênero e na universalização do sujeito mulher, atrelado ao feminino. Trabalhei com a noção de expressões de gênero ou expressões identitárias de gênero que resultam das *performances* constituídas em processos de representações cotidianas. Como afirmou Cecília Sardenberg

(2000, p. 7) “a corporificação das identidades de gênero dá-se, em grande parte, através de práticas de auto-produção”.

Esses aportes buscaram instituir um campo de significados que aportasse a compreensão das identidades não fixas e afastasse concepções que engessassem sujeitos no aprisionamento identitário, fixando práticas e nomeações para mulheres lésbicas. Ao mesmo tempo, recusei o silenciamento e a invisibilidade de lésbicas, bofes, negras e pobres, entendendo que as nomeações identitárias e a promoção da visibilidade do sujeito se fizeram importantes no contexto de subalternidades, além do fato delas se auto-identificarem como lésbicas, bofes, sapatões ou entendidas. Como disse Judith Butler (2012), temer o risco da invocação de uma identidade não significa desconhecer os riscos da homofobia e a negação da automeação pela homofobia internalizada.

Os resultados do estudo reforçaram a necessidade da explosão dos binarismos de gênero e da pluralização do sujeito mulher, compreendendo que as diferenças desestabilizam as certezas que nortearam algumas práticas e discursos no feminismo. Apontaram também para a necessidade de estudos, com enfoque feminista, que problematizem as categorias feminino e masculino, na composição das identidades de gênero, imbricadas com a sexualidade e as identidades sexuais.

Importante focar nas diversas experiências das interlocutoras, apresentadas nesse texto, que expressam o modo como as mulheres vão construindo suas identidades por meio de performances de gênero através do tempo, em espaços de sociabilidade e desejo. Transitam no espaço de invisibilidade e de abjeção, entrando e saindo do armário, fazendo negociações e rompendo com regras e preconceitos.

Percebi que diante de tantas adversidades, estratégias de defesa e sobrevivência foram acionadas, como o enfrentamento direto, silêncios, malemolência, diálogos, negociações, formas de existência e confrontos. A resistência apareceu na capacidade de negociar e encontrar formas de existência sem perder o afeto, a companhia e a convivência com pessoas da família, do trabalho e os amigos,. Essas estratégias de resistência emergiram nas brincadeiras, nos casos narrados, engraçados e tristes, nos silêncios prolongados, na cumplicidade da turma, na saída de casa, na busca do primeiro emprego, nos amores escondidos. Percebem-se margens de negociação entre as interlocutoras que foram respeitadas e acolhidas pelo GAMI.

REFERÊNCIAS

- AGUIÃO, Silvia. “Sapatão não! Eu sou mulher de sapatão!” Homossexualidades femininas em um espaço de lazer do subúrbio carioca. **Gênero**, Niterói, v. 9, n. 1, p. 293-310, 2008. Disponível em: <<http://www.revistagenero.uff.br/index.php/revistagenero/article/view/106>>. Acesso em: 07 nov. 2013.
- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz. **Nordestino, uma invenção do falo**: uma história do gênero masculino (Nordeste, 1920-1940). Maceió: Catavento, 2003.
- ADELMAN, Miriam. Mulheres atletas: re-significações da corporalidade feminina. **Rev. Estud. Fem.** [online], v. 11, n. 2, p. 445-465, 2003.
- ALMEIDA, Gláucia; HEILBORN, Maria Luiza. Não somos mulheres gays: identidade lésbica na visão de ativistas brasileiras. **Gênero**, Niterói, v. 9, n. 1, p. 225-249, jul./dez. 2008.
- ALVES, Andrea Morais. Envelhecimento, trajetórias e homossexualidades femininas. In: **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre: UFRS, ano 16, n. 34, , jul./dez. 2010 p. 213-233
- ANDAZHI, Federico. **O Anatomista**. Porto Alegre: L&PM. 2008.
- ANGROSINO, Michael. Etnografia e observação participante. In: _____ (Org.). **Etnografia e observação participante**. Porto Alegre: Artmed, 2009. p. 15-34.
- ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands / La Frontera**: the new mestiza. San Francisco: Aunt Lute Books, 1988.
- _____. **Interviews**. Ed. AnaLouise Keating. New York: Routledge, 2000.
- ARAÚJO, Josélia Carvalho de. **Outra leitura do “outro lado”**: o espaço da zona norte em questão. 2004. 267 f. Dissertação (Mestrado em Geografia)– Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2004.
- BARBADILLO, Gracia Trujillo. **Deseo y resistència**: treinta años de movilización lesbiana en el estado español (1977- 2007). Madrid: Egales, 2008.
- BARBOSA, Regina, M.; FACHINI, R. **Saúde das mulheres lésbicas**: promoção da equidade e da integralidade. Belo Horizonte: Rede Nacional Feminista de Saúde, Direitos Sexuais e Direitos Reprodutivos, 2006.
- BARTZ, Cátia Raquel Felden *et al.* Análise da performance econômica e financeira da empresa Coteminas (Companhia de Tecidos Norte de Minas). In: JORNADA DE PESQUISA ECONÔMICA – JOPEC, 2., 2011, Horizontina. **Anais eletrônicos...** Horizontina, RS:FAHOR, 2011. Disponível em: <http://www.fahor.com.br/publicacoes/jopec/2011/Artigos/Analise_da_Performance_Economica_e_Financeira_da_Empresa_Coteminas.pdf>. Acesso em: 27 out. 2013.
- BENEDETTI, Marcos Renato. **Toda feita**: o corpo e o gênero das travestis. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

BENTO, Berenice Alves de Melo. **A (re)invenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual.** Rio de Janeiro: Garamond/Clan, 2006.

_____. Da transexualidade oficial às transexualidades. In: PISTCITELLI, A; GREGORI, M. F.; CARRARA, S. (Orgs.). **Sexualidades e saberes: convenções e fronteiras.** Rio de Janeiro: Garamond, 2004. p. 143-172.

_____. Transexuais, corpos e próteses. **Labrys: estudos feministas**, n. 4, ago./dez. 2003.

BENTO, Berenice Alves de Melo; PELUCIO, Larissa. Despatologização do gênero: a politização das identidades abjetas. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 20, n. 2, p. 123-155, maio/ago. 2012.

BEZERRA, Daniela Machado. **Prostitutas entendidas: um estudo sobre profissionais do sexo lésbicas.** Rio de Janeiro: Luminária, 2012.

BIRMAN, Joel. Arquivo e mal de arquivo: uma leitura de Derrida sobre Freud. **Natureza Humana**, v. 10, n. 1, p. 105-128, 2008. Disponível em: <<http://philpapers.org/rec/BIRAEM>>. Acesso em: 27 out. 2013.

BONETTI, Alinne. Intrusas bem-vindas: um olhar sobre os cruzamentos entre gênero, relações de poder e sensibilidades na pesquisa etnográfica. In: PILLAR, P; SCHWABE, E. (Orgs.). **Política e cotidiano: estudos antropológicos sobre gênero, família e sexualidade.** Blumenau: Nova Letra, 2006. p. 17-46.

BORDO, Susan. A feminista como o outro. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 10-29, 2000.

BRAH, Avtar. "Diferença, diversidade, diferenciação". **Cadernos Pagu: Núcleo de Estudos de Gênero da Unicamp**, n. 26, p. 331-376. 2006.

BRANDÃO, Ana Maria. Da sodomita à lésbica: o gênero nas representações do homoerotismo feminino. **Análise Social**, Lisboa: Instituto de Ciências Sociais, v. 45, n. 195, 2010.

_____. Sexualidades e identidades: reflexões em torno de algumas questões de carácter epistemológico. In: CONGRESSO PORTUGUÊS DE SOCIOLOGIA, 4., 2000. **Anais eletrônicos...** Associação Portuguesa de Sociologia, 2000. Disponível em: <http://www.aps.pt/cms/docs_prv/docs/DPR462e05b549406_1.PDF>. Acesso em: 27 out. 2013.

BUTLER, Judith. **Cuerpos que importan: sobre los limites materiales y discursivos del sexo.** 5. ed. Buenos Aires: Paidós, 2010.

_____. Imitation and gender insubordination. In: FUSS, Diana (Ed.). **Inside/out: lesbian theories, gay theories.** New York: Routledge, 1990.

_____. **Judith Butler y Beatriz Preciado en entrevista con la Revista Têtu.** mar. 2012. Disponível em: <<http://artilleriainmanente.blogspot.com.br/2012/03/judith-butler-y-beatriz-preciado-en.html>>. Acesso em: 27 out. 2013.

_____. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

CANO, Gabriela. Amélio Robles, andar de velho soldado: fotografia e masculinidade na revolução mexicana. **Cadernos Pagu**, n. 22, 2004.

CARDOSO, Ruth C. L. **Aventura Antropológica**. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1997.

CARNEIRO, Sueli. **Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero**. 2003. Disponível em: <<http://www.unifem.org.br/sites/700/710/00000690.pdf>>. Acesso em: 27 out. 2013.

CARRARA, Sérgio (Org.). **Sexualidade e fronteiras: convenções e saberes**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

CARRARA, Sérgio *et al.* **Política, direitos, violência e homossexualidade: pesquisa 9ª parada do orgulho GLBT**. Rio de Janeiro: CEPESC, 2006.

CAVADINHA, Maria Eduarda. **Duas mães? mulheres lésbicas e maternidade**. 2012. 218 f. Tese (Doutorado em Saúde Pública)- Faculdade de Medicina, Universidade de São Paulo. 2012.

CAVIGNAC, Julie. A etnicidade encoberta: 'Índios' e 'Negros' no Rio Grande do Norte. **Mneme**, v. 5, n. 8, maio/jul. 2003. Disponível em: <<http://ufrn.emnuvens.com.br/mneme/article/view/167>>. Acesso em: 30 out. 2013.

CIDREIRA, Renata Pitombo. A moda nos anos 60/70 (comportamento, aparência e estilo). **Revista do Centro de Artes, Humanidades e Letras**, v. 2, n. 1, p. 35-44, 2008.

CLARKE, Cherly. Lesbianism: an act of resistance. In: MORAGA, Cherríe; ANZALDÚA, Gloria (Eds.). **This brigitte called my back – writings by radical women of color**. Watertown, Mass: Persephone Press, 1981.

COLLING, Leandro. Aquenda a metodologia! Uma proposta a partir da análise de avental todo sujo de ovo. **Bagoas: estudos gays – gêneros e sexualidades**, Natal, n. 2, p. 153-170, 2008.

COLLINS, Patricia Hill. Learning from the outsider within: the sociological significance of Black feminist thought. **Social Problems**, v. 33, p. 14-32, 1986. Disponível em: <http://www.clas.ufl.edu/users/marilynm/Theorizing_Black_America_Syllabus_files/Learning_from_the_Outsider_Within.pdf>. Acesso em: 04 out.2013.

CONNELL, Robert; MESSERSCHMIDT, James. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. **Estudos Feministas**, v. 21, n. 1, p. 241-242, 2013.

CORDEIRO, Diana. **Acoples subvertidos: roles sexuales em las parejas de lesbianas**. México: Editora fem-e-libros, 2005.

CORRÊA, Mariza. Não se nasce homem. In: ENCONTRO “MASCULINIDADES/FEMINILIDADES”, 2004, Lisboa. **Anais eletrônicos...** Lisboa:

Encontros da Arrábida, 2004. Disponível em:
<<http://stoa.usp.br/heloisabuarque/files/3408/19074/n%C3%A3o+se+nasce+homem.pdf>>.
Acesso em: 12 jan. 2014.

COUTINHO, Laerte. As ideias, a família e os amigos novos e antigos do cartunista que se travestiu. **Revista Piauí**, ano 7, n. 79, abr. p. 16–26, 2013.

CURIEL, Ochy. **La nación heterosexual**. 2004. Disponível em:
<<http://brechalesbica.wordpress.com/la-nacion-heterosexual/>>. Acesso em: 02 out. 2013.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva/EDUSP, 1973.

_____. **Mal de arquivo: uma impressão freudiana**. Rio de Janeiro. Relume Dulará, 2001.

_____. **Margens da filosofia**. Campinas. Papiro, 1991.

DOUGLAS, Márcia; DOUGLAS, Lisa. **Eu também quero: guia sexual da mulher inteligente**. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 1988.

DUARTE, Luís Fernando Dias. **Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986.

_____. A sexualidade nas ciências sociais: leitura crítica das convenções. In: PISCITELLI, Adriana; GREGORI, Maria Filomena; CARRARA, Sérgio. **Sexualidades e saberes, convenções e fronteiras**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004. p. 39-81.

ENGELS, Magali. Psiquiatria e feminilidade. In: DEL PRIORI, M. **A história das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1997.

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

FARGANIS, S. O feminismo e a reconstrução da ciência social. In: ALISON, M. J.; BORDO, S. (Orgs.). **Gênero, corpo, conhecimento**. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 1997. p. 224-240.

FEIXA, Carles; LECCARDI, Carmem. O conceito de geração nas teorias sobre juventude. **Soc. estado.**, v. 25, n. 2, p. 185-204, 2010.

FERNANDES, Gilberto Oliveira. **Setor informal da economia dinâmica dos territórios nas praias da cidade do Nata/RN**. 2008. 167 f. Dissertação (Mestrado em Geografia)- Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2008.

FERNANDES, M. Imprensa anarquista e sexualidade. In: GREEN, James Naylor; MALUF, Sônia Weidner (Org.). **Cadernos AEL: homossexualidade, sociedade, movimentos e luta**. Campinas: Unicamp/IFCH/AEL, 2003.

FERREIRA FILHO, Alberto Heráclito. Desafrikanizar as ruas: elites letradas, mulheres pobres e cultura popular em Salvador (1890-1937). **Afro-Asia**, n. 21, p. 239-256, 1999.

FIGARI, Carlos Eduardo, DIAZ-BENITEZ, M. Elvira. Sexualidades que importam entre a perversão e a dissidência. In: DIAZ-BENITEZ, M. Elvira; FIGARI, C. Eduardo (Orgs). **Prazeres dissidentes**. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

FIRESTONE, Shulamith. **The dialectic of sex: the case for feminist revolution**. New York: William Morrow and Company, 1970.

FLEISCHER, Soraya; BONETTI, Alinne. Etnografia arriscada: dos limites entre vicissitudes e “riscos” no fazer etnográfico contemporâneo. **Teoria de Pesquisa: Revista de Ciência Política**, v. 19, n. 1, p. 7-17, 2010. Disponível em: <<http://www.teoriaepesquisa.ufscar.br/index.php/tp/article/view/205/165>>. Acesso em 12 out. 2013.

FLORES, Valeria. Masculinidades de ninãs: entre “mal de archivo” y archivo del mal. In: TRON, Fabi; FLORES, Valeria. **Chonguitas: masculinidades de ninãs**. Editora Neuquén: Mondoga Dark. 2013. p. 180-194.

FONSECA, Cláudia. **Família, fofoca e honra: etnografia das relações de gênero e violência em grupos populares**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **História da sexualidade: a vontade de saber**. São Paulo; Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

_____. O sujeito e o poder. In: RABINOW, P.; DREYFUS, H. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-249.

_____. O sujeito e o poder. In: RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1985. p. 231-249.

FRANZINI, Fábio. "Futebol é 'coisa para macho'? Pequeno esboço para uma história das mulheres no país do futebol". **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 25, n. 50, 2005.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande e senzala**. 41. Ed. Rio de Janeiro: Record, 2000.

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

FRY, P.; MACRAE, E. **O que é homossexualidade**. São Paulo: Brasiliense, 1981. (Coleção Primeiros Passos, 81).

FURTADO, Edna Maria. **A “onda” do turismo na cidade do sol: a reconfiguração urbana de Natal**. 2005. 301 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais)– Centro de Ciência Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2005.

GEERTZ, Clifford. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis: Vozes, 1997.

GIACOMINI, S. M. Mulatas profissionais: raça, gênero e ocupação. **Revista Estudos Feminista**, Santa Catarina: UFSC, v. 14, n. 1, 2006.

GILLIAM, Angela; GILLIAM, Onik'A. Negociando a subjetividade de mulata no Brasil. **Estudos Feministas**, v. 3, n. 2, p. 525-543, jul./dez. 1995.

GLOBO, O. Mulheres homossexuais sofrem estupro na África do Sul. **Jornal o Globo**, Rio de Janeiro, 12 dez. 2009. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/mundo/mulheres-homossexuais-sofrem-estupro-corretivo-na-africa-do-sul-3184697#ixzz2DAUM3dng>>. Acesso em: 15 nov. 2012.

GOELLNER, Silvana Vilodre. Mulheres e futebol no Brasil: entre sombras e visibilidades. **Rev. bras. Educ. Fís. Esp.**, São Paulo, v. 19, n. 2, p. 143-51, abr./jun. 2005.

GOMES, Rita de Cássia da Conceição; SILVA, Valdenildo Pedro da. Turismo, inovação e crescimento econômico local. **Scripta Nova: Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales**, Barcelona, v. 56, n. 69, ago. 2000. Disponível em: Acesso em: <<http://www.ub.edu/geocrit/sn-69-56.htm>>. Acesso em: 28 out. 2013.

GOMIDE, Silvia. Formação da identidade lésbica: do silêncio ao queer. In: GROSSI, Miriam; UZIEL, Anna P.; MELLO, Luiz. (Orgs.). **Conjugalidades, parentalidades e identidades lésbicas, gays e travestis**. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

GONÇALVES, Eliane; PINTO, Joana Plaza. Reflexões e problemas da "transmissão" intergeracional no feminismo brasileiro. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 36, p. 25-46, jan./jun. 2011.

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

GUEDES, Simoni Lahud. **O Brasil no campo de futebol: estudos antropológicos sobre os significados do futebol brasileiro**. Niterói: EDUFF, 1998.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Como trabalhar com "raça" em sociologia. **Educação e Pesquisa**, v. 29, n. 1, p. 93-107, jan./jun. 2003.

_____. **Racismo e anti-racismo no Brasil**. São Paulo: Editora 34, 1999.

HAGUETTE, Teresa Maria Frota. **Metodologias qualitativas na sociologia**. Petrópolis: Vozes, 1987.

HALBERSTAM, Judith. **Masculinidad feminina**. Durham: Duke University Press, 2008.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

_____. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

HALPERINI, D. **San Foucault: para uma hagiografia gay**. Buenos Aires: Ediciones Literales, 2007.

HARAWAY, Donna. Gênero para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. Campinas: **Cadernos Pagu**, v. 22, p.201-246, 2004.

_____. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, v. 5, p. 7-42, 1995.

_____. **Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature**. New York: Routledge, 1991.

_____. Um manifesto para os cyborgs: ciência, tecnologia e feminismo socialista na década de 80. In: HOLANDA, H. B. (Org.). **Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 243-287.

HARDING, Sandra. Del problema de la mujer em la ciência al problema de la ciência em el feminismo. In: **Ciencia y Feminismo**. Madrid: Ediciones Morata, S. L., 1996a. p. 15-27.

_____. Rethinking standpoint epistemology: what is strong objectivity? In: KELLER, E. F.; LONGINO, H. E. (Eds.) **Feminism and science**. Oxford: Oxford University Press, 1996b. p. 235-248.

HARTSOCK, N. The feminist standpoint: developing the ground for a specifically feminist historical materialism. In: HARDING, S. (Ed.). **Feminism and methodology**. Indiana Open University Press, 1987. p. 157-180.

HEILBORN, M. L. **Dois é par: gênero e identidade sexual em contexto igualitário**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

HEYWOOD, Leslie; DWORKIN, Shari. **Built to win: the female athlete as cultural icon**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.

HOLLANDER, J. A. Resisting vulnerability: the social reconstruction of gender in interaction. **Social Problems**, v. 49, n. 4, p. 474-496, 2002.

HOOKS, Bell. Intelectuais negras. **Revista de Estudos Feministas: Dossiê Mulheres Negras**. Rio de Janeiro: IFCS/ UFRJ, v. 3, n. 2, p. 464-478, 1995.

IBGE. **Censo demográfico 2010**. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2010.

_____. **IBGE**: com taxa de fecundidade baixa, Brasil tende a ser tornar país de idosos. 2012. Disponível em: <<http://memoria.ebc.com.br/agenciabrasil/noticia/2012-10-17/ibge-com-taxa-de-fecundidade-baixa-brasil-tende-ser-tornar-pais-de-idosos>>. Acesso em: 27 out. 2013.

_____. **Pesquisa nacional por amostra de domicílios**. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2009.

INFORME sobre políticas e movimentos negros Rio Grande do Norte. Natal: CEAFFRO, 2009. Disponível em: <http://www.ceafro.ufba.br/web/arquivos/publicacoes/Informe_Rio_Grande_do_Norte.pdf>. Acesso em: 30 out. 2013.

JAGGAR, A. M. Amor e conhecimento: a emoção na epistemologia. In: ALISON, M. J; BORDO, S. (Orgs.). **Gênero, corpo, conhecimento**. Rio de Janeiro: Record/Rosa dos Tempos, 1997. p. 157-185.

JUNQUEIRA, Rogério Diniz. Homofobia: limite e possibilidades de um conceito em meio a disputas. **Revista Bagoas**, v. 1, n. 1, jul./dez. 2007.

KELLER, Evelyn Fox. Feminism and science. In: KELLER, Evelyn Fox; LONGINO, Hellen E. (Eds.). **Feminism and science**. Oxford: Oxford University Press, 1996. p. 206-242.

KNOX, Emily. Conceptualizing tomboy. In: ANNUAL MEETING OF THE AMERICAN SOCIOLOGICAL ASSOCIATION, New York, 2013. **Proceedings...** New York, NY, aug. 2013.

KRAINTZKI, Eva. A figura da “invertida” congênita em the well of loneliness (1928), de radclyffe hall e as origens da lésbica “máscula”. **LES Online**, v. 5, n. 1, p. 12-19, 2013.

Disponível em:

<<http://lespt.org/lesonline/index.php?journal=lo&page=article&op=viewFile&path%5B%5D=68&path%5B%5D=62>>. Acesso em: 10 jan. 2014.

LACOMBE, Andrea. **Ler [se] nas entrelinhas**: sociabilidades e subjetividades entendidas, lésbicas e afins. 2010. Doutorado (Tese em Antropologia Social)- Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

_____. **Pra homem já tô eu**: masculinidades e socialização lésbica em um bar no centro do Rio de Janeiro. 2005. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)- Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

_____. Tu é ruim de transa: ou como etnografar contextos de sedução lésbicas em duas boates GLBT do subúrbio do Rio de Janeiro. In: DIAZ-BENITEZ, M. Elvira; FIGARA, Carlos Eduardo. **Prazeres dissidentes**. Rio de Janeiro: Garamond, 2009. p. 373-392.

LAHIRI, Madhumita. Crimes e correções: queimadores de noiva, estupradores corretivos e outro preto misóginos. **Feminist Africa**, n. 15, p. 121-134, 2011. Disponível em: <http://agi.ac.za/sites/agi.ac.za/files/fa_15_standpoint_madhumita_lahiri.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2012.

- LANG, K. D. **On her new cd and being butch**. 2012. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=65uJ_dVW1eo>. Acesso em: 27 out. 2013.
- LAPORTE, Rita. The butch-femme question. In: NESTLE, Joan (Ed.). **The persistent desire: a femme-butch reader**. Boston: Alison Publications, 1992.
- LARROSA, Jorge. O enigma da infância ou o que vai do impossível ao verdadeiro. In: _____. **Pedagogia profana: danças, piruetas e mascaradas**. Porto Alegre: Contrabando, 1998. p. 229-246.
- _____. Tecnologias do eu e educação. In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org.). **O sujeito da educação**. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 35-86.
- LAURENTIS, Teresa de. A tecnologia de gênero. In: HOLANDA, H. B. **Tendências e impasse: o feminismo como crítica da cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 206-242.
- LIMA, Sílvio; LOPES, Maurílio. **Quem é?** 1962.
- LOMBARDI, Bruna. Serendipidade. In: SÁ, Jorge Reis (Ed.). **A minha palavra favorita**. Lisboa: Centro Atlântico, 2007. p. 303-304. (Soluções).
- LORDE, Audre. The master's tools will never dismantle. In: MORAGA, Cherríe; ANZALDÚA, Gloria (Eds.). **This brigitte called my back: writings by radical women of color**. Watertown, Mass: Persephone Press, 1981.
- _____. **The uses of the erotic: the erotic as power**. CA: The Crossing Press, 1978.
- LOURO, Guacira. Gênero e sexualidade: pedagogias contemporâneas. **Pro-Posições**, v. 19, n. 2, maio/ago. 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/pp/v19n2/a03v19n2.pdf>>. Acesso em: 28 ago. 2013.
- _____. (Org.). **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- _____. **Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- MACHADO, Paula Sandrine. O sexo dos anjos: um olhar sobre a anatomia e a produção do sexo (como se fosse) natural. **Cadernos Pagu**, Unicamp, p. 249-281, n. 24, 2005.
- MCCALL, Leslie. The complexity of intersectionality. **Signs: Journal of Women in Culture and Society**, v. 30, p. 1771-1800, 2005.
- MEDEIROS, Camila Pinheiro. Uma família de mulheres: ensaio etnográfico sobre homoparentalidade na periferia de São Paulo. **Revista Estudos Feminista**, v. 14, n. 2, p. 535-547, 2006.
- MEDRADO, Benedito; LYRA, Jorge. O gênero dos/nos homens: linhas de uma proto-genealogia. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 17, n. 10, p. 2579-2588, 2012. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/csc/v17n10/03.pdf>>. Acesso em: 19 jul. 2013.

MEINERZ, Nádía Elisa. Corpo e outras (de) limitações sexuais: uma análise antropológica da revista *Sexuality and Disability*. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 25, n. 72, p. 117-132, fev. 2010.

_____. Entre mulheres: a constituição de parcerias sexuais e afetivas femininas. **Revista LatITUDE**, v. 2, n. 1, p. 124-146, 2008.

_____. **Entre mulheres**: estudo etnográfico da constituição da parceria homoerótica feminina em segmentos médios na cidade de Porto Alegre. 2005. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Rio Grande do Sul, 2005.

_____. **Entre mulheres**: etnografia sobre relações homoeróticas femininas em segmentos médios urbanos na cidade de Porto Alegre. Rio de Janeiro: Eduerj, 2011.

_____. Um olhar sexual na investigação etnográfica: notas sobre o trabalho de campo e sexualidade. In: BONETTI, Alinne; FLEISCHER, Soraia. **Entre saias justas e jogos de cintura**. Santa Catarina: Ed mulheres; Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2007.

MELO, Luiz. Familismo (anti)homossexual e regulação da cidadania no Brasil. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 14, n. 2, p. 497-208, maio/ago. 2006.

MILLETT, Kate. Teoria de la política sexual. In: _____. **Política Sexual**. México, DF, 1975.

MINAS GERAIS. Coteminas. Mensagem aos acionistas. **Caderno 3**, quinta-feira, 28 de março, p. 60, 2013.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **O desafio do conhecimento**: pesquisa qualitativa em saúde. 7. ed. São Paulo: Hucitec, 2000.

MISKOLCI, Richard. A teoria queer e a sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. **Revista Sociologias**, Porto Alegre, ano 11, n. 21, p. 150-182, 2009.

_____. Pânicos morais e controle social: reflexões sobre o casamento gay. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 28, jan./jun. 2007.

MITCHEL, Juliet. A mais longa revolução. **Revista Civilização Brasileira**, ano 3, n. 14, Julho, 1967.

MOGROVEJO, Norma. Movimento lésbico en América Latina y sus demandas. In: LEBLON, N.; MAJER, E. (Orgs.). **De lo privado a lo público**: 30 años de lucha ciudadanía de lasmujeresem America Latina. México: Siglo XXI/UnifemLasa, 2006.

MOORE, Henrietta L. **A passion for difference**: essays in anthropology and gender. Cambridge: Polity Press, 1994.

MORAGA, Cherríe. **Loving in the war years**. Boston: South End Press, 1993.

MORAIS, Dalyson Luiz Araújo de; FURTADO, Edna Maria. Seletividade territorial e segmentação intra-urbana em Natal/RN: uma análise a partir dos dois circuitos da economia urbana. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE GEOGRAFIA, 12., Belo Horizonte, 2011. **Anais...** Belo Horizonte: UFMG, 2011.

MOTT, Luis. **Violação dos direitos humanos e assassinato de homossexuais no Brasil**. Salvador: Editora do Grupo Gay da Bahia, 2000.

MOTTA, Alda Britto da. Geração, a “diferença” do feminismo. In: SIMPOSIO INTERNACIONAL, 2000, Salvador. **Anais eletrônicos...** Salvador: UFBA, 2000. Disponível em: <<http://www.desafio.ufba.br/gt7-001.html>>. Acesso em: 27 out. 2013.

MOURA, Elaine de Fatima de. **Organização política de lésbicas da cidade do Natal**. Natal: Topográfica, 2008.

MOURÃO, Ludmila; MOREL, Márcia. As narrativas sobre o futebol feminino o discurso da mídia impressa em campo. **Revista Brasileira de Ciências do Esporte**, v. 26, n. 2, p. 73-86, jan. 2005.

MUNANGA, Kabenguele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

MUNIZ, Jacqueline. **Mulher com mulher dá jacaré, uma abordagem antropológica da homossexualidade feminina**. 1992. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)- Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1992.

NARVAZ, Martha; NARDI, Henrique Caetano. Problematizações feministas à obra de Michel Foucault. **Revista Mal-Estar e Subjetividade**, Fortaleza, v. 7, n. 1, p. 45-70, março de 2007.

NESTLE, Joan. Flamboyance and fortitude: an introduction. In: _____. **The Persistent desire: a femme-Butch Reader**. Boston: Alison Publications, 1992.

NOGUEIRA, Nádia. Códigos de sociabilidade lésbica no rio de janeiro dos anos 1960. In: COSTA, Horácio *et al.* **Retratos do Brasil homossexual: fronteiras, subjetividades e desejos**. São Paulo: EDUSP / Imprensa Oficial, 2010. p. 343-353.

_____. **Invenções de si em histórias de amor: Lota, Bishop**. Niterói: Apicuri, 2008.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. **Rev Antropol.**, São Paulo, v. 39, n. 1, p. 13-37, 1996.

ORTNER, Sherry. Está a mulher para o homem assim como a natureza para a cultura? In ROSALDO, Michelle Z.; LAMPHERE, Louise (Coords.). **A mulher, a cultura e a sociedade**. Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra, 1979.

OMS. **Levantamento epidemiológico básico de saúde bucal: manual de instrução**. 4. ed. São Paulo: Santos, 1999.

- PALAVRAS DE LIBERDADE. **Amanda e Monick (2008)**. 2011. Disponível em: <<http://palavrasdeliberdadeufc.blogspot.com.br/2011/08/amanda-e-monick.html>>. Acesso em: 27 out. 2013.
- PASCOE, C. J. **Girls can be masculine too: thinking about theories of masculinity**. Montreal: American Sociological Association, 2006.
- PEIRANO, Marisa. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.
- PELÚCIO, Larrisa. Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos e estudos queer. **Contemporânea**, v. 2, n. 2 p. 395-418, jul./dez. 2012.
- _____. Três casamentos e algumas reflexões: notas sobre conjugalidade envolvendo travestis que se prostituem. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 14, n. 2, p. 522-534, 2006.
- PERRIN, Céline; CHETCUTI, Natacha. Além das aparências: sistema de gênero e encenação dos corpos lesbianos. **Labrys: estudos feministas**, p. 1-2, jul/dez. 2002. Disponível em: <http://www.unb.br/ih/his/gefem/labrys1_2/natacha1.html>. Acesso em: 19 set. 2007.
- PERROT, Michelle. Práticas de memória feminina. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 9, n. 18, p. 9-18. 1989.
- PERUCCHI, Juliana. **Eu, tu, elas: investigando os sentidos que mulheres lésbicas atribuem às relações sociais que estabelecem em um gueto GLS de Florianópolis**. Dissertação (Mestrado em Psicologia)- Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2001.
- PINHO, Osmundo. Mesa 3 – Estudos, políticas e os marcadores sociais da diferença na comunidade LGBT no Brasil pós Stonewall. In: COLLING, Leandro (Org.). **Stonewall 40 + que no Brasil?** Salvador: Edufba, 2011.
- PISCITELLI, Adriana. Re-criando a categoria mulher?. In: ALGRANTI, Leila Mezan (Org.). **A prática feminista e o conceito de gênero**. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2002. p. 7-42.
- PLATERO, Raquel. **Lesbianas discursos y representaciones**. Espanha: Editora Melusina, 2008.
- PNUD. **Atlas do desenvolvimento humano no Brasil**. 2013. Disponível em: <http://www.pnud.org.br/IDH/Atlas2013.aspx?indiceAccordion=1&li=li_Atlas2013>. Acesso em: 01 nov. 2013.
- POUPART, Jean et al. A pesquisa qualitativa: Enfoques epistemológicos e metodológicos. In: POUPART et al. (Org.). **A pesquisa qualitativa: Enfoques epistemológicos e metodológicos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 215-253.
- PRECIADO, Beatriz. **Manifesto contrasexual**. Barcelona: Opera Prima. 2002.
- _____. **Texto younqui**. Madrid: Editora Espasa Calpe, 2008.

RAGO, M. Epistemologia feminista, gênero e história. In: PEDRO, J. M.; GROSSI, M. P. (Orgs.). **Masculino, feminismo, plural**. Florianópolis: Mulheres, 1998. p. 21-41.

RAMOS, Graciliano. **Memórias do cárcere**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1954.

REGINA, Sargento. **Sargento Regina participa de show da visibilidade lésbica**. 2012. Disponível em: <<http://sargentoregina.blogspot.com.br/2012/09/sargento-regina-participa-de-show-da.html>>. Acesso em: 23 nov. 2013.

RIBEIRO, Deco. Stonewall: 40 anos de luta pelo reconhecimento LGBT. In: COLLING, Leandro (Org.). **Stonewall 40 + que no Brasil?** Salvador: Edufba, 2011.

RICH, Adrienne. Compulsory heterosexuality and lesbian existence. In: _____. **Blood, bread and poetry**. London: Virago, 1978. Disponível em: <<http://ws301spring2008.wikispaces.com/file/view/Compulsory+Heterosexuality.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2010.

RIO GRANDE DO NORTE. **Anuário natal 2013**. Natal: SEMURB, 2013. Disponível em: <http://www.natal.rn.gov.br/bvn/publicacoes/Anuario_2013.pdf>. Acesso em: 29 out. 2013.

ROSALDO, Michelle Z.; LAMPHERE, Louise. Introdução. In: ROSALDO, Michelle Z.; LAMPHERE, Louise (Coords.). **A mulher, a cultura e a sociedade**. Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra, 1979.

RUBIN, Gayle. **O tráfico de mulheres: notas sobre a 'economia política' do sexo**. Recife: SOS Corpo, 1993a.

_____. Of catamites and kings: reflections on butch, gender, and boundaries. In: NESTLE, Joan (Org.). **The persistent desire: a femme-butch reader**. Boston, EUA: Alyson Publications, 1992. p. 466-482.

_____. Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality. In: ABELOVE, Henry; BARALE, Michèle; HALPERIN, David (Eds.). **The lesbian and gay studies reader**. Nova York: Routledge, 1993b.

RUBIN, Gayle; BUTLER, Judith. Tráfico sexual: entrevista. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 21, p. 157-209, 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/cpa/n21/n21a08.pdf>>. Acesso em: 28 ago. 2012.

SACKS, Karen. Engels Revisitado: a mulher, a organização da produção e a propriedade privada. In: MICHELLE, Zimbalist Rosaldo; LAMPHERE, Louise. **A mulher a cultura a sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p. 185 -206.

SADER, Eder; PAOLI, Maria Célia. Sobre classes populares no pensamento sociológico brasileiro (Notas de leitura sobre acontecimentos recentes). In: CARDOSO, RUTH C. L. (Org.). **Aventura antropológica**. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1997.

SANTOS, Dalila dos. **Na trilha do cangaço: as representações das relações de gênero nos filmes Corisco e Dadá e Baile Perfumado**. 2012. 113 f. Dissertação (Mestrado em Estudos

interdisciplinares sobre a mulher)– Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

SARDENBERG, Cecília Maria Bacellar. A mulher frente a cultura da eterna juventude: reflexões teóricas e pessoais de uma feminista “cinquentona”. In: SIMPÓSIO BAIANO DE PESQUISADORAS(ES) SOBRE MULHER E RELAÇÕES DE GÊNERO, 6., 2000, Salvador. **Anais...** Salvador: NEIM/UFBA, 2000. p. 61-68.

_____. Da crítica feminista à ciência a uma ciência feminista. In: COSTA, A. A.; SARDENBERG, C. M. B. **Feminismo, ciência e tecnologia**. Salvador: NEIM/UFBA; Redor, 2002. p. 89-120.

SARTI, Cyntia. **A família como espelho: um estudo sobre a moral dos pobres**. São Paulo: Cortez, 1996.

SCHWADE, E. Poder do ‘sujeito’, poder do ‘objeto’. In: GROSSI, M (Org.). **Trabalho de campo e subjetividade**. Florianópolis: UFSC/PPGAS, 1992.

SCOTT, Joan. W. A invisibilidade da experiência. **Revista Projeto História**, São Paulo, v. 16, p. 297-325, 1998.

_____. **Gênero: uma categoria útil para a análise histórica**. Recife: SOS Corpo e Cidadania, 1993. mimeo.

_____. História das mulheres. In: BURKE, Peter (Org.). **A escrita da História: novas perspectivas**. São Paulo: Unesp, 1992. p. 63-95.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. A epistemologia do armário. **Cadernos Pagú**, Florianópolis, v. 28, p. 19-54, 2007.

SELEM, Maria Célia Orlato. **A liga brasileira de lésbicas: produção de sentidos na construção do sujeito político lésbica**. 2007. 195 f. Dissertação (Mestrado em História)– Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

SILVA, Alexandro F. Costa. da. **Depois das fronteiras: a formação dos espaços de pobreza na periferia norte de Natal-RN**. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo)– Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2003.

SILVA, Tomaz Tadeu. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 11 ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

SILVA, Brenda Matias; SILVA, Maria J. Marjorie R. da. Segregação socioespacial e a construção de identidades em Natal/RN: um olhar sobre a zona norte. In: CONGRESSO DE PESQUISA E INOVAÇÃO DA REDE NORTE E NORDESTE DE EDUCAÇÃO TECNOLÓGICA, 4., 2009, Belém. **Anais eletrônicos...** Belém: IFPA, 2009.

SMITH, D. A perspectiva das mulheres como uma crítica radical à sociologia. In: HARDING, S. (Ed.) **Feminism and methodology**. Indiana: Open University Press, 1987. p. 84-96.

SOARES, Gilberta Santos. **Significados simbólicos do abortamento: a intimidade compartilhada**. 1998. 148 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia)- Centro de Ciências Sociais Aplicadas, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 1998.

SOARES, Gilberta Santos; COSTA, Jussara Carneiro. Movimento lésbico e movimento feminista no Brasil: recuperando encontros e desencontros. **Labrys: études féministes**, n. 20/21, 2012. Disponível em: <<http://www.tanianavarrosowain.com.br/labrys/labrys20/brasil/gilberta%20jussara.htm>>. Acesso em: 27 out. 2013.

SOUZA, Érica Renata. **Necessidade de filhos: maternidade, família e (homo)sexualidade**. 2005. 244 f. Tese (Doutorado em Sociologia)- Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.

SOVIC, Liv. **Aqui ninguém é branco**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2009.

SPIVAK, Gayatri C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STERLING, Anne Fausto. Dualismos em duelo. **Cadernos Pagu**, n. 17/18, p. 9-79, 2002.

STOLLER, Robert J. **Sex and gender: on the development of masculinity and femininity**. New York: Science House. 1968.

STRATHERN, Marilyn. Entre uma melanesianista e uma feminista. **Cadernos Pagu**, n. 8/9, p. 7-49, 1997.

SWAIN, Tania Navarro. Feminismo e lesbianismo. **Cadernos Pagu**, Campinas, v. 12, p. 109-120, 1999.

_____. Feminismo e práticas sexuais: quais os desafios. **Caderno Espaço Feminino**, Uberlândia, v. 9, n. 10/11, 2002.

_____. O normal e o abjeto: a heterossexualidade compulsória e o destino biológico das mulheres. **Labrys Estudos Feministas**, Brasília, v. 6, ago./dez. 2004. Disponível em: <<http://vsites.unb.br/his/gefem/labrys6/anahita.htm>>. Acesso em: 10 mar. 2008.

_____. **O que é lesbianismo**. São Paulo: Brasiliense, 2000.

TREVISAN, João Silvério. **Devassos no paraíso: a homossexualidade no Brasil, da Colônia à atualidade**. Rio de Janeiro: Editora Record, 1986.

TRON, Fabi; FLORES, Valeria. **Chonguitas: masculinidades de ninãs**. Neuquén: Editora Mondoga Dark, 2013.

UZIEL, Ana Paula; MELLO, Luiz; GROSSI, Miriam Pilar. Conjugalidades e parentalidades de gays, lésbicas e transgêneros no Brasil. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 14, n. 2, 2006.

VELHO, Gilberto. Observando o familiar. In: NUNES, Edson de Oliveira (Org.). **A aventura sociológica**: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 36-46.

VIANA, Adriana de Resende Barreto. **Direitos e política sexual no Brasil**: o panorama social. 2007. Disponível em: <<http://sistema.clam.org.br/biblioteca/?q=taxonomy/term/66/9>>. Acesso em: 27 out. 2013.

VOLCANO, Del LaGrace; HALBERSTAN, Judith. **The drag king book**. London: Serpent's Tail, 1999.

WEEK, Jeffrey. O corpo e a sexualidade. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). **O corpo educado**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

WELZER-LANG, Daniel. A construção do masculino, a dominação das mulheres e a homofobia. **Revista Estudos Feministas**, v. 9, n. 2, p. 460-182, jul./dez. 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2001000200008&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 10 jan. 2014.

WITTIG, Monique. **El pensamiento heterossexual y outros ensayos**. Madrid: Editorial Egales, 1980.

WOLFF, Cristina Scheibe; SALDANHA, Rafael Araújo. Gênero, sexo, sexualidades: categorias do debate contemporâneo. **Revista Retratos da Escola**, Brasília, v. 9, n. 16, p. 29-46, jan./jun. 2015. Disponível em: <<http://www.esforce.org.br/index.php/semestral/article/viewFile/482/595>>. Acesso em: 20 dez. 2015.

YANNOULAS, Silvia Cristina; VALLEJOS, Adriana Lucila; LENARDUZZI, Zulma Viviana. Feminismo e academia. **Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos**, Brasília, v. 81, p. 425-451, 2000. Disponível em: <<http://rbep.inep.gov.br/index.php/rbep/article/view/957/931>>. Acesso em: 20 dez. 2015.

APÊNDICES

APÊNDICE A – Autorização para realização de pesquisa

Para: Coordenação do Grupo Afirmativo de Mulheres Independentes

Assunto: Autorização para realização de pesquisa de projeto de doutorado

06 de dezembro de 2011

Venho solicitar o apoio da entidade para a realização de pesquisa do curso de doutorado, desenvolvido no Programa de Pós Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismos – PPGNEIM/Universidade Federal da Bahia.

O projeto intitulado de “A produção de sentidos sobre a experiência da lesbianidade em camadas populares da Zona Norte de Natal” tem o objetivo de compreender as expressões na intersecção entre a lesbianidade, as identidades de gênero e a dimensão de classe.

Partindo do princípio de que a vivência da lesbianidade enfrenta barreiras relativas ao preconceito e à discriminação, que são mescladas pelas dificuldades econômicas, como falta de acesso a bens e serviços, as questões da pesquisa indagam: Que barreiras são essas? Como as mulheres, e suas várias expressões de gênero, dialogam com as convenções da sexualidade e os modelos de masculinidade e feminilidade? Como isso se traduz em seus corpos?

O estudo adotou a etnografia, utilizando a observação participante e as entrevista em profundidade. A pesquisa se desenvolverá em duas fases. Na primeira fase, através de observação participante, acompanharei as atividades culturais do GAMI – Grupo Afirmativo de Mulheres Independentes, como o réveillon, o bloco de carnaval Sem Preconceito Eu Vou, o Arraiá de São João e as atividades da semana da visibilidade lésbica de 2012. Esta fase tem o objetivo de compreender a dinâmica de funcionamento do grupo e das festas, como espaço de sociabilidade entre lésbicas e bissexuais, além de conhecer mulheres lésbicas e bissexuais da zona Norte de Natal. Na segunda fase da pesquisa, serão realizadas entrevistas individuais com mulheres lésbicas e bissexuais.

Acredito que um estudo sobre as experiências de mulheres lésbicas que tem como contexto a atuação do GAMI, como grupo que trabalha a visibilidade lésbica, promoverá o debate sobre questões próprias a essa vivência, colaborando para enfrentar o preconceito e afirmar a ação política da entidade.

Informo que os resultados do estudo serão devolvidos ao GAMI e a forma de devolução será acordada com a coordenação posteriormente. Por fim, me coloco à disposição para colaborar em alguma atividade que a entidade desenvolver nesta área.

Agradeço a colaboração e parceria.

Gilberta Santos Soares

Programa de Pós Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismos – Universidade Federal da Bahia (PPGNEIM/UFBA).

E-mail: gilbertass@gmail.com

APÊNDICE B – Roteiro de Entrevista

Parte I - Identificação

1. Nome
2. Idade
3. Naturalidade
5. Endereço atual – bairro
4. Cor (auto declarada)
5. . Grau de escolaridade – estudou até que ano
6. Estado civil
6. Conjugalidade
7. Religião
8. Ocupação / trabalho
9. Orientação sexual/opção sexual

Parte II

Pequenas histórias de vida

- Infância
- Adolescência
- Mudanças corporais/ menstruação
- Descoberta/ coming out/ quando descobriu que era lésbica/como a família reagiu
- E a escola
- Amizades
- Vizinhança da rua em que morava
- Namoros
- Casamentos
- Filhos
- Trabalhos/ ocupação
- Futuro
- Como se percebe, pensando em bofe e fitinha
- Lembrar de uma história que lhe marcou por ser lésbica
- Gami

APÊNDICE C – Termo de consentimento livre e esclarecido

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Título do projeto de pesquisa: A produção de sentidos sobre a experiência da lesbianidade em camadas populares

Pesquisadora: **Gilberta Santos Soares** (aluna do curso de doutorado do Programa de Pós Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismos – PPGNEIM/Universidade Federal da Bahia

Você está sendo convidada a participar como voluntária da pesquisa sobre a experiência de mulheres lésbicas e bissexuais que residem na zona norte de Natal, Rio Grande do Norte. A pesquisadora está conversando com mulheres que no momento atual vivem relação afetivo-sexual com outras mulheres. Se você concordar em participar será solicitado a contar sua história de vida e de que forma sua experiência como lésbica tem se dado em relação a sua família, vizinhança, escola, trabalho, seus relacionamentos, casamentos, etc.

Na fase inicial da pesquisa, a pesquisadora participou de atividades culturais do GAMI – Grupo Afirmativo de Mulheres Independentes, como o réveillon, o bloco de carnaval Sem Preconceito Eu Vou e o Arraia de São João e da oficina de formação na semana da visibilidade lésbica de 2012.

Neste momento, a pesquisa se encontra na segunda fase, onde serão realizadas entrevistas individuais que precisarão ser gravadas e algumas informações poderão ser anotadas em caderno. Você pode procurar entender as perguntas, perguntando à entrevistadora. Você também poderá pedir para desligar o gravador quando quiser, sem que isso afete a sua participação na pesquisa.

A sua participação na pesquisa é totalmente voluntária e não prevê benefícios diretos, pagamentos, etc. Você poderá se sentir livre para não responder algumas perguntas ou desistir de continuar a entrevista em qualquer momento. Você também poderá pedir que algum trecho não seja utilizado no texto.

Todas as informações do estudo serão mantidas em segredo sob minha responsabilidade, sendo que apenas a pesquisadora e sua orientadora do curso vão ter acesso a essas informações. Seu nome e identidade não serão divulgados e o material será confidencial. Você não será identificada pelo nome em nenhuma publicação dos resultados da pesquisa.

Acredito que um estudo sobre as experiências de mulheres lésbicas promoverá a visibilização de questões próprias a essa vivência como a discriminação, colaborando para diminuir o preconceito.

Se tiver qualquer dúvida estou à disposição para esclarecê-la.

Declaro que este documento me foi explicado e todas as minhas dúvidas foram esclarecidas. Qualquer dúvida que eu tenha a respeito da pesquisa poderei procurar Gilberta Santos Soares, nos telefones (podendo fazer a ligação a cobrar) (83) XXXXXXXX

Assinado este documento, eu concordo em participar deste estudo. Uma cópia deste termo de consentimento será entregue para mim.

_____, ____ de 2013

Assinatura da(o) entrevistada(o)

Assinatura da entrevistadora

APÊNDICE D – Termo de sigilo para gravação de áudios

TERMO DE SIGILO PARA DEGRAVAÇÃO DE AUDIOS

Título do projeto de pesquisa: A produção de sentidos sobre a experiência da lesbianidade em camadas populares

Resumo do projeto: O estudo aborda a experiência de mulheres lésbicas e bissexuais que residem na zona norte de Natal, Rio Grande do Norte, com foco na identidade de gênero e identidade sexual. O estudo qualitativo realizou uma etnográfica, prevendo duas etapas: a primeira uma observação participante em atividades sócio culturais do GAMI – Grupo Afirmativo de Mulheres Independentes e a segunda 20 entrevistas em profundidade, com enfoque na forma como a sua experiência como lésbica tem se dado em relação a família, vizinhança, escola, trabalho, relacionamentos afetivos sexuais, casamentos, etc A pesquisa focou em mulheres que no momento atual vivem relação afetivo-sexual com outras mulheres.

Pesquisadora: **Gilberta Santos Soares** (aluna do curso de doutorado do Programa de Pós Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismos – PPGNEIM/Universidade Federal da Bahia)

TERMO DE SIGILO E CONFIDENCIALIDADE

Venho, através deste, me comprometer com o total sigilo das informações que terei acesso através da de gravação das entrevistas em profundidade que integram o estudo acima citado. Todas as informações do estudo serão mantidas em segredo e os arquivos serão destruídos após entrega a pesquisadora.

Após a entrega do arquivo com a transcrição, a pesquisadora fará a conferência, confirmando que o áudio e arquivo já podem ser destruídos. Qualquer dúvida que tenha a respeito da pesquisa poderá procurar Gilberta Santos Soares, nos telefones (83) XXXXXXXX ou pelo email gilbertas@gmail.com

Assinado este documento, eu concordo em participar deste estudo.

_____, ____ de 2013

Assinatura da entrevistada

Assinatura da entrevistadora

APÊNDICE E – Caracterização socioeconômica das interlocutoras

NOME	IDADE	COR AUTO DECLARADA	ORIGEM	RESIDÊNCIA	ESCOLARIDADE	OCUPAÇÃO	RELIGIÃO
1. Rosa Choque	17	Morena Clara	Natal/RN	Zona Norte	Ensino médio incompleto	Estudante/ Cuidadora de idoso	Católica
2. Ciano. Caramelo	17	Negra	Natal/RN	Zona Norte	Ensino médio incompleto	Estudante	Católica
3. Cobre	18	Parda	Natal/RN	Zona Norte	Ensino fundamental incompleto	Desempregada	Católica
4. Azul Marinho	19	Negra	Natal/RN	Zona Norte	Ensino médio completo	Estudante/ Segurança de festa (bico)	Evangélica
5. Roxo	21	Parda	Natal/RN	Zona Norte	Ensino médio incompleto	Operária de fábrica	Sem religião
6. Escarlate	31	Branca	Campina Grande/ PB	Zona Norte	Ensino médio completo	Desempregada	Espírita
7. Grafite	33	Morena	Natal/RN	Zona Norte	Ensino fundamental incompleto	Desempregada/ Auxiliar de serviços gerais	Sem religião
8. Vermelho	38	Preta	João Câmara/ RN	Zona Norte	Ensino médio incompleto	Auxiliar de escritório com carteira assinada	Católica não praticante
9. Castanho	38	Branca	São Bento/RN	Zona Norte	Ensino médio completo	Autônoma/ Pedreira e vendas	Cristã
10. Amarelo Ouro	42	Negra	Natal/RN	Zona Leste	Ensino médio completo	Auxiliar de escritório com carteira assinada	Espírita
11. Bronze	42	Negra	Natal/RN	Zona Norte	Ensino médio completo	Pensionista/ Comerciante/ Dona de casa	Católica
12. Urucum	45	Preta	Santa Luzia/PB	Zona Norte	Ensino médio completo	Funcionária pública municipal	Evangélica
13. Sépia	45	Preta	Natal/RN	Zona Sul	Ensino médio completo	Operária de fábrica	Espírita
14. Ciano	46	Morena	Mossoró/ RN	Zona Norte	Ensino fundamental incompleto	Empregada informal / Garçonete	SR
15. Preta	49	Morena	Natal/RN	Zona Norte	Ensino médio incompleto	Vendedora autônoma / Cuidadora de criança	Católica
16. Branco	49	Branca	Natal/RN	Zona Norte	Ensino médio incompleto	Dona de casa	Católica
17. Lilás	50	Negra	Natal/RN	Zona Norte	Ensino médio completo	Desempregada / Auxiliar de Serviços Gerais	Católica
18. Dourada	50	Morena	Natal/RN	Zona Norte	Ensino médio completo/ Magistério	Comerciante	Católica
19. Verde Escuro	52	Morena	Natal/RN	Zona Norte	Ensino fundamental incompleto	Autônoma/ Empreendedora	Católica
20. Coral	66	Negra	Natal/RN	Zona Norte	Ensino médio completo	Funcionária pública federal	Católica
21. Púrpura	SR	SR	SR	Zona Norte	SR	Comerciante	SR

Fonte: Dados da Pesquisa (2012-2013).

ANEXOS

ANEXO A - Coordenação Geral do Gami - Goretti Gomes e Marlene Freitas



Fonte: Dados da Pesquisa (2013).

ANEXO B –Preparação da festa



Fonte: Dados da Pesquisa (2013).

ANEXO C - Redinha Velha



Fonte: Dados da Pesquisa (2012).



Fonte: Dados da Pesquisa (2012).

ANEXO D - Baile de Carnaval

Fonte: Dados da Pesquisa (2013).

ANEXO E - Bloco Sem Preconceito eu Vou

Fonte: Dados da Pesquisa (2013).



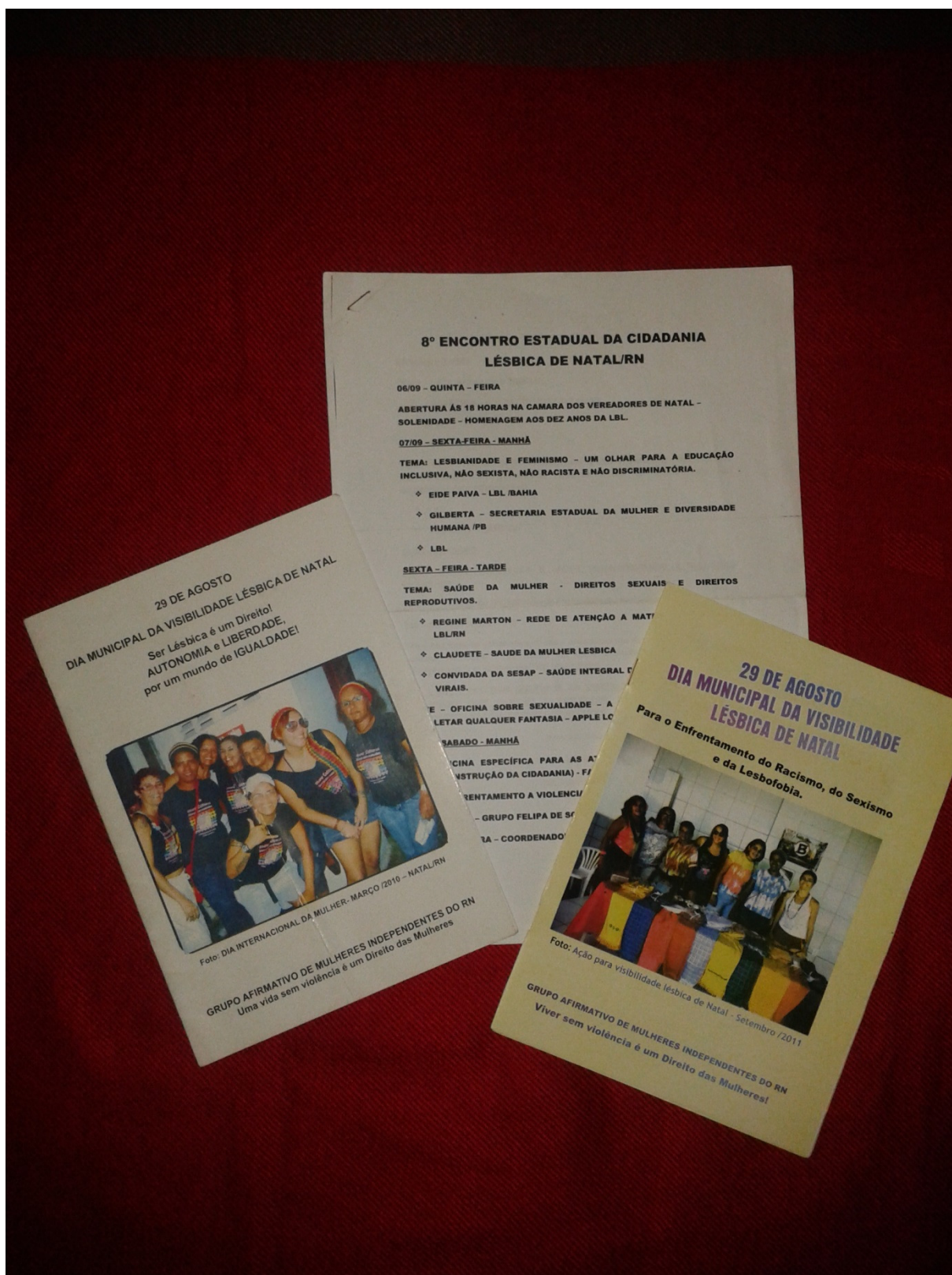
Fonte: Dados da Pesquisa (2013).

ANEXO F - Ano Novo



Fonte: Dados da Pesquisa (2012).

ANEXO G – Oficina de Formação – Semana da Visibilidade Lésbica



Fonte: Dados da Pesquisa (2012).

ANEXO H – Camisetas para Festas e Bloco



Fonte: Dados da Pesquisa (2013).

ANEXO I – Projeto "Mulheres que cantam e encantam" com artistas locais

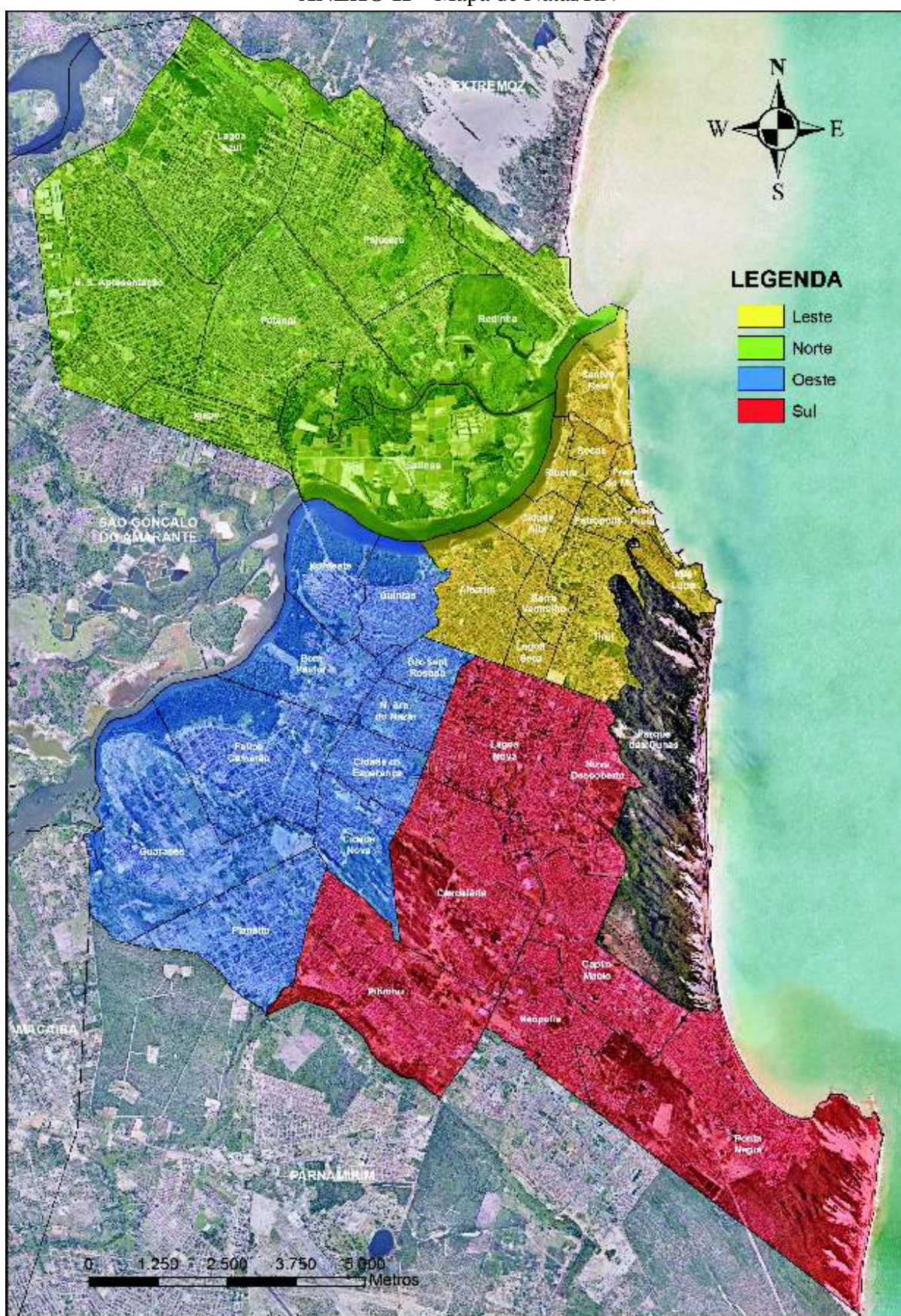
Fonte: Dados da Pesquisa (2013).

ANEXO J – Materiais com a marca GAMI



Fonte: Dados da Pesquisa (2013).

ANEXO K – Mapa de Natal/RN



Fonte: Secretaria Municipal de Urbanismo e Meio Ambiente, 2012.