

funcionalidades corporais. É resultado do trabalho de formação e amadurecimento de jovens pesquisadores no NUMAS, em diálogo com referências que se valem de aportes clássicos da antropologia, enriquecidos por abordagens e compreensões provenientes dos estudos de gênero e sexualidade, do pensamento feminista e da reflexão sobre raça e etnicidade, dentre outras fontes de inspiração. No conjunto, constitui um esforço renovado para consolidar a temática dos marcadores sociais da diferença no campo da antropologia no Brasil.

Este livro apresenta uma amostra significativa do leque amplo e crescentemente diversificado de recortes de investigação antropológica sob a rubrica dos “marcadores sociais da diferença”, resultado de um esforço de trocas e interlocuções voltadas à formação de jovens pesquisadores e à produção de conhecimentos. A questão central da materialização da diferença é elaborada em desenvolvimentos instigantes, que problematizam experiências sociais e sentidos de corporalidade. Também se destacam diferentes reflexões sobre gênero e sexualidade, assim como sobre raça e classe, como formas articuladas e estruturantes de desigualdade, que operam em um âmbito variado de relações sociais e cenários institucionais. A construção de sujeitos de direitos e a nomeação de exclusões são realçadas, seja através das diferentes faces da discriminação e da violência, seja por meio de formas de sociabilidade e estética e de práticas artísticas e culturais. Descortina-se, pois, uma rica agenda de pesquisas e reflexões atentas aos problemas postos pelas diferenças socialmente instituídas, sem perder de vista a importância das lutas pelos direitos fundamentais e por justiça social.



MARCADORES SOCIAIS DA DIFERENÇA

ANTROPOLOGIA  
HOJE



## MARCADORES SOCIAIS DA DIFERENÇA

gênero, sexualidade, raça e classe em perspectiva antropológica

Organizadores • Gustavo Santa Roza Saggese • Marisol Marini • Rocío Alonso Lorenzo • Júlio Assis Simões • Cristina Donza Cancela



TI TERCEIRO NOME

Esta é a segunda publicação realizada sob os auspícios do projeto PROCAD “Raça, Etnicidade, Sexualidade e Gênero em Perspectiva Comparada”, uma proposta de cooperação acadêmica financiada pela CAPES, que se estendeu por cinco anos, entre 2008 e 2013, envolvendo o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo e o Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará. A meta conjunta do projeto era explorar classificações sociais de cor, raça, etnia, gênero e sexualidade em diferentes contextos, tomando-as como categorias articuladas e mutuamente constituídas na configuração de diferenças, discriminações e desigualdades. Sua realização foi concomitante à formulação da linha de pesquisa de marcadores sociais da diferença no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP, com a consequente criação do NUMAS – Núcleo de Estudos dos Marcadores Sociais da Diferença.

Esta coletânea reúne e amplia as contribuições baseadas no tratamento de uma variada e complexa especificação de problemas sociais e de investigação antropológica envolvendo uma multiplicidade de sujeitos e nomeações referidas a diferenciações e classificações de gênero, sexualidade, raça, classe – mas também idade, regionalidade, nacionalidade e vários aspectos relacionados a aparência, forma, tamanho e



# MARCADORES SOCIAIS DA DIFERENÇA



## UMA NOVA ETAPA

Seguindo a proposta de experiências etnográficas inovadoras do Laboratório do Núcleo de Antropologia Urbana da USP – LabNAU –, a Coleção Antropologia Hoje, que já publicou mais de 30 títulos com a Editora Terceiro Nome, estabelece uma nova parceria com a Editora Gramma. Com esta iniciativa, pretendemos dar continuidade ao já reconhecido trabalho da Terceiro Nome apostando, agora, em um novo modelo editorial que alia qualidade, sustentabilidade e baixo custo. O experimento que propomos é a edição, a um só tempo, de textos na forma de e-book e de impressão em papel sob demanda, democratizando assim as possibilidades de publicação tanto para jovens autores como para renomados pesquisadores. Por meio desta nova parceria, levaremos adiante o projeto da Antropologia Hoje de divulgação de trabalhos, ensaios e resultados de pesquisas etnográficas inéditas na nossa área de trabalho e reflexão. A participação da Gramma na Coleção junto com o NAU e a Terceiro Nome coincide com a ampliação e diversificação do Conselho Editorial, incluindo pesquisadores de diferentes instituições e regiões brasileiras.

*Conselho Editorial* José Guilherme Cantor Magnani (diretor) – NAU/USP

Luis Felipe Kojima Hirano (vice-diretor) – UFG

Cláudia Fonseca – UFRGS

Deise Lucy Oliveira Montardo – UFAM

Elisete Schwade – UFRN

Luiz Henrique Toledo – UFSCar

Renata Menezes – MN/UF RJ

Ronaldo Almeida – Unicamp/Cebrap



# MARCADORES SOCIAIS DA DIFERENÇA

Gênero, sexualidade, raça e classe  
em perspectiva antropológica

Gustavo Santa Roza Saggese  
Marisol Marini  
Rocío Alonso Lorenzo  
Júlio Assis Simões  
Cristina Donza Cancela  
Organizadores

**gramma**

**TI TERCEIRO NOME**

**Editora Terceiro Nome**

*Direção* Mary Lou Paris

*Preparação de texto* Lila Zanetti

*Projeto gráfico, diagramação e capa* Antonio Kehl

Nesta edição, respeitou-se o novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD

M313 Marcadores sociais da diferença: gênero, sexualidade, raça e classe em perspectiva antropológica / organizado por Gustavo Santa Roza Saggese ... [et al.]. - São Paulo : Terceiro Nome ; Editora Gramma, 2018. 352 p. ; 16cm x 23cm. - (Coleção Antropologia Hoje)

ISBN: 978-85-7816-216-0

1. Antropologia. 2. Gênero. 3. Sexualidade. 4. Raça. 5. Classe. I. Saggese, Gustavo Santa Roza. II. Marini, Marisol. III. Lorenzo, Rocío Alonso. IV. Simões, Júlio Assis. V. Cancela, Cristina Donza. VI. Título. VII. Série.

2018-1433

CDD 301

CDU 572

Elaborado por Vagner Rodolfo da Silva - CRB-8/9410

Índice para catálogo sistemático:

1. Antropologia 301
2. Antropologia 572

Copyright © Gustavo Santa Roza Saggese, Marisol Marini, Rocío Alonso Lorenzo, Júlio Assis Simões, Cristina Donza Cancela, 2018

Reservados todos os direitos desta edição. As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste livro são de responsabilidade dos autores e não necessariamente refletem a opinião dos editores.

EDITORA GRAMMA  
Rua da Quitanda, 67/301  
Centro – Rio de Janeiro (RJ) – 20011-030  
fone/fax 55 21 2224 1469  
www.gramma.com.br

EDITORA TERCEIRO NOME  
Rua Prof. Laerte Ramos de Carvalho, 159  
Bela Vista – São Paulo (SP) – 01325-030  
www.terceironome.com.br  
contato@terceironome.com.br  
vendas: info@wmfmartinsfontes.com.br

## Sumário

- 7 **Nota Introdutória**  
JÚLIO ASSIS SIMÕES E CRISTINA DONZA CANCELA
- 9 **Numas, 10 anos: um exercício de memória coletiva**  
HELOÍSA BUARQUE DE ALMEIDA, JÚLIO ASSIS SIMÕES, LAURA MOUTINHO E LÍLIA MORITZ SCHWARCZ
- 31 **Quem tem medo dos marcadores sociais da diferença?**  
GUSTAVO SANTA ROZA SAGGESE, MARISOL MARINI E ROCÍO ALONSO LORENZO
- 37 **Notas sobre vazamentos: mulheres, exposição e internet**  
BEATRIZ ACCIOLY LINS
- 59 **“Latinas sensuais” – percepções sobre atrizes brasileiras nos Estados Unidos**  
BERNARDO FONSECA MACHADO
- 77 **Leci Brandão e Sharylaine: distanciamentos e aproximações entre trajetórias femininas no samba e no hip hop**  
FERNANDA KALIANNY MARTINS SOUSA E IZABELA NALIO RAMOS
- 97 **O *underground* em disputa: gênero, sexualidade e política em festas na cidade de São Paulo**  
GIBRAN TEIXEIRA BRAGA
- 117 **“O espaço é cada vez mais aberto”: território, sociabilidade e temporalidades entre homens homossexuais na cidade de São Paulo**  
GUSTAVO SANTA ROZA SAGGESE

- 137 Gênero e escuta etnográfica: uma antropologia desestabilizada por suas próprias categorias de reflexão  
ISABELA VENTUROZA DE OLIVEIRA
- 151 Mídia, produção de conhecimento e políticas de enfrentamento: a construção da realidade por excelência da exploração sexual de crianças e adolescentes no Brasil  
LAUREN ZEYTOUNLIAN
- 167 “Às vezes é uó, mas às vezes é bom”: notas sobre experiências travestis na prostituição  
LETIZIA PATRIARCA
- 187 Julgando identidades, prescrevendo diagnósticos: o lugar dos saberes médicos e científicos nas decisões judiciais  
LUIZA FERREIRA LIMA
- 207 Os pesos da saúde e da beleza: experiências que desafiam as categorias médicas de corpo ideal  
MARCELLA BETTI, MARISOL MARINI E PEDRO LOPES
- 227 O sexo das prisões: gênero e sexualidade em contextos de privação de liberdade  
MARCIO ZAMBONI E NATALIA LAGO
- 251 Lesbianidades em campo: afeto e desejo entre jogadoras de futebol brasileiras  
MARIANE DA SILVA PISANI
- 269 Tensionamentos e negociações de desigualdades: notas etnográficas sobre consumo, classe e gênero  
MICHELE ESCOURA E RENATA MOURÃO MACEDO
- 287 Limites do gênero, fronteiras da sexualidade: heterossexualidade e cisgeneridade coreográfica na quadra junina de Belém  
RAFAEL DA SILVA NOLETO
- 307 Injúria e afirmação: as *performatividades* da violência familiar “inter-racial”  
ROCÍO ALONSO LORENZO
- 329 Intersecções de raça, gênero, religiosidade e cultura: padrões de estética e beleza no bloco afro Ilú Obá De Min.  
VALÉRIA ALVES DE SOUZA
- 347 Sobre os autores

## Nota Introdutória

JÚLIO ASSIS SIMÕES

CRISTINA DONZA CANCELA

Esta é a segunda publicação realizada sob os auspícios do projeto PROCAD “Raça, Etnicidade, Sexualidade e Gênero em Perspectiva Comparada”, uma proposta de cooperação acadêmica financiada pela CAPES, que se estendeu por cinco anos, entre 2008 e 2013, envolvendo o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo e o Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará.

A meta conjunta do projeto era explorar classificações sociais de cor, raça, etnia, gênero e sexualidade em diferentes contextos, tomando-as como categorias articuladas e mutuamente constituídas, na configuração de diferenças, discriminações e desigualdades. No âmbito mais geral do programa de cooperação acadêmica em que se inseria a proposta, tratava-se de estimular a associação de projetos, nas duas instituições, com o objetivo de incrementar a formação de pós-graduação e possibilitar a abordagem de novos tópicos de investigação a partir de linhas de pesquisa vinculadas à proposta de trabalhar com marcadores sociais da diferença.

A primeira publicação decorrente deste projeto, reunindo resultados de amplo leque de investigações conduzidas em São Paulo e em Belém (Cancela, Moutinho & Simões, 2015) evidenciou a riqueza e a potencialidade do tratamento de uma variada e complexa especificação de problemas sociais e de pesquisa em uma multiplicidade de sujeitos de direitos referidos a marcadores de raça, etnia,

8 | gênero, sexualidade, idade e regionalidade, entre outros. Ficaram patentes, também, os efeitos altamente positivos das parcerias e trocas ensejadas, para ampliar a formação de mestres e doutores e a produção científico-acadêmica de ambas as instituições.

Esta coletânea avança na senda anteriormente aberta, alargando as contribuições de pesquisa e reflexão. No conjunto, constitui um esforço renovado com vistas a consolidar a temática dos marcadores sociais da diferença no campo da antropologia no Brasil.

### Referências bibliográficas

CANCELA, Cristina; MOUTINHO, Laura; SIMÕES, Júlio (orgs.) Raça, etnicidade, sexualidade e gênero em perspectiva comparada. São Paulo: Terceiro Nome, 2015.

# Numas, 10 anos: um exercício de memória coletiva<sup>1</sup>

HELOÍSA BUARQUE DE ALMEIDA

JÚLIO ASSIS SIMÕES

LAURA MOUTINHO

LÍLIA MORITZ SCHWARCZ

A proposta de realização do PROCAD USP/UFPA, que contou com apoio da CAPES, foi concomitante à formulação da linha de pesquisa de marcadores sociais da diferença no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP, com a consequente criação do NUMAS - Núcleo de Estudos de Marcadores Sociais da Diferença, articulando quatro pesquisadores: Lilia Moritz Schwarz, Julio Assis Simões, Heloisa Buarque Almeida e Laura Moutinho. Neste texto, oferecemos um relato das dimensões institucionais, intelectuais e afetivas que presidiram a criação da linha e do Núcleo, procurando situar fontes de influência e contextos de interlocução, além de vislumbrar alguns dos cenários e desafios postos por esta perspectiva de produção de conhecimento. Falamos de influências, diálogos, estratégias de análise e questionamentos que reaparecem, sob formas diversas, nos capítulos que compõem esta coletânea.

Ainda que não tenhamos nos dedicado de modo exaustivo, nessa breve reflexão, aos financiamentos para pesquisa e formação de alunos e de redes de diálogo em âmbitos nacional e internacional, faz-se necessário destacar que sem o apoio em diferentes momentos e de distintas formas da CAPES, do CNPq, da Fapesp, da Faperj e da Fundação Ford esse campo jamais teria sido articu-

<sup>1</sup> Esse texto foi realizado a partir de uma fala proferida por Julio Assis Simões no encontro de comemoração dos 10 anos do Numas, no dia 8 de junho de 2018. É dele, portanto, toda a base deste ensaio, que só virou “coletivo” graças à generosidade de Júlio.

lado e se expandido da forma como hoje conhecemos. Todos os professores vinculados ao NUMAS são bolsistas de produtividade em pesquisa do CNPq, com projetos na área dos Marcadores Sociais da Diferença com interfaces com outros campos do conhecimento como história, populações africanas e afro-brasileiras, movimentos sociais, saúde e direito humanos.

## Cenário institucional

A iniciativa de criar uma linha de pesquisa sobre “marcadores sociais da diferença”, no âmbito da Universidade de São Paulo, representou uma resposta à dupla necessidade de revitalizar a tradicional linha de pesquisa sobre “relações raciais” e, ao mesmo tempo, de incorporar uma demanda crescente de interesses de pesquisa nas temáticas de gênero e sexualidade.

Essa necessidade foi reforçada tanto por exigência dos procedimentos de avaliação da pós-graduação – que incitava os programas a reconstituírem seus respectivos quadros de linhas de pesquisa – como também por iniciativas decorrentes de um diagnóstico interno. O grupo de “relações raciais” havia perdido não só parte de seu corpo docente, mas necessitava também de uma reorientação no sentido de colocar em debate a relação de “raça” com outros eixos de diferenciação, para além da conexão privilegiada com classe. Da maneira como se encontrava, havia uma certa “essencialização” da categoria, a despeito da crítica interna ao termo e seu viés biologizante.

Havia, também, uma resposta da direção da USP à reivindicação por contratação de docentes, que motivara uma importante mobilização da comunidade universitária no começo dos anos 2000. Segundo determinação da reitoria à época, demandas por novos quadros teriam de ser justificadas em função de necessidades específicas de ensino e pesquisa, fosse para cobrir áreas tradicionais e carentes ou para desenvolver novas. Por conta dessa nova oportunidade, houve uma avaliação externa do Departamento de Antropologia, em 2004-2005, encomendada pela própria USP. Participaram dessa missão as professoras Verena Stolcke (Universidad Autónoma de Barcelona) e Mariza Peirano (Universidade de Brasília), que trataram de visitar laboratórios, salas de aula, biblioteca, e também conversaram muito com os professores e com o departamento de uma maneira geral. No relatório que elas produziram, salientaram, entre outros aspectos, que era preciso renovar a área de “relações raciais”, a começar pela mudança de nome, que causava (e ainda causa) muita reação; e que seria importante ao departamento e ao programa desenvolverem novas linhas que abarcassem gênero, tema inteiramente ausente na antropologia da USP, nesse começo dos anos 2000.

Um primeiro texto de justificativa de criação dessa nova linha foi, então, escrito a quatro mãos, por Lilia Schwarcz e Julio Assis Simões, tentando exatamente fazer a ponte entre os estudos de “relações raciais” e sua história nas ciências sociais da USP, mas também realçando suas limitações em face aos desafios colocados pelo debate teórico e pela agenda social que então se impunha a nós. Uma parte desse texto foi depois usada em 2007 para montar o projeto de cooperação acadêmica (PROCAD) com o Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará, e suas questões centrais foram apresentadas no prefácio que Lilia escreveu mais tarde, na publicação que resultou desse projeto (Cancela, Moutinho & Simões, 2015).

A importância de tratar marcadores sociais da diferença não mais como categorias e conceituações isoladas, mas em relação, já era evidente. Uma primeira definição, que Julio e Lilia escreveram juntos, para justificar a criação da linha, seguia esta argumentação, a partir da reflexão sobre significados e usos de raça e cor. Achamos que vale a pena recordá-la aqui:

Trata-se de um repertório de categorias ambivalentes; e, como bem concluiu Homi Bhabha, para outro contexto, se a fixidez é um signo da diferença cultural histórica e racial no discurso do colonialismo, estamos, no caso brasileiro, diante de múltiplos significados em uma combinatória de termos que apontam para novas formas de construção de alteridades (Bhabha, 1998, p. 205). Pode-se dizer, inclusive, que, na mesma medida em que traduzem hierarquias sociais, tais nomes repõem ambivalências, próprias ao contexto e à manipulação dos indivíduos que se autoclassificam. Afinal, a cor indica um lugar socialmente reconhecível e pré-estabelecido, mas passível, quiçá, de transformações.

O tema da cor/ raça passa a acondicionar, assim, elementos socioeconômicos, regionais e estéticos, mas também elementos interpretativos, acusatórios e éticos, sempre diacríticos. Contudo, é preciso destacar como, mais recentemente, o tema tem sido agitado, sobretudo a partir da questão da diferença social e das desigualdades. Nesse sentido, vale a pena, e como observou Crapanzano (2002), indagar sobre as condições pragmáticas por meio das quais as categorias de um sistema classificatório são definidas e aplicadas. Em vez de pensarmos em raça, gênero, sexo, idade, cor e classe como categorias normativas e monolíticas, cabe entendê-las, antes, como categorias empíricas e relacionais, que emergem de confrontações interpretativas, de diferentes modos de operar e atualizar sistemas de classificação social.

Eles funcionam, assim, e conforme mostrou Pina-Cabral para o caso de Macau, como dinâmicas relacionais, ou “identidades continuadas”. São marcas de relações e sinalizadores emocionais (Pina-Cabral, 2005). Claro está que cor não é nome, mas é uma forma de nomeação, que, no caso de nosso jogo, é externa, mas tam-

bém auto-atribuída. Como disse Geertz (1978, p. 321), “as sociedades, como as vidas, contêm suas próprias interpretações”; e quem sabe a cor seja uma maneira de nomear a nossa. Isso, se não cairmos no engano de pensar que a cultura se fecha em si e é imune à mudança.

Cor surge, a um só tempo, como regra de integração, mas também como forma de distinção. Por outro lado, não é por mera coincidência que, nesses tempos recentes, e tomados pelo debate das cotas, a “raça” tenha voltado como categoria política no Brasil e o ambiente acalorado ganhado um tom cada vez mais emocional.

Como se pode notar, a nota apresentava raça e cor a partir de uma sustentação teórica, que visava abordar o tema sob o viés antropológico. Isso se coadunava com os trabalhos realizados por Lilia, na temática, e também, em parte, com a reflexão desenvolvida por colegas no IFCS-UFRJ (Maggie & Rezende, 2002; Fry, 2005). A nota anunciava, ainda, a tensão do debate de cotas que, ao menos na USP, recém se iniciava naquele contexto.

A primeira menção à nova linha de pesquisa apareceu no Relatório Capes do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP, de 2006, referido ao ano base de 2005, nos seguintes termos:

Ressaltamos a proposta de renovação da tradicional área de relações raciais que, conforme sugerido em avaliação anterior, foi reformulada em termos de marcadores de diferença, incorporando nesse campo a temática das relações de gênero. A nova área visa reunir estudos que focalizam a produção social da diferença por meio da articulação de categorias de raça, gênero, sexo [sic], idade e classe, tanto do ponto de vista da configuração de sistemas de classificação social, como de sua materialização e operacionalização em corpos e identidades coletivas.

Como parte dos objetivos então definidos, determinou-se que no ano seguinte seriam “contratados 2 novos docentes” para essa linha. Com a realização do concurso, a área dobrou de tamanho, por assim dizer, e ganhou mais corpo e presença dentro do departamento.

Esse concurso aconteceu em julho de 2006, quando foram aprovadas Heloisa Buarque de Almeida e Laura Moutinho para integrarem a nova linha. E logo em 2007, já então com as duas professoras contratadas e atuantes, formou-se o Núcleo de Estudo dos Marcadores Sociais da Diferença, o Numas. A sigla continha uma “brincadeira interna”, garantindo um pouco de piada, o que é sempre importante em todo bom núcleo de trabalho. Na época, a expressão “estar numas”, retirada de peças do grupo teatral “Asdrúbal Trouxe o Trombone”, dos anos 1970, ainda era bastante utilizada e tinha um significado em tudo indeterminado, ambivalente e contextual. “Estar numas” podia significar

que a pessoa estava chateada, que ia levando, que estava tomada por alguma cisma, ou que simplesmente se encontrava relaxada: enfim, “numas”.

Foi assim, com muito bom humor e muita vontade, que formamos o Numas, logo “adotado” por nossos estudantes, que sempre fizeram toda a diferença nos esforços de organização, difusão, debate e assessoria.

## Cenário intelectual e afetivo

Essa é a história institucional resumida da criação do Numas. Mas, como se trata aqui de “puxar pela memória”, vale a pena narrar também a história do cenário intelectual-afetivo em que se formou o Núcleo, o que implica explicitar uma rede de amizades e afinidades que nos juntaram, para além das contingências institucionais.

Começamos, pois, pela relação de Lília e Júlio, que é muito mais antiga do que esse tempo em que passaram a ser colegas de departamento. Lília e Julio têm a mesma idade, fizeram graduação na mesma época na USP, na segunda metade dos anos 1970 – ela em História, ele em Ciências Sociais – mas só foram se conhecer em 1981, quando ambos ingressaram na mesma turma do Programa de Mestrado em Antropologia Social da Unicamp. Naquele momento, em particular, estudar antropologia na Unicamp significava a certeza de tomar parte de um ambiente intelectual muito especial. O programa tinha sido formado em 1970 pelo triunvirato Verena Stolcke, Peter Fry e Antonio Augusto Arantes e, ao longo da década, reunira uma série de professores e pesquisadores de primeiro time, como Manuela Carneiro da Cunha, Mariza Corrêa, Bela Feldman-Bianco, Alba Zaluar, Suely Kofes, Carlos Brandão, Ana Maria de Niemeyer, José Guilherme Magnani, Guita Grin Debert, entre outros. Com exceção de Verena Stolcke, (que regressara a Barcelona um pouco antes), todos esses nomes foram professores de Julio e Lília, e muito importantes em suas respectivas formações.

Foi exatamente nesse período, no começo dos anos 1980, que a produção de antropólogos e antropólogas da Unicamp em torno do que mais tarde chamaríamos de “marcadores sociais da diferença” passou a circular mais publicamente. Recordamos aqui duas coletâneas especiais – Colcha de Retalhos (Almeida et al., 1982) e Caminhos Cruzados (Eulalio et al., 1982) – ambas publicadas pela Editora Brasiliense no mesmo ano em que também saiu a coleção de artigos de Peter Fry, Para inglês ver, que trazia seus dois textos, hoje clássicos, sobre homossexualidade masculina e cultos afro-brasileiros e sobre construção histórica da homossexualidade (Fry, 1982a; 1982b). Cabe lembrar

ainda a pesquisa pioneira de Verena Stolcke focalizando a intersecção histórica entre raça, gênero e classe (Stolcke, 1974), cuja influência se ampliaria por meio de seus trabalhos publicados na década de 1990, com destaque para o seminal “Sexo está para gênero assim como raça para etnicidade?” (Stolcke, 1991; 1993).

Não apenas os professores da Unicamp eram muito interessantes e atuantes: havia também excelentes colegas de turma. Lilia e Júlio fizeram parte da mesma turma de muita gente que seguiu na carreira na disciplina, como Heloisa Pontes, Marina Cardoso, Nadia Farage, Paulo Santili, entre outros. Em turmas imediatamente posteriores entraram Sonia Hotimsky, Silvana Rubino, Néstor Perlongher, entre outros. Também estavam por lá, finalizando sua graduação em Ciências Sociais, Maria Filomena Gregori (a Bibia), que ingressou logo depois no mestrado na USP, e Sérgio Carrara, que foi estudar no Museu Nacional, no Rio de Janeiro. Ali, portanto, formaram-se relações e redes que viriam frutificar mais tarde.

Lilia e Júlio se afastaram por um tempo. Lilia tornou-se professora na Unicamp, depois veio para USP, e Júlio só foi fazer o doutorado nos anos 1990, passou antes pelo programa de formação de quadros do Cebrap (junto com Bibia Gregori, além de Esther Hamburguer, Helena Abramo e Helena Sampaio, que haviam sido suas contemporâneas de graduação na USP) e foi professor na Escola de Sociologia e Política, levado por Sonia Hotimsky. Lilia e Júlio viriam a se reencontrar por ocasião de um concurso de seleção de docentes no Departamento de Antropologia da USP em 2001, e por mera coincidência. Lilia era a presidente da banca e testemunha ter tomado um “susto” ao ver o nome de Júlio na lista de candidatos. Foi essa reaproximação que resultou na criação da linha nova de pesquisa – e, também, entre outras consequências, no curso de “Antropologia IV a Quatro Mãos” (que foi oferecido por ambos em três ocasiões: 2006, 2009 e 2011). Nessas experiências didáticas, de alguma maneira afinavam a perspectiva de fazer dialogar raça (área de especialização de Lilia) e gênero e sexualidade (áreas em que Júlio passou a atuar e que praticamente inaugurou ao entrar no departamento de antropologia da USP).

Hora de incluir as outras duas “fundadoras” do Numas: Heloisa e Laura. No caso de Júlio, tratar da entrada delas no departamento permite falar dos vínculos privilegiados que ele manteve com dois outros núcleos, que foram centrais não só para o Numas, mas para o rumo dos debates intelectuais e políticos no campo de gênero e sexualidade: o Pagu – Núcleo de Estudos de Gênero da Unicamp, formado por pesquisadoras em torno de Mariza Corrêa, em 1993 (Corrêa, 2001); e o CLAM – Centro Latino-Americano em Sexualidade e

Direitos Humanos, sediado no Instituto de Medicina Social da UERJ e instituído em 2002, sob a coordenação de Sérgio Carrara e Maria Luiza Heilborn.

Nesse começo dos 2000, Heloisa e Laura eram recém-doutoras. As duas haviam ganhado os prêmios EDUSC-ANPOCS com suas teses de doutorado, que viraram livros de grande impacto no campo (Almeida, 2003; Moutinho, 2004). A essa altura, ambas atuavam como pesquisadoras, Heloisa no Pagu, Laura no CLAM.

Heloisa e Júlio já se conheciam dos tempos em que faziam doutorado na Unicamp. Guita Debert era a orientadora dos dois. Ambos haviam trabalhado juntos durante um breve tempo na Escola de Sociologia e Política, tendo em Sonia Hotimsky uma amiga comum. Outra amiga comum era Regina Facchini, ex-aluna de Júlio na Escola de Sociologia e Política, que então concluía seu mestrado na Unicamp, sob orientação de Guita Debert e Bibia Gregori.

Durante o doutorado, Heloisa participou de um famoso “grupo de estudos de gênero”, junto com colegas que faziam pós-graduação na mesma época da Unicamp e que incluía também alguns pesquisadores de fora. O grupo realizava reuniões periódicas e práticas sistemáticas de leitura, com ênfase em trabalhos autoras feministas de diversas vertentes, como Gayle Rubin, Judith Butler, Donna Haraway, Anne McClintock, Avtar Brah, muitas das quais foram traduzidas e publicadas nos Cadernos Pagu. Para a articulação desse grupo foram centrais o curso sobre “Questões de Gênero” ministrado por Mariza Corrêa na Unicamp, em 1997, bem como outro programa de disciplina, em 1998, feito em conexão com a vinda ao Brasil de Marilyn Strathern, incluindo a leitura, tradução e discussão de *O gênero da dádiva* (Strathern, 2006), além de outros trabalhos desenvolvidos pela antropóloga britânica nos anos 1990 sobre parentesco e tecnologias reprodutivas (Strathern, 1992). Em 2003, Heloisa e algumas dessas colegas do grupo de estudos (Martha Celia Ramírez, Érica Renata de Souza e Rosely Gomes Costa) organizaram uma coletânea marcante (e hoje rara): *Gênero em matizes* (Almeida et al., 2002), com prefácio assinado por Mariza Corrêa e posfácio por Verena Stolcke, que continha trabalhos realizados por aquela nova geração de pesquisadores formada na Unicamp na passagem do milênio.

Parte dessa reflexão veio desembocar no Projeto Temático “Gênero, Corporalidades”, reunindo pesquisadoras vinculadas ao Pagu, que começou a ser elaborado em 2003 e funcionou de 2004 a 2009. Esse projeto, coordenado por Mariza Corrêa e Guita Debert, visava “examinar, à luz das questões introduzidas pelos estudos de gênero, como as características tidas como masculinas e femininas perpassam as convenções e normatizações sobre o corpo

e como elas permeiam saberes e práticas”. Júlio foi convidado a integrar esse projeto no eixo que contemplava práticas corporais, sexualidade e erotismo, junto com Bibia Gregori e Adriana Piscitelli. Em meio às primeiras discussões da equipe, Julio recorda o impacto causado pelo livro de Anne McClintock, *Couro imperial* (McClintock, 2010), cujo capítulo 3 (“Couro imperial: raça, travestismo e culto à domesticidade”) fora traduzido e publicado no número 20 dos *Cadernos Pagu*, em 2003. De certa forma, a ideia central da linha de pesquisa dos marcadores sociais da diferença pode ser sintetizada no trecho do prefácio da autora, hoje famoso, em que ela afirma que “raça, gênero, classe... existem em relação entre si e através dessa relação – ainda que de modos contraditórios e em conflito.” (McClintock, 2010, p. 19, grifos no original).

Essas influências combinavam-se produtivamente com outras, já em curso. No caso de Lília, foi importante contar com a orientação de Manuela Carneiro da Cunha, em seu doutorado da USP. No livro *Negros estrangeiros*, Manuela retomava em outros termos a desconstrução da noção de identidade desencadeada pelos estudos de etnicidade, mostrando como a identidade era, antes, uma “estratégia de diferenças”: uma construção política, relacional e contrastiva (Carneiro da Cunha, 1985, p. 206). A ideia de “diferenças em relação” já estava presente, portanto, nesses escritos que influenciariam uma geração de intelectuais que trabalhavam não só com história indígena no Brasil (Carneiro da Cunha, 1992), mas também com história racial. História e tempo surgiam, já então, como outros marcadores.

Lília havia aderido ao Grupo de Trabalho “Pensamento Social no Brasil”, um dos mais tradicionais da ANPOCS (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais), ao lado de Sergio Miceli, Maria Arminda do Nascimento Arruda, Mariza Correa, Heloisa Pontes e Fernanda Peixoto, entre outros. Uma proposta central desse GT era produzir novas análises das interpretações brasileiras, de forma menos “eurocêntrica” e mais contextualizada com as questões históricas e políticas nacionais. O livro *Espetáculo das raças* (Schwarcz, 1993) nasceu deste debate, interpelando raça, corporalidade, cidadania e nação como categorias fundamentais em relação. A própria noção de tempo passava a ser articulada, de maneira a privilegiar o modo como diferentes “gerações” pensavam a nação e sua própria identidade.

Lília havia sido professora de Heloisa, na graduação em Ciências Sociais na USP, e mantinha relações estreitas com o pessoal do *Pagu*, sobretudo a partir das discussões sobre raça e cor. Heloisa e Lília também estiveram juntas num seminário sobre formas de nomeação, organizado por João Pina-Cabral, tema que também apareceria nas discussões do futuro grupo da USP. As articulações

entre nome e gênero, de outra parte, sugeriam pistas e inspirações que reencontravam as já mencionadas preocupações sobre impermanência e inconstância das identidades sociais, uma vez que estas eram entendidas como respostas políticas contingentes que escapavam de definições normativas fechadas. Nesse sentido, seria possível aproximar a dessubstancialização da “etnia” promovida pelos estudos de etnicidade e a dessubstancialização do “gênero” promovida pelos estudos feministas – como argumentava Mariza Corrêa, em sua reflexão sobre “a natureza imaginária do gênero na história da antropologia” (Corrêa, 1995) e que ecoava em parte o impacto da leitura, então ainda recente, de Donna Haraway (1991) e Judith Butler (2003).

A ideia das “diferenças em relação” punha em xeque a integridade supostamente estável e duradoura de qualquer marcador que fosse acionado como categoria de identidade, e isso trazia consequências tanto teóricas quanto políticas. Era, portanto, totalmente diferente da visão mais convencional de tratar categorias como uma lista de classes censitárias – sexo/gênero, cor/raça, orientação sexual, idade etc. – que apenas eram justapostas. Assim como era muito diferente de analisá-las simplesmente como eixos superpostos de subordinação.

Vale destacar esse último ponto, pois era o que talvez despertasse mais discussões. Para contextualizar um pouco essa história, cabe recordar os eventos acadêmicos no campo da antropologia e das ciências sociais sobre sexualidade e gênero que aconteceram nesse começo dos anos 2000, a partir da implantação do CLAM - Centro Latino-Americano em Sexualidade e Direitos Humanos, no Rio de Janeiro. Em 2003, o CLAM, com apoio da Fundação Ford, promoveu dois seminários acadêmicos em parceria com núcleos de pesquisa atuantes nas temáticas: primeiro com o NIGS – Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades, da Universidade Federal de Santa Catarina (Grossi et al., 2005) e depois com o Pagu-Unicamp (Piscitelli, Gregori & Carrara, 2004). Esses foram os marcos iniciais de uma estratégia de articulação de diálogos entre pesquisadores, ativistas e formuladores de políticas e leis que se ampliaria ao longo da década em torno do que então se chamava de “políticas sexuais” e “culturas sexuais” (note-se que a USP, então, estava fora desse mapa).

Nesse mesmo ano de 2003, com apoio do CLAM, o 27º Encontro Anual da ANPOCS abrigou a mesa-redonda “Sexualidade, gênero e família”, que posteriormente abriu caminho para a constituição do Seminário Temático e do Grupo de Trabalho “Sexualidade, Gênero e Corpo”, de início coordenado por Bibia Gregori, Sergio Carrara e Júlio Simões, e que se encontra em atividade até o presente. Essas iniciativas contribuíram decisivamente para estabelecer fóruns de debate e estimular a formação de jovens pesquisadores voltados a

temáticas sobre gênero, sexualidade e suas conexões em diferentes universidades e centros de pesquisa, recolocando-as em outro patamar institucional na produção de conhecimento na antropologia e nas ciências sociais no país.

É hora de falar de como Laura entra nessa história. Laura havia iniciado sua formação no Núcleo da Cor, do Laboratório de Pesquisa Social do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ, sob orientação de Yvonne Maggie e tendo passado ainda pela Coordenação Interdisciplinar de Estudos Contemporâneos (CIEC) do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura da UFRJ, sob coordenação de Heloisa Buarque de Hollanda. Inicialmente pesquisou no campo de relações raciais, tendo assim uma trajetória ligada à produção de Lília – todos atuaram no Projeto Abolição, financiado pela Fundação Ford, por ocasião do Centenário da Abolição dos Escravos no Brasil, que também incluiu Patrícia Birman (PPCIS/UERJ) – seguindo posteriormente para a articulação de raça com sexualidade e nação, que resultou na tese *Razão, Cor e Desejo: uma análise dos relacionamentos afetivos-sexuais inter-raciais no Brasil e na África do Sul* (Moutinho, 2004), sob orientação de Peter Fry, que naquela época já havia saído de Campinas e da Fundação Ford e migrado para o Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do IFCS/UFRJ. Foi pelo tema da tese e do contato com Peter que teve início a relação intelectual e afetiva de Laura com Sérgio Carrara, que começava então a articular redes para a criação do CLAM no IMS/UERJ, como já mencionado. O próprio PROCAD que viemos a estabelecer com Cristina Donza Cancela e Jane Beltrão (que também fizeram formação na UNICAMP, tendo sido Cristina orientanda de Mariza Corrêa no mestrado), Flávio Leonel e Denise Schaan, foi fruto dessa rede de relações articulada pelo CLAM: gênero, raça, sexualidade e o enfrentamento dessas questões sob a então nascente perspectiva dos direitos humanos era o campo que nos unia.

Júlio e Laura se encontraram diversas vezes por ocasião das atividades na ANPOCS e demais eventos que contavam com apoio do CLAM – um deles, vale lembrar, foi o VIII CISO (Encontro de Ciências Sociais do Norte e Nordeste), realizado na Universidade Federal do Pará, em 2005, quando começaram a se forjar as conexões para o futuro projeto de cooperação acadêmica com aquela instituição. Laura, a partir da rede de relações estabelecidas pelo CLAM, que foi mantida quando de seu ingresso na USP, coordenou por anos GTs no CISO, RBA e em inúmeros outros congressos, na interface com sexualidade, com Fabiano Gontijo, à época professor na UFPI e hoje na UFPA.

Na publicação resultante do seminário realizado no Pagu, *Sexualidade e saberes: convenções e fronteiras*, Júlio, Laura e Heloísa (esta, em parceria com

Esther Hamburger) contribuíram com trabalhos, sendo que os artigos de Júlio e Laura fizeram parte de uma mesma seção, chamada “Novas interfaces das homossexualidades”. O capítulo de Júlio remetia a uma discussão sobre homossexualidade masculina e curso da vida, problematizando a noção de “identidade homossexual” como própria de um modelo de certa geração que se constituía como “gay” e agora encarava seu próprio envelhecimento como um “envelhecimento gay” (Simões, 2004). Esse era um jeito de pensar intersecções sobre sexualidade, gênero e curso de vida (Debert, Simões & Henning, 2016), mas ainda não havia qualquer menção às noções de “interseccionalidades” ou “marcadores de diferença”.

Já o artigo da Laura, uma primeira reflexão sobre sexualidade, raça e direitos na África do Sul, terminava com esta advertência: “a discriminação contra homossexuais e negros precisa ser qualificada: não se trata de operar como uma soma de prejuízos ou apenas um acúmulo de sujeições combinadas” (Moutinho, 2004, p. 361). O recado era nítido: é preciso problematizar essas relações. Não havia referência a “interseccionalidades”, tampouco a McClintock. Mas estava ali assinalada uma sacada importante na perspectiva do entendimento dos marcadores de diferença como “categorias em articulação”, uma ideia já presente na sua tese de doutorado (Moutinho, 2004) e que viria a ser o propósito da nossa linha de pesquisa emergente. De fato, foi somente pouco depois, quando nos deparamos com o desafio de formular a nova linha, que a inspiração associada à obra de McClintock começou a fazer sentido.

### E, afinal, o que são marcadores sociais da diferença?

“Marcadores sociais da diferença” foi uma maneira de designar como diferenças são socialmente instituídas e podem conter implicações em termos de hierarquia, assimetria, discriminação e desigualdade. É nesse sentido que entendemos como a problemática dos marcadores remete à tradicional preocupação da antropologia com a “diferença” e com a relatividade: não como atributo inerente a humanos e não-humanos, mas como efeito da operação de complexos sistemas de conhecimento e de relações sociais.

Dessa perspectiva, a diferença é constituída por meio de taxonomias e classificações que acentuam certos sentidos de diferença, ao ponto de tomá-los como corriqueiros, “dados” ou “naturais”, enquanto outros são subestimados ou circunstancialmente esquecidos. O suposto é assim uma noção ampla de processo social, como o meio pelo qual critérios de diferenciação são definidos, disputados, atribuídos, incorporados, reelaborados, combatidos. Diferenças

instituídas socialmente não acarretam necessariamente desvantagens ou níveis de prestígio, poder e riqueza; com frequência, porém, são marcadas por desigualdades no plano das representações sociais, que dão respaldo a posições e relações de assimetria, exclusão e iniquidade (Fry, 2012). Além disso, categorias classificatórias podem atravessar ou circular por diferentes domínios de relações, interseccionando-os. Categorias de gênero e sexualidade, com frequência, se inscrevem em matrizes classificatórias de cor e raça, constituindo uma linguagem poderosa para expressar hierarquias e desigualdades sociais mais amplas.

Na esteira dessas formulações, pode-se reconhecer a influência de certa agenda antropológica, identificada com a mencionada produção da Unicamp, da virada dos anos 1970 para os anos 1980, que tanto se voltou para repensar a relação entre raça e gênero na conformação das linhas e linhagens de pesquisa na antropologia no Brasil, como também realçou como sexualidade e gênero estavam articulados a processos de diferenciação e desigualdade imbricados a raça e classe (Corrêa, 1996; 2000). Nesse marco, desenvolveram-se proposições acerca de como sistemas de conhecimento da sexualidade imbricavam-se com ideologias e normatividades sobre gênero e classe; de como noções de hierarquia e desigualdade, quando expressas por meio da linguagem da diferença sexual e racial causavam um impacto profundo e duradouro, precisamente por conta de sua capacidade de promover a crença na “naturalidade” dessas diferenças (Fry, 1982b; Stolcke, 1991; 1993); e ainda, de como uma compreensão relacional do erotismo contribuía para pensar movimentos capazes de reconfigurar hierarquias sociais e considerar diferentes modalidades de negociações situacionais em face de percursos de desigualdade e gestão de vulnerabilidades e riscos de violência (Perlongher, 2008). Porém, esses estudos não usavam o termo “marcador social de diferenças” para se referir a taxonomias e classificações que entrecruzavam raça, gênero, classe, idade. Uma formulação próxima nessa acepção foi a de Perlongher, em sua análise sobre prostituição homossexual masculina, que propôs que esses quatro eixos classificatórios operavam como “tensores libidinais” constitutivos de um jogo rico e dinâmico entre atribuições e deslocamentos de categorias identitárias. (Perlongher, 2007, p. 248 passim; Simões, 2008).

É difícil afirmar quem, na linhagem da antropologia no Brasil, teria empregado pela primeira vez “marcador social” neste sentido de diferença socialmente instituída que pode acarretar discriminação e desigualdade. O registro mais antigo que levantamos foi feito por Verena Stolcke, em 1993, na versão em inglês de seu artigo “Is sex to gender as race is to ethnicity”, quando ela afirma: “Whenever ‘race’ is employed as a marker of social difference and inequality,

we are dealing, no less than in the case of ethnicity, with a socio-historical construct” (Stolcke, 1993, p. 28)<sup>1</sup>. Nesse artigo, e em outros publicados posteriormente (Stolcke, 1995; 2002; 2006), Verena discute “intersecções” entre raça, gênero, sexualidade, etnicidade e nacionalidade. Mariza Corrêa, logo na introdução de seu artigo “Sobre a invenção da mulata”, publicado nos Cadernos Pagu em 1996, apresenta as categorias classificatórias de gênero e raça como “marcadores sociais de diferenças” (Corrêa, 1996, p. 38), e realça a importância de explorar as “afinidades e conflitos” entre gênero e outros marcadores sociais<sup>2</sup>. Esse uso reapareceu nas discussões que levaram à construção do projeto “Gênero, Corporalidades”; e de alguma maneira ele acabou transportado – provavelmente por culpa de Júlio – para a nomeação da nossa linha de pesquisa e do nosso núcleo.

No horizonte de influências recebidas no Brasil, no começo dos anos 2000, a questão das “intersecções” entre eixos e categorias de diferenciação social ganhou força a partir dos debates feministas e dos estudos de gênero travados principalmente nos EUA, nos anos 1990, que davam ênfase ao caráter multifacetado do posicionamento social das mulheres. Tais discussões, por sua vez, vinham ao encontro de questionamentos à suposta homogeneidade da categoria “mulher” formulados sobretudo por autoras ligadas ao feminismo negro e mestiço e ao feminismo lésbico, desde os anos 1970 e 1980, nos EUA (Davis, 1981; Hooks, 1981; Lorde, 1984; Moraga & Anzaldúa, 1982). Desse modo, problematizavam também a suposição de que gênero fosse “o” marcador primordial, ou preferencial, ou transcultural “da” diferença e “da” desigualdade.

No contexto estadunidense, o conceito de “interseccionalidade” ficou associado a Kimberlé Crenshaw. Perseguindo as críticas do feminismo negro, Crenshaw cunhou o conceito tendo como alvo estratégias políticas dos movimentos feministas e antirracistas em face aos dispositivos legais de luta contra a discriminação, que, dentro da tradição jurídica anglo-americana, promoviam a segmentação e reificação de categorias exclusivas de sexo/gênero e raça (Crenshaw, 1989). No questionamento de uma operação jurídica de segmentação e compartimentalização, a noção delineava uma identidade social

<sup>1</sup> “Onde quer que se empregue ‘raça’ como marcador de diferença e desigualdade social, estamos lidando, não menos do que no caso da etnicidade, como um construto sócio-histórico”. Na versão prévia em português, usa-se “indicador” e “indicadores dos limites do grupo” no lugar de “marcador” e “marcadores” (cf. Stolcke, 1991, p. 109 e 100). Agradecemos a Sonia Hotimsky por chamar nossa atenção para esse ponto.

<sup>2</sup> “...se não podemos pedir ao marcador de gênero mais do que ele pode oferecer em termos de consequências teóricas, talvez estejamos deixando de explorar seus limites, ao deixar de explorar suas fronteiras, ou seja, suas afinidades e conflitos com outros marcadores sociais”. (Corrêa, 1996, p. 38)

(a “mulher negra”), “que padece da soma de discriminações, mas que surge ao mesmo tempo com autonomia nesse processo, não sendo apresentada somente como um somatório.” (Moutinho, 2014, p. 207). As críticas a Crenshaw tendem a incidir nos deslizamentos que a noção de interseccionalidade pode sofrer quando tratada em termos estruturais e quando evoca a imagem de identidades posicionadas em cruzamentos ou intersecções de eixos de opressão (Crenshaw, 2002). Adriana Piscitelli apresentou a versão talvez mais influente dessa crítica no contexto de debates a que nos referimos: trata-se de uma leitura “sistêmica” que tende a pensar gênero, raça e classe “como sistemas de dominação, opressão e marginalização que determinam identidades exclusivamente vinculadas aos efeitos de subordinação social e desempoderamento” (Piscitelli, 2008, p. 267).

Em boa parte das pesquisas brasileiras mais recentes sobre gênero e sexualidade que incorporam raça, Crenshaw dividiu a influência com autoras como Anne McClintock (2010) e Avtar Brah (2006), evocadas com frequência para salientar uma concepção menos “sistêmica” e mais “construcionista” (Piscitelli, 2008) que presta atenção tanto nos efeitos de sujeição dos “marcadores articulados” como também nos recursos e modos de agência diversificada que essas articulações ou intersecções possibilitam – envolvendo coerção, por certo, mas também negociação, compromisso, cumplicidade, imitação, recusa, revolta, bem como a construção de si (Moutinho, 2014)<sup>3</sup>.

Mesmo considerando as importantes influências dessas discussões recentes sobre interseccionalidades e categorias de articulação, acreditamos ser possível afirmar que há um campo de pesquisas e reflexões sobre entrecruzamentos de marcadores sociais da diferença - inclusive em termos de experiências sociais que articulam múltiplos aspectos de dominação e subjetivação que não podem ser compartimentalizados – que está se configurando na antropologia no Brasil desde pelo menos o final dos anos 1970 (Carrara & Simões, 2007; Moutinho, 2014). Pode ter havido deslocamentos conceituais e mudanças de ênfase, mas há uma continuidade perceptível nas preocupações centrais. Mas esse também é um reconhecimento que a vantagem do tempo nos ajuda a trazer.

Nesse percurso, de certa forma, acabamos por reencontrar velhas e duradouras preocupações da antropologia em compreender como formas sociais se constituem em complexos de relações. Essa foi a maneira pela qual o próprio conceito de cultura foi revisitado e revitalizado. Tomemos o ensaio de Manuela

<sup>3</sup> Internacionalmente, desde a Colômbia e Manchester, estabelecemos diálogos e interlocuções potentes sobre os “marcadores sociais da diferença” com Mara Viveros, Fernando Urrea e Peter Wade, como mostra a coletânea por eles organizada (Wade, Urrea & Viveros, 2008).

Carneiro da Cunha (2009) sobre conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais, que sugere a noção de “cultura” (com aspas), para destacar os usos reflexivos e políticos da cultura – qual seja, a capacidade metalinguística da cultura de, ao falar sobre si mesma, ser o que produz. Interessada na maneira como praticantes da cultura a objetificam, num regime de etnicidade, em proveito próprio, a reflexão da antropóloga permitia um uso mais abrangente do conceito – com e sem aspas – sem descurar ou desautorizar nenhuma das formas. Isso nos soava próximo às preocupações com “a maneira como as categorias de classificação suscitam, proclamam e até criam seu próprio contexto de relevância” (Crapanzano, 2002, p. 444). E, afinal, era isso que muitas das pessoas que estudávamos estavam a produzir. Isso tudo que – desde o contexto da Constituição Cidadã de 1988, retomado com novo vigor nos anos 2000 – levara antropólogas e antropólogos a se engajarem em questões pragmáticas, visando defender um catálogo de direitos mais amplo e plural para a população brasileira, que implicava o reconhecimento de terras indígenas e de quilombolas, assim como o reconhecimento de demandas civis, sociais e políticas associadas a raça, gênero, sexualidade. “Sujeitos” e “objetos” de conhecimento punham (e põem) a cultura na prática, borrando assim esses limites dicotômicos, esquemáticos, de modo a desvelar os diálogos – que muitas vezes, são também ásperos e difíceis – inevitavelmente constitutivos da produção do conhecimento.

### Como os marcadores sociais de diferença aparecem em nossas pesquisas?

Não há cânone nem uniformidade no modo como a abordagem dos “marcadores sociais da diferença” tem aparecido em nossa produção. Não há, tampouco, como estabilizar uma lista fechada de categorias que operam como marcadores, pois estas dependem das possibilidades de leitura, interpretação e análise que se apresentam e se reconhecem no contexto de cada pesquisa. Apresentamos aqui algumas considerações a esse respeito, com base em nossas diferenciadas experiências e trajetórias de pesquisa.

No caso de Júlio, para o amadurecimento da proposta e de suas possibilidades de aplicação, foram de grande importância as reflexões desenvolvidas no âmbito da pesquisa internacional “Relações entre Raça, Gênero e Sexualidade em Diferentes Contextos Nacionais e Locais”, financiada pela Fundação Ford e pelo CNPq – que Laura coordenava pelo CLAM/IMS/UERJ e trouxe para o Departamento de Antropologia da USP e para o CEBRAP depois de seu

ingresso como docente – assim como a elaboração do projeto de cooperação acadêmica com a UFPA. Os artigos assinados em conjunto, que emergiram como produtos parciais dessa pesquisa, exploram e ilustram algumas possibilidades de análise. Um caminho, tratando de contextos e situações de sociabilidade juvenil em São Paulo que envolvem afeto e erotismo, foi procurar analisar tanto as retóricas classificatórias que ordenam as interações como os deslocamentos efetuados nos próprios sistemas classificatórios que articulam raça, cor, gênero e sexualidade, à medida que são operados pelas pessoas em relação (Simões, França & Macedo, 2010; Simões et al., 2010). Outro caminho, explorando contextos de sociabilidade juvenil na Cidade do Cabo, foi levar em consideração diferentes trajetórias sociais para mostrar como pessoas põem em questão, negociam ou se reposicionam em relação a repertórios culturais e emocionais herdados do apartheid e ressignificados contemporaneamente que dizem respeito a determinadas expectativas e performances de gênero, raça, sexualidade e língua (Moutinho et al., 2010 e Lopes & Moutinho, 2012). Categorias e narrativas são usadas tanto para desafiar a suposição de “um estoque fechado de interpretações para cada vida e cada cultura” (Pina-Cabral, 2005, p. 4), como para revirar e transformar os próprios modelos teóricos com que operamos (Morawska, 2017, p. 236-237) – na direção, talvez, de compreender como as próprias etnografias constituem campos em disputa. Enfrentam-se nesse cenário os limites e possibilidades da perspectiva comparada internacional quando a abordagem envolve os marcadores sociais da diferença: a definição de raça/cor, por exemplo, somente fez sentido quando entendemos que havia em cada localidade algo que era articulado como “raça”, com lógicas e sentidos dados em cada contexto. A comparação internacional evidenciou a impossibilidade de operarmos com definições prévias ou que não sejam “nativas” quando o foco são os marcadores sociais da diferença e as dinâmicas, sempre múltiplas e nada conexas, da interseccionalidade e da desigual distribuição de poder (Moutinho & Carrara, 2010; Carrara & Simões, 2007)

No caso da Laura com essa pesquisa e a partir da força etnográfica da ideia de ressentimento, inicia-se um percurso voltado para pensar os marcadores sociais da diferença e interseccionalidade pela ótica da emoção e da moral. Se a investigação que resultou na tese de doutorado representou um ponto de inflexão em seu percurso do campo de relações raciais – raça sempre foi compreendido como em relação com brancos, negros e mestiços pela pesquisadora – para a articulação com sexualidade, gênero e nação em perspectiva comparada internacional (Brasil e África do Sul), com a coordenação de uma pesquisa que comparou Estados Unidos, Brasil e África do Sul seguida da experiência etnográfica com o assassinato de um líder da extrema direita white

africânder e religiosa sul-africana, um novo cenário se abriu no sentido de se refletir sobre noções belicistas tanto de raça quanto de gênero em contextos de violência extrema e na reconstituição do tecido social, após experiências como a do apartheid na África do Sul ou a guerra civil, como em Moçambique.

No caso de Lilia, a longa pesquisa em torno do escritor Lima Barreto, que resultou numa biografia publicada em 2017, a intersecção entre marcadores como raça, cor, gênero, região, geração e classe é evidente e articula todos os capítulos do livro. Negro, ele utilizava cor para caracterizar seus personagens. Morador dos subúrbios cariocas, ele articulava sua situação de classe com a noção de região e de deslocamento. Nascido depois da geração de Machado de Assis e da criação da ABL, o escritor criava turmas, redes e associações a partir de uma categoria que manipulava socialmente, nessa República das Letras: a de pertencer aos “novos”. Por fim, as dificuldades de Lima Barreto no que se refere à sua definição em termos de gênero e sexo; o fato de ter morrido solteiro e de relatar poucas relações afetivas, de qualquer tipo, acaba articulando dificuldades sociais de raça, cor, classe e região (Schwarcz, 2017). Enfim, aí estão marcadores sociais de diferença manipulados e agenciados pragmaticamente por um personagem, uma persona da Primeira República brasileira.

Nas pesquisas de Heloisa, a problemática apareceu de modo marcante desde o doutorado na UNICAMP, na pesquisa sobre telenovelas, e o próprio termo “marcadores sociais” já aparecia quando tentava entender como diferenças de gênero, classe, raça e geração afetavam as experiências e o modo como as pessoas interpretavam a novela, em sua etnografia de audiência de *O Rei do Gado*. (Almeida, 2003). Mais do que isso, a intersecção entre classe e gênero surgiu como central para entender a estruturação da televisão comercial e da Rede Globo no Brasil e, mais recentemente, já docente na USP, no estudo sobre o seriado *Malu Mulher* (Almeida, 2012), feito no mencionado projeto temático com Lilia, sob coordenação de Sergio Miceli. Em seu trabalho mais recente, Heloisa tem se voltado para investigar as disputas em torno das categorias de violência sexual, num contexto em que a emergência de uma linguagem de direitos é acompanhada da demarcação de novas formas de ameaça, perigo e vulnerabilidade (Almeida, 2016; Gregori, 2016; Carrara, 2015). Heloisa também tem desempenhado um papel central na constituição e atuação da “Rede Não Cala”, uma articulação de professoras da USP dedicada ao combate à violência sexual e de gênero na universidade.

Saindo de nossos próprios trabalhos e contemplando o campo da antropologia no Brasil, pode-se dizer que as linhas de pesquisa de marcadores sociais da diferença expressam em boa parte a crescente influência da abordagem in-

terseccional derivada dos estudos de gênero e raça. Do mesmo modo, muito do que se faz sob a rubrica de “estudos de gênero” na antropologia no Brasil, hoje em dia, compartilha referências que remetem à problemática das interseccionalidades, ou das categorias em articulação (Machado, 2014; França & Facchini, 2017; Sorj, 2017). Sob esse aspecto, “estudos de gênero e “marcadores sociais da diferença” parecem compor uma única grande área temática na antropologia atual, que poderia talvez ser alternativamente designada como “gênero e interseccionalidades”. De outra parte, o movimento em sentido a “raça, gênero e interseccionalidades” tem contribuído para tornar mais complexa a tradicional abordagem de cor e raça a partir de atributos de status e prestígio superpostos a distinções de classe, ao trabalhar dimensões contextuais e relacionais capazes de revelar um racismo multifacetado, embora não menos cruel (Schwarcz, 2012; 2017; Moutinho, 2014). De um modo ou de outro, a noção de marcadores sociais da diferença tem se disseminado como referência de uma variedade de núcleos de pesquisa em programas de pós-graduação emergentes, como no Pará, em Goiás, no Rio Grande do Norte – para citar alguns com os quais temos tido mais interação – que têm claras afinidades, em termos de preocupação e enfoques principais.

O presente volume apresenta uma amostra bastante significativa do leque amplo e crescentemente diversificado de recortes de pesquisa sob a rubrica dos “marcadores sociais da diferença”, cujo tratamento mobiliza um repertório bibliográfico que vai além das referências aqui mencionadas. A questão da materialização de marcadores de diferença em corpos e objetos é com frequência retomada, em desenvolvimentos instigantes, que problematizam vivências de classe, modificação corporal e deficiência. Também se destacam diferentes reflexões sobre gênero e sexualidade como formas estruturantes de desigualdade, assim como raça e classe, e que operam em um âmbito variado de relações sociais e institucionais. Tensões entre discursos ativistas e reivindicações de segmentos sociais emergentes, assim como as diferentes faces da discriminação e da violência, também são problematizadas, realçando a centralidade que a construção de sujeitos e a nomeação de exclusões assumem nesse conjunto de pesquisas e reflexões. O tempo pensado em termos de sensibilidades geracionais cambiantes é outro enfoque promissor, desenvolvido em pesquisas interessadas em situar dinâmicas e deslocamentos em processos e subjetivação e construção de si por meio de formas de sociabilidade e estética, práticas artísticas e culturais. Regionalidade e nacionalidade também se mostram como aspectos centrais em várias situações de pesquisa.

Descortina-se aqui, pois, a rica agenda de pesquisas e reflexões sobre diferença e desigualdade, resultado de um esforço conjunto de trocas, de formação e

produção de conhecimentos. Esta agenda mais acadêmica vem se realizando sem perder de vista a importância das lutas pelos direitos fundamentais e por justiça social que possa combinar igualdade e diversidade. No momento em que vivemos, de nítida queda de nossos valores republicanos, uma coletânea como esta ajuda a mostrar que a luta pelos direitos à diferença está colada à luta por uma sociedade mais justa e democrática.

## Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Heloisa Buarque. *Telenovela, consumo e gênero: "muitas mais coisas"*. Bauru: Edusc/Anpocs, 2003.
- \_\_\_\_\_. "Trocando em miúdos: gênero e sexualidade na TV a partir de Malu Mulher". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 27, n. 9, pp. 125-137, 2012.
- \_\_\_\_\_. "Disputas por significados: 'novas' categorias de violência sexual". *João Pessoa*, 30ª. Reunião Brasileira de Antropologia, 2016.
- ALMEIDA, Heloisa Buarque et al. (orgs.) *Gênero em matizes*. Bragança Paulista: Editora da Universidade São Francisco, 2002.
- ALMEIDA, M. Suely Kofes et al. *Colcha de retalhos: estudos sobre a família no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.
- BRAH, Avtar. "Diferença, diversidade, diferenciação". *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 26, 2006, pp. 329-376.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CANCELA, Cristina; MOUTINHO, Laura; SIMÕES, Júlio (orgs.) *Raça, etnicidade, sexualidade e gênero em perspectiva comparada*. São Paulo: Terceiro Nome, 2015.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Negros, estrangeiros*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- \_\_\_\_\_. (org.) *História dos índios no Brasil*. São Paulo: FAPES/ SMC/ Companhia das Letras, 1992.
- \_\_\_\_\_. " 'Cultura' e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais". In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- CARRARA, Sergio. "Moralidades, racionalidades e políticas sexuais no Brasil contemporâneo". *Mana*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, pp. 323-345, 2015.
- CARRARA, Sergio; SIMÕES, Júlio Assis. "Sexualidade, cultura e política: a trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira". *Cadernos Pagu*, n. 28, pp. 65-99, 2007.
- CORRÊA, Mariza. "A natureza imaginária do gênero na história da antropologia". *Cadernos Pagu*, n. 5, pp. 109-130, 1995.
- \_\_\_\_\_. "Sobre a invenção da mulata". *Cadernos Pagu*, n. 6/7, pp. 35-50, 1996.
- \_\_\_\_\_. "O mistério dos orixás e das bonecas: raça e gênero na antropologia brasileira". *Etnográfica*, Lisboa, v.4, n.2, pp.233-266, 2000.
- \_\_\_\_\_. "Do feminismo aos estudos de gênero no Brasil: um exemplo pessoal". *Cadernos Pagu*, n. 16, pp. 13-30, 2001.
- CRAPANZANO, Vincent, "Estilos de interpretação e a retórica das categorias sociais". In: MAGGIE, Yvonne; REZENDE, Claudia Barcellos (orgs.) *Raça como retórica: a construção da diferença*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, pp. 443-458, 2002.

- CRENSHAW, Kimberlé. "Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics." *University of Chicago Legal Forum*, 1989, pp. 139-167.
- \_\_\_\_\_. "Documento para o encontro de especialistas em aspectos de discriminação racial relativos ao gênero." *Estudos Feministas*, vol. 10, n. 1, pp. 171-188, 2002.
- DAVIS, Angela. *Women, race and class*. Londres: Women's Press, 1982.
- DEBERT, Guita; SIMÕES, Júlio Assis; HENNING, Carlos Eduardo. "Entrelaçando gênero, sexualidade e curso da vida: apresentação e contextualização". *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v. 19, n. 2, pp. 3-12, 2016.
- EULALIO, Alexandre et al. *Caminhos cruzados: linguagem, antropologia, ciências naturais*. São Paulo, Brasiliense, 1982.
- FRANÇA, Isadora & FACCHINI, Regina. "Estudos de gênero no Brasil: 20 anos depois". In: MICELI, S; MARTINS, C.B. (org.) *Sociologia brasileira hoje*. Cotia (SP): Ateliê Editorial, 2017, pp. 283-357.
- FRY, Peter. "Homossexualidade masculina e cultos afro-brasileiros". In: FRY, Peter. *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, pp. 54-86, 1982a.
- \_\_\_\_\_. "Da hierarquia à igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil". In: FRY, Peter. *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, pp. 87-115, 1982b.
- \_\_\_\_\_. *A persistência da raça: estudos antropológicos sobre o Brasil e a África austral*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- \_\_\_\_\_. "Diferença, desigualdade, discriminação". In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos (org.) *Antropologia e direito: temas antropológicos para estudos jurídicos*. Rio de Janeiro/ Brasília: Contra Capa/ LACED/ Associação Brasileira de Antropologia, pp. 227-233, 2012.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GREGORI, Maria F. *Prazeres perigosos: erotismo, gênero e os limites da sexualidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- GROSSI, Miriam Pillar et al. (org.) *Movimentos sociais, educação e sexualidades*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- HARAWAY, Donna. *Simians, cyborgs and women: the reinvention of nature*. Londres/ Nova York: Routledge, 1991.
- HOOKS, bell. *Aint' I a woman*. Boston: South End, 1981.
- LOPES, Pedro; MOUTINHO, Laura. "Uma nação de onze línguas? Diversidade social e linguística nas novas configurações de poder na África do Sul." *Tomo (UFS)*, v. 20, p. 27-57, 2012.
- LORDE, Audre. *Sister outsider: essays and speeches*. Freedom: Crossing Press, 1984.
- MACHADO, Lia Zanotta. "Interfaces e deslocamentos: feminismos, direitos, sexualidades e antropologia". *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 42, pp. 13-46, 2014.
- MAGGIE, Yvonne; REZENDE, Claudia Barcelos (orgs.) *Raça como retórica: a construção da diferença*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- McCLINTOCK, Anne. *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2010.
- MORAGA, Cherrie & ANZALDÚA, Gloria (orgs.). *The bridge called my back: writing by radical women*. Watertown: Persphone, 1981.
- MORAWSKA, Catarina. "Vozes da diferença: tempo e transformação entre educadores populares em Pernambuco". *Ilha – Revista de Antropologia*, vol. 19, n. 2, pp. 213-244, 2017.
- MOUTINHO, Laura. *Razão, "Cor" e Desejo: Uma Análise Comparativa sobre Relacionamentos Afetivo-Sexuais "inter-raciais" no Brasil e na África do Sul*. São Paulo: UNESP, 2004.

- \_\_\_\_\_. "Sexualidade, 'raça' e direitos na África do Sul: primeiras reflexões." In: PISCITELLI, Adriana; GREGORI, Maria Filomena; CARRARA, Sergio (orgs.) *Sexualidade e saberes: convenções e fronteiras*. Rio de Janeiro: Garamond, pp. 345-363, 2004.
- \_\_\_\_\_. "Diferenças e desigualdades negociadas: raça, sexualidade e gênero em produções acadêmicas recentes". *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 42, pp. 201-248, 2014.
- MOUTINHO, Laura & CARRARA, Sérgio. "Raça e sexualidade em diferentes contextos nacionais". *Cadernos Pagu*, v. 35, p. 1-26, 2010.
- MOUTINHO, Laura et al. "Retóricas ambivalentes: ressentimentos e negociações em contextos de sociabilidade juvenil na Cidade do Cabo". *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 35, pp. 139-176, 2010.
- PERLONGHER, Nestor. *O negócio do michê*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2008.
- PINA-CABRAL, João de. "O limiar dos afectos: algumas considerações sobre nomeação e constituição social de pessoas". Campinas, Aula Inaugural de Pós-graduação em Antropologia Social da UNICAMP, 2005.
- PISCITELLI, Adriana. "Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras". *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v. 11, n. 2, pp.263-274, 2008.
- PISCITELLI, Adriana; GREGORI, Maria Filomena; CARRARA, Sergio (orgs.) *Sexualidade e saberes: convenções e fronteiras*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.
- RUBIN, Gayle. *Políticas do sexo*. São Paulo: Ubu, 2017.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Nem preto, nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Lima Barreto, triste visionário*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- SIMÕES, Julio Assis. "Homossexualidade masculina e curso da vida: pensando idades e identidades sexuais." In: PISCITELLI, Adriana; GREGORI, Maria Filomena; CARRARA, Sergio (orgs.) *Sexualidade e saberes: convenções e fronteiras*. Rio de Janeiro: Garamond, pp. 415-447, 2004.
- \_\_\_\_\_. "O negócio do desejo." *Cadernos Pagu*, n. 31, pp. 535-546, 2008.
- SIMÕES, Júlio Assis; FRANÇA, Isadora; MACEDO, Marcio. "Jeitos de corpo: cora/raça, gênero, sexualidade e sociabilidade juvenil no centro de São Paulo". *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 35, pp. 37-78, 2010.
- SIMÕES, Júlio Assis et al. "Desire, hierarchy, and agency: youth, homosexuality, and difference markers in São Paulo." *Sexuality Research and Social Policy*, vo. 7, n. 4, pp. 252-269, 2010.
- SORJ, Bila. "Estudos de gênero no Brasil: 20 anos depois. Comentários". In: MICELI, S; MARTINS, C.B. (org.) *Sociologia brasileira hoje*. Cotia (SP): Ateliê Editorial, 2017, pp.359-368.
- STOLCKE, Verena. *Marriage, class, and colour in nineteenth century Cuba*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.
- \_\_\_\_\_. "Sexo está para gênero assim como raça está para etnicidade?" *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n. 20, pp. 101-119, 1991.
- \_\_\_\_\_. "Is sex to gender as race is to ethnicity?". In: DEL VALLE, Teresa (org.) *Gendered anthropology*. Londres/ Nova York: Routledge, 1993.
- \_\_\_\_\_. "Cultural fundamentalism: new boundaries and new rhetorics of exclusion in Europe". *Current Anthropology*, vol. 36, n.1, pp. 1-24, 1995.
- \_\_\_\_\_. "A 'natureza' da nacionalidade. In: MAGGIE, Yvonne; REZENDE, Claudia Barcellos (orgs.) *Raça como retórica: a construção da diferença*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, pp. 409-439 2002.
- \_\_\_\_\_. "O enigma das intersecções: classe, "raça", sexo, sexualidade. A formação dos impérios transatlânticos do século XVI ao XIX". *Estudos Feministas*, vol. 14, n. 1, pp.15-42, 2006.

STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva; problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2006.

\_\_\_\_\_. *Reproducing the future: anthropology, kinship, and the new reproductive technologies*. Nova York: Routledge, 1992.

WADE, Peter, URREA, Fernando & VIVEROS, Mara (Orgs.). *Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. Bogotá: Lecturas CES, 2008.

## Quem tem medo dos marcadores sociais da diferença?

GUSTAVO SANTA ROZA SAGGESE

MARISOL MARINI

ROCÍO ALONSO LORENZO

O presente livro surgiu do esforço e do trabalho coletivo de pesquisadores associados ao Núcleo de Estudos sobre Marcadores Sociais da Diferença (NUMAS). Fundado em 2007 no âmbito do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, o NUMAS vem, desde então, promovendo eventos e recebendo convidados em diversas instâncias. Com os encontros mensais para debate de artigos e projetos de pesquisa, ideia surgida em 2011 por iniciativa do corpo discente, o núcleo ganhou um novo fôlego e ampliou seu espectro de atividades. Exemplos disso são os Encontros de Marcadores Sociais da Diferença, realizados entre 2012 e 2015, a 1ª Jornada Interna, em 2013, e as atividades de extensão realizadas desde 2014, além da atuação do núcleo junto a diversos outros grupos e entidades parceiras, dentro e fora da academia. Este livro é fruto, portanto, do extenso debate sobre a produção social da diferença, por meio da articulação de categorias como raça, gênero, sexualidade, classe social e geração, tanto do ponto de vista da configuração de sistemas de classificação social, como da constituição de corpos e identidades coletivas. Sempre rente à empiria trazida pelas pesquisas etnográficas, a proposta atualiza o esforço de abordar marcadores sociais da diferença como resposta aos limites identificados na produção acadêmica, que tendia a analisar separadamente esses marcadores, construídos como problemas teóricos estanques (Schwarcz, 2015).

Alguns trabalhos aqui presentes representam o esforço de fazer pesquisas etnográficas particulares dialogarem com outros campos, investigando os ganhos que essas aproximações podem produzir para a compreensão de fenômenos socioculturais. No âmbito da comemoração de seus 10 anos de existência, a primeira coletânea do NUMAS saúda o exercício de inaugurar uma série de diálogos teórico-metodológicos entre pesquisas etnográficas diferentes. O que aproxima os trabalhos apresentados nesta obra é o esforço em tratar categorias de produção de diferenças na sua complexidade, destacando a instituição de hierarquizações, inteligibilidade e pertencimentos em diversos contextos. Foi uma escolha deliberada dos organizadores, em diálogo com os próprios autores, não separar os artigos em eixos temáticos de organização para não incorrer no risco de reduzir análises complexas a categorias ou temáticas rígidas, buscando potencializar os diálogos e aproximações possíveis entre os diversos campos de pesquisa.

Considerando que novos tempos e fenômenos trazem também novos desafios conceituais, o esforço dos trabalhos aqui apresentados reside, sobretudo, no emprego de aportes teóricos que permitam um olhar cuidadoso para o labirinto<sup>1</sup> da construção de categorias identitárias, bem como para as reivindicações de grupos minoritários e para a produção de arranjos de saber-poder específicos, que instituem não apenas identidades, mas também direitos e barreiras a determinados sujeitos.

Partimos de um trabalho que destaca a dimensão do consumo, definindo a diferença sócioeconômica como algo vivido, experimentado, reivindicado e negociado no cotidiano das relações. No debate sobre marcadores sociais da diferença, a categoria classe é constantemente anunciada como parte do esforço de compreender realidades empíricas, associada a gênero, raça e sexualidade. Entretanto, os instrumentos analíticos criados ainda se mostram pouco profícuos quando articulados a outras dimensões da experiência cotidiana. Michele Escoura e Renata Mourão comparam relações de consumo entre trabalhadoras domésticas e crianças, evidenciando como elas se materializaram em objetos consumíveis que ora criam, ora dissolvem hierarquizações sociais.

Também num esforço comparativo, Marcella Betti, Marisol Marini e Pedro Lopes descrevem fricções e negociações entre fenômenos associados às concepções de saúde/beleza e classificações próprias da biomedicina, a partir de experiências de mulheres com as quais realizaram pesquisa etnográfica asso-

<sup>1</sup> A formulação labirinto de categorias identitárias pode ser encontrada em: <http://antropologiausp.blogspot.com/2010/10/numas.html> (acessado em 21 de Agosto de 2018).

ciada ao mercado *plus-size* e a transtornos alimentares. O trabalho demonstra a articulação entre saberes, poderes e práticas, além de explicitar os limites do que é considerado “saudável”. Performatividades de gênero e corporalidades não-hegemônicas são comparadas com o intuito de confrontar os distintos enquadramentos morais da saúde, de padrões estéticos e de bem-estar.

Tal como no âmbito da biomedicina, as instituições ligadas ao Estado são produtoras de categorias de sujeitos e diferenças, como destaca o trabalho de Marcio Zamboni e Natália Lago. A partir da análise de etnografias realizadas em contextos de privação de liberdade, os autores discutem as políticas penitenciárias orientadas aos chamados presos LGBT e os trânsitos dos seus familiares. A argumentação se organiza em três eixos: a estrutura institucional e as políticas prisionais oficiais; as moralidades produzidas no “mundo do crime”; e as relações afetivas e familiares ao redor e através das prisões, destacando o modo como as relações de gênero e sexualidade são estruturantes do sistema penitenciário.

Superpondo categorias de raça e gênero, Fernanda Sousa e Izabela Ramos abordam o samba e o hip hop entrelaçados às trajetórias das artistas Leci Brandão e Sharylaine. Por meio de aproximações e distanciamentos entre os dois estilos, as autoras destacam como as mulheres estiveram presentes na produção e transformação dessas manifestações culturais à luz dos debates raciais e de gênero.

A produção de uma nacionalidade relacional também aparece na etnografia de Bernardo Fonseca Machado, ao discutir o modo como atrizes brasileiras que migraram para os Estados Unidos são racializadas e erotizadas no mercado de entretenimento. A partir dos relatos das entrevistadas, o autor destaca quais classificações são acionadas no que concerne às dimensões de gênero, “raça” e sexualidade no contexto da produção de “latinas sensuais”, estereótipos que acabam se tornando obstáculos para alcançar os projetos de vida sonhados pelas atrizes brasileiras.

Em uma outra chave de debate, Rocío Alonso Lorenzo analisa situações em que violência física e verbal, sexismo e racismo se confundem. Com base em experiências vividas por três mulheres negras, o artigo se utiliza do conceito do “performativo” de John Austin, retomado por Judith Butler, para tentar discernir que forças fazem com que a vítima caracterize determinados atos ofensivos como racistas ou sexistas e que efeitos de vulnerabilização esses atos podem exercer. O trabalho traz uma reflexão sobre a ideia *butleriana* de que possa ser a não-antecipação do ato de fala injurioso o que constitui a sua injúria, colocando a vítima em um lugar vulnerável, “fora de si”. A autora

mostra o epíteto “negra” no seu duplo sentido de injúria e afirmação, abrindo a possibilidade da afirmação surgir em momentos interpelativos de ameaça, coerção ou pressão.

Também no contexto da violência de gênero, Isabela Venturoza reflete sobre a presença da pesquisadora enquanto sujeito. Partindo da experiência de pesquisa com homens denunciados por crimes da Lei Maria da Penha em São Paulo, a autora aborda questões teórico-metodológicas relacionadas ao seu lugar social. Dessa forma, a autora desestabiliza a fantasia de um sujeito do conhecimento neutro, evidenciando o modo como o gênero, atravessado por outros marcadores sociais da diferença, condiciona as interações em campo.

Se um eixo de preocupação cada vez mais inevitável na antropologia é o papel do/a pesquisador/a na produção do conhecimento, outra questão posta por determinados campos diz respeito às reivindicações e atuações políticas de determinados interlocutores. Nesse sentido, Letizia Patriarca apresenta um estudo etnográfico realizado em um bairro de Campinas junto a travestis que se prostituem. A autora perpassa uma bibliografia socioantropológica acerca da prostituição, dialogando com discussões feministas, a partir das quais procura dar reconhecimento às reivindicações das profissionais do sexo na afirmação do seu trabalho.

Em contexto distinto de produção de sujeitos, Luiza Ferreira Lima demonstra como as performatividades e representações da transexualidade são submetidas aos saberes biomédicos. A autora investiga os modos como magistrados mobilizam saberes médicos ao julgarem ações de retificação de nome e “sexo” requeridas por pessoas transexuais em Tribunais Estaduais brasileiros, sugerindo que a representação patologizante da transexualidade opera como matriz que organiza a inteligibilidade e aceitabilidade dos sujeitos. Na etnografia apresentada por Luiza Ferreira Lima, vemos os operadores do direito articulando categoriais produzidas no âmbito biomédico para conceder ou não a pessoas transexuais a retificação de nome e “sexo” em documentos de identificação.

Também no âmbito jurídico, Beatriz Accioly Lins descreve disputas em torno de categorias e conceitualizações. A autora destaca o surgimento de demandas e reivindicações de cunho feminista relativas a um novo fenômeno associado à prática de registro e compartilhamento de conteúdo sensual íntimo nas redes sociais. Seu artigo se debruça sobre debates relativos à prática de divulgação e compartilhamento não autorizado de imagens de mulheres contendo nudez ou sexo. Ressaltando as diferentes nomenclaturas em disputa na identificação desse “fenômeno”, o texto discute o que atos de difamação pública em espaços digitais podem dizer sobre moralidades, mulheres, intimidade e sexo.

Considerando também os modos como as mídias participam da produção de fenômenos contemporâneos – ainda que a partir de instrumentos midiáticos distintos daqueles tomados por Beatriz Accioly Lins –, a pesquisa de Lauren Zeytounlian traz uma reflexão baseada no filme *Anjos do Sol* e sua percepção pública, tratando da intrincada relação entre mídia e produção de conhecimento no âmbito da construção de sujeitos e experiências relacionados ao que ela chama de realidade por excelência da “exploração sexual de crianças e adolescentes”.

Adentrando mais destacadamente a dimensão das sociabilidades – que serão expressas nos trabalhos a seguir em termos de rituais, práticas artístico-culturais e interações no espaço público –, Valéria Alves descreve o fenômeno da “apropriação”, por mulheres brancas, de elementos culturais e estéticos associados a mulheres negras, outrora considerados feios ou exóticos. O artigo tem por base um estudo etnográfico realizado no bloco afro Ilú Obá De Min, formado essencialmente por mulheres negras, que incentiva entre suas frequentadoras diferentes formas de lidar com a cultura, a beleza e a estética negras.

Em um âmbito de relações homoeróticas e homossociais entre mulheres jogadoras de futebol, Mariane Pisani busca preencher uma lacuna nas produções acadêmicas brasileiras sobre mulheres lésbicas e lesbianidades no esporte. A sua análise de cenas etnográficas, em certa medida íntimas, permite destacar a existência de uma solidariedade entre jogadoras de futebol, demonstrando como determinados espaços de sociabilidade podem ajudar a viabilizar vivências erótico-afetivas.

A partir de uma etnografia de quadrilhas e misses em festas juninas de Belém, o artigo de Rafael Noleto problematiza os concursos juninos como rituais que produzem sujeitos generificados e sexualizados. O autor descreve experiências “trans” que desestabilizam determinados pressupostos normativos, produzindo aquilo que denomina como heterossexualidade e cisgeneridade “coreográfica”. O artigo conclui com uma reflexão sobre os limites dos estudos das culturas populares, que, na visão do autor, não teriam se debruçado com afinco sobre as posições hierárquicas dos sujeitos e as assimetrias das relações em termos de gênero, raça e sexualidade.

Gibran Teixeira Braga e Gustavo Santa Roza Saggese, finalmente, analisam disputas identitárias e de visibilidade a partir de marcadores de gênero, sexualidade e geração em diferentes contextos de sociabilidade na cidade de São Paulo. O trabalho de Gibran Teixeira Braga discute como categorias de estilo, política e práticas culturais podem se articular, também, a marcadores sociais da diferença relativos à classe. O autor tem por objetivo compreender

os limites entre *underground* e *mainstream* em festas que compõem o escopo de sua pesquisa etnográfica.

Gustavo Santa Roza Saggese, por sua vez, busca entender a maneira como homens homossexuais de meia-idade encaram as transformações do espaço público e dos locais de sociabilidade por eles frequentados, no passado e no presente. Ao recuperar e analisar discursos articulados em entrevistas com seus interlocutores, o autor identifica diferentes percepções subjetivas daqueles que viveram o período em que a visibilidade LGBT era muito mais tímida.

Esperamos, com o conjunto de textos elencados nesta coletânea, ampliar a discussão sobre a constituição de sistemas de classificação que emergem da articulação de marcadores como raça, gênero, sexualidade, classe social e geração, temáticas contemporâneas e necessárias, tanto do ponto de vista acadêmico quanto político. Ainda que os tempos atuais sejam delicados e exijam de nós um trânsito mais cuidadoso no que concerne ao trato de questões hoje evidentes no debate público, que o façamos sem receio de trazer à tona nossa contribuição intelectual. Desejamos a todos uma excelente leitura!

## Referências bibliográficas

SCHWARCZ, Lilia. “Quando todos os caminhos levam de Belém a São Paulo e vice-versa”. In: CAN-CELA, Cristina D.; MOUTINHO, Laura & SIMÕES, Julio. (orgs.) *Raça, etnicidade, sexualidade e gênero em perspectiva comparada*. São Paulo: Terceiro Nome, 2015.

# Notas sobre vazamentos: mulheres, exposição e internet

BEATRIZ ACCIOLY LINS

*“Não sei o que a sociedade faz de minha foto, o que ela lê nela [...] desapropriam-me de mim mesmo, fazem de mim, com ferocidade, um objeto, mantêm-me à mercê, à disposição, arrumado em um fichário, preparado para todas as trucagens sutis.”*

Roland Barthes. A câmara clara: notas sobre a fotografia, 1980

*“Hoje em dia não é mais uma questão de se, mas de quando você será exposto na internet.”*

Funcionária da Google Brasil em evento sobre segurança na internet, São Paulo, 2015

## Vazou?

“Se você é mulher, não é o Estado que te vigia na internet, não é você como militante, mas sua intimidade, são seus conhecidos”, interveio Jana<sup>1</sup>, um pouco esbaforida. Apresentando-se como membro de um coletivo de mulheres feministas e “hackers”<sup>2</sup>, ela interrompeu o fluxo daquela pequena e heterogênea roda de conversa sobre internet e segurança no uso de celulares. Em novembro de 2015, em um desprezioso galpão na zona oeste da cidade de São Paulo, um grupo heterogêneo de simpatizantes do anarquismo organizava seu evento

<sup>1</sup> Por motivos de sigilo e cuidado na prática etnográfica, os nomes das pessoas foram modificados.

<sup>2</sup> Hacker se refere a pessoas que possuem conhecimentos técnicos avançados de informática e internet, sendo capazes de modificar e decodificar sistemas e códigos de programação. A prática do hacker é embebida em um imaginário de impossibilidade de controle e antecipação que combina heroísmo transgressor, conhecimento tecnológico e atuações nas franjas da ilegalidade/legalidade. Ver Shifman, 2014.

anual de debates, oficinas, shows de música, venda de livros e apresentação de filmes. Aquele bate-papo específico tinha como tema privacidade e vigilância e estava organizado de modo a ser uma atividade de compartilhamento de técnicas de proteção de dados pessoais frente às possibilidades de controle na rede.

Preocupados com a atuação de agentes do Estado e de empresas em dispositivos eletrônicos de comunicação, a maioria dos participantes do debate trocava estratégias para se “disfarçar” online, algo considerado quase inevitável para a atuação como ativistas dentro e fora da rede. Quase todos os presentes, na rodada de apresentação, haviam se identificado como militantes de esquerda. Nesse contexto, ser descoberto ou vigiado trazia consigo o perigo da perseguição político-ideológica. A tônica do debate era evitar o acesso a dados pessoais e a conversas privadas.

As possibilidades da internet, escancaradas na sua ambivalência de espaço de vigilância e resistência e nas falas dos participantes, se mostravam um lugar inseguro, perigoso, sedutor e indispensável. Criptografia, usos cuidadosos de plataformas e redes sociais e artifícios para desabilitar mecanismos de rastreamento de localização seriam contrapartidas de ter voz e impactar a rede a partir dela mesma.

Na minha própria apresentação na atividade, expliquei ser uma pesquisadora em antropologia, fazendo trabalho de campo<sup>3</sup>, interessada em questões sobre direitos e internet. O estranhamento e a desconfiança foram disfarçados com humor: “Aqui tem anarquistas e hackers, olha só o que vai escrever”, riram-se com embaraço do meu caderno de campo. As poucas mulheres presentes na roda cochichavam entre si e comigo sobre o incômodo de serem minoria. “Os grupos de hackers são compostos majoritariamente por homens”, explicou-me depois outra participante. “Nós, mulheres, somos minoria nesse mundo da tecnologia. Eles simplesmente não nos ouvem quando dizemos que há diferenças que devem ser levadas em conta.”

A mudança de assunto não agradou. “Privacidade”, “segurança” e “proteção” centralizavam a cacofonia dos argumentos. A internet como forma máscula

<sup>3</sup> Iniciada no fim de 2014, minha pesquisa de doutorado tem como norte acompanhar, pela via sinuosa “etnografia multissituada” (Marcus, 1998), algumas maneiras pelas quais a “exposição de mulheres na internet” é construída e disputada em debates envolvendo contextos midiáticos, militantes, legislativos e jurídicos. A pesquisa é articulada via uma densa rede de circulação de pessoas, textos, imagens e sentidos em um tempo-espaço difuso e em meio a um debate polifônico e polissêmico em torno de uma questão que se desdobra em várias problematizações. A estratégia envolve uma etnografia móvel, realizada em diferentes espaços e sujeitos, online e offline, a partir de distintas e complexas inserções em campo.

de ataque e defesa frente ao Estado, às empresas, a grupos poderosos, de um lado. De outro, o íntimo violentamente se revelando em escalas inimagináveis e perseguições sofridas por mulheres por sua militância ou por estarem presentes em espaços considerados masculinos, como fóruns de *gamers* (entusiastas de jogos de computador). “Quem faz os softwares, sites e aplicativos são homens, os quem programa são homens, é tudo muito masculino”, cochichou uma das mulheres para mim.

Seguindo a provocação de Jana, começou-se a questionar as principais preocupações e sugestões elencadas no debate: perseguição do Estado, vigilância de militantes e como navegar sem deixar rastros. “Se vamos falar de segurança e celular, tem que falar de vazamentos e como encontrar quem vazou. Os nudes que vazam são de mulheres, são as mulheres que se suicidam, não anarquistas”, concluiu outra participante. Um dos rapazes estancou a guinada: “Se a gente for falar de vazamento, nunca vai sair daqui”.

Vazamento. Controverso e quase onipresente em discussões sobre internet. Com suas nuances de segredo esparramado, alcances imprevisíveis e efeitos significativos, a palavra quicava entre os envolvidos no debate anarquista-hacker-feminista. Alguns mencionavam que vazar era uma forma de ativismo e resistência militantes ao dar acesso a uma informação escondida, segredos e, muitas vezes, algo importante na arena pública. Garantir o sigilo dos responsáveis pelos vazamentos seria, assim, *sine qua non*. As mulheres insistiam na ideia de violação e invasão de intimidade com consequências humilhantes e violentas.

Emaranhados em novos e variados significados e resultados– libertários, eróticos, perversos, subversivos, resistentes ou simplesmente caóticos–, os vazamentos atuais escoam pelas brechas cibernéticas e transformam o mundo on e offline. Com uma velocidade alucinante, são derramados na internet informações, arquivos e imagens de pessoas, governos, empresas, movimentos, grupos. Grande símbolo dos novos tempos – e dessa prática – é a organização transnacional sem fins lucrativos WikiLeaks.

Fundada em 2006 pelo ativista autoproclamado anarquista na sua página oficial Julian Assange, a entidade se apresenta como uma biblioteca compartilhada de arquivos e dados censurados ou restritos que envolvam guerra, espionagem e corrupção<sup>4</sup>. Os vazamentos da WikiLeaks, na última década, impactaram relações entre Estados-nação, líderes mundiais, empresas e organismos internacionais.

<sup>4</sup> “WikiLeaks specializes in the analysis and publication of large datasets of censored or otherwise restricted official materials involving war, spying and corruption”. Disponível em: <https://wikileaks.org/What-is-Wikileaks.html>. Acesso em: 6 out. 2017.

Seu porta-voz – ele próprio um apátrida e “fora da lei” em diferentes países do mundo –, Assange é uma figura central nos debates sobre internet e seu potencial de resistência e subversão: um ativista que advoga a utilização da rede para a circulação de documentos sigilosos em prol do “livre acesso à informação”.

O exemplo de Assange e o potencial desestabilizador da internet e seus vazamentos balançaram o debate naquela tarde de sábado. O mundo do Assange herói ou/e bandido<sup>5</sup> e seus notórios vazamentos masculinamente generificados e celebrados sobre guerras, diplomacia e corrupção também são o mundo dos vazamentos do que se entende como secreto, em alguns casos, a intimidade e a sexualidade de mulheres com efeitos trágicos. Vazar é atravessado por gênero e permite articular reflexões sobre mulheres, moralidades, tecnologia e sexo. “Eu acho o Assange bem simbólico disso tudo”, disse-me Jana. “Ele é um estuprador, mas quem se importa com isso aqui?”

### Sobre Júlia Rebeca, Giana e Fran: o estopim

O advento da apelidada “Web 2.0”<sup>6</sup> permitiu aos/às usuários/as atuar, também, como produtores de conteúdo, gerando o aumento substancial de materiais amadores, como textos e imagens. Foi a partir de meados dos anos 2000 que as já existentes internet e conexão em rede se tornaram, diferentemente de outros meios de comunicação, um espaço de diálogos, interação e trocas, ainda que permeado por certa imagem de um possível anonimato. Nesse enredamento, criam-se possibilidades de se expressar e emitir opiniões, alimentando e consumindo informações sobre si e sobre os outros, borrando fronteiras de intimidade e privacidade, criando e alterando subjetividades e relações.

Embora sejam especialidades distintas que oferecem diferentes formas de interação com os outros, com nós mesmos e com o mundo, o on e o offline não são exatamente realidades apartadas. A internet, em especial na sua faceta de sociabilidade via redes sociais, permite que exerçamos tentativas de construções de nós mesmos modelando uma “versão computacional” (Illouz, 2011)

<sup>5</sup> Uma das figuras mais emblemáticas desses tempos, Assange foi acusado de estupro e abuso sexual na Suécia e fugiu para não responder às acusações. Ao mesmo tempo, é recipiente de diversos prêmios de Direitos Humanos.

<sup>6</sup> Envolto em críticas e divergências, o termo “Web 2.0” foi criado na área do marketing para designar uma segunda geração de comunidades e serviços via internet que se distinguiria da primeira geração (a “Web 1.0”). Tendo como conceito a ideia de “web como plataforma”, envolvendo interfaces colaborativas (como os softwares wiki), aplicativos baseados em redes sociais, blogs e outras tecnologias de informação.

que envolve “um vasto processo de auto-observação reflexiva, introspecção, autorrotulação e articulação de gostos e opiniões” (id., p.111). As imagens presentes em vídeos e fotografias são parte importante dessa estratégia.

Entre esforços de controle deliberado dessa faceta computacional de si nas interfaces da rede, onde podemos selecionar quais aspectos e elementos das nossas vidas queremos compartilhar e com quem dividir informações de nós mesmos, espereitam-se práticas de vigilância que evidenciam a falta de controle que o usuário possui da rede. Chamando o presente de uma “sociedade da exposição”, Harcourt (2015) aponta para a quantidade de dados pessoais produzidos, armazenados e analisados na internet. Com ou sem nosso envolvimento e consentimento. “Self digital” e “self analógico” (Harcourt, 2015) se distanciam, mas não em demasiado. Estamos todos expostos, sugere Harcourt, deliberada, contrária ou inocentemente.

Na “era digital”, não controlamos o acesso às nossas informações, tampouco seu uso e alcance. Mecanismos de “privacidade” e controle de público das redes sociais, assim como estratégias de navegação sem rastros, existem em meio a trocas de capturas de tela, alimentação de dados feitos por terceiros, vigilância e exposição. Pessoas, empresas e Estado em continuidades do que está e não está na rede.

Foi nessa fronteira entre o deliberado e o intencional, o que está sob controle e o que se espalha, entre o on e o offline, a exposição desejada e a danosa que teve início esta pesquisa. Em novembro de 2013, ao “passar” pela linha do tempo de uma das redes sociais que acesso quase diariamente, o Facebook<sup>7</sup>, algo me chamou a atenção. Diferentes pessoas compartilhavam uma série de matérias jornalísticas que versavam sobre o mesmo assunto. Júlia e Giana, duas adolescentes (de 17 e 16 anos) separadas por 3.800 quilômetros e aproximadas pela idade, pelo gênero e por seus hábitos como usuárias de redes sociais. Sorrisos, poses, amigos e familiares em uma série de selfies<sup>8</sup> selecionadas para atrair curtidas e comentários em um intenso processo de fabricação de si. Duas tragédias uniriam a vida dessas meninas.

No mero espaço de quatro dias, ambas tiraram suas próprias vidas pelo mesmo motivo: a divulgação não consensual de imagens envolvendo nudez e atos sexuais. No Piauí, Júlia teve um vídeo em que fazia sexo com uma garota e um rapaz compartilhado pelo WhatsApp (aplicativo gratuito de mensagens

<sup>7</sup> Lançado em 2004, estima-se que atualmente o Facebook seja a rede social mais popular do planeta, com mais de 2 bilhões de usuários ativos, em números de julho de 2017.

<sup>8</sup> Autorretratos de rosto geralmente registrados pelas câmeras de celular.

instantâneas, troca de conteúdo e chamadas de vídeo e voz) para diversos celulares da cidade. No Rio Grande do Sul, Giana teve um *print* (captura da tela em imagem) de uma conversa online com um então colega de escola em que mostrava os seios também compartilhada via WhatsApp. As duas deixaram tuítes<sup>9</sup> de despedida e se queixaram de trazer vergonha para suas famílias.

O compartilhamento das imagens de Júlia e Giana veio acompanhado de escárnio, humilhação e perseguição. Segundo jornais, revistas e também páginas e textos feministas, as adolescentes, ao terem suas “intimidades expostas e divulgadas”, teriam sido “vítimas” de um novo tipo de crime contra mulheres: a “pornografia de vingança/revanche”<sup>10</sup>.

Gênero, sexualidade, geração e violência se entrecruzaram nos dois episódios, bem como na avalanche de repercussões que se seguiram à morte das meninas. Frenesi midiático, mobilizações e reflexões em páginas feministas, comentários em perfis de redes sociais, mobilização de figuras públicas e iniciativas legislativas.

Pornografia de vingança, termo até então desconhecido por mim, trazia consigo entrelaçamentos com questões que abordei na minha dissertação de mestrado, a saber, uma pesquisa sobre a prática policial e o manuseio da Lei 11.340/2006<sup>11</sup>, ou Lei Maria da Penha, em duas Delegacias de Defesa da Mulher da cidade de São Paulo/DDMs (Lins, 2014).

Frequentei quase diariamente, em 2012 e 2013, o expediente policial de duas delegacias paulistanas especializadas no atendimento a mulheres: a 1ª DDM, localizada na região central, e a singela, porém movimentada, 6ª DDM, responsável pelos atendimentos do sul periférico da cidade. Nos plantões, algo se repetia com alguma constância, trazendo dilemas e limites para o manuseio das leis: mulheres reclamantes (“vítimas”<sup>12</sup>, na linguagem policial), que relatavam

<sup>9</sup> Nome dado a microtextos escritos no Twitter, rede social que permite receber atualizações pessoais de outros contatos em textos de até 140 caracteres.

<sup>10</sup> “Pornografia de revanche: em dez dias, duas jovens se suicidam”. 2013. *Revista Fórum*. Disponível em: <http://www.revistaforum.com.br/blog/2013/11/revenge-porn-divulgacao-de-fotos-intimas-culmina-com-suicidio-de-duas-jovens/>. Acesso em: 22 set. 2014.

É difícil traçar a origem da utilização do termo “pornografia de vingança” no Brasil. Seu uso parece indicar uma adaptação da expressão “revenge porn”: em tradução literal “pornografia de revanche”, utilizada, especialmente, no contexto norte-americano. O suicídio das duas adolescentes atua como um catalisador, espalhando o debate sobre questões que já apareciam, ainda que em nuances, em outros cenários.

<sup>11</sup> Norma jurídica, promulgada em 2006, que visa coibir e punir mais rigorosamente crimes de violência doméstica e familiar contra mulheres.

<sup>12</sup> Utilizo “vítima” entre aspas para salientar seu caráter de categoria mobilizada pelos sujeitos com os quais interajo, seja em esferas midiáticas, jurídicas ou militantes. Entendo “vítima” como um termo

agressões, ofensas, ameaças e situações envolvendo aparelhos celulares. Em muitas das lavragens dos Boletins de Ocorrência, o celular era protagonista – no seu formato *smartphone*<sup>13</sup>, munido de dispositivos de comunicação pela internet, como aplicativos de mensagens e redes sociais – em cenas de conflito.

Uma conversa lida sem permissão, um perfil de rede social acessado sorrateiramente, senhas roubadas, chamadas de números desconhecidos, comentários ou comportamentos considerados duvidosos ou reprováveis, fotos trocadas em segredo, possíveis envolvimento amorosos, dúvidas sobre traições. O suficiente para incontáveis denúncias estarem cercadas por aparelhos como gatilhos narrativos de agressões físicas e verbais.

Muitas vezes, os celulares eram eles próprios também destruídos pelos acusados (“autores”, em termos policiais), causando revolta e prejuízo para as mulheres. A quantidade de vezes em que o celular aparecia nas falas das mulheres que compareciam às delegacias não passava despercebida pelas policiais, tendo uma policial profetizado exasperada para mim: “As pessoas arrumam mais motivos para brigarem. Daqui a pouco vai ter que ter delegacia de celular e você vai precisar estudá-las”<sup>14</sup>.

Entre as diversas situações envolvendo celulares e a internet, algumas narrativas não encontravam enquadramento criminal, gerando descontentamento e reclamações mútuas entre mulheres e policiais: queixas de divulgações não autorizadas, exposições maldosas e ofensivas e chantagens de publicação de fotografias e vídeos íntimos por parte de companheiros, ex-companheiros,

---

carregado de significados atrelados a valores morais, a percepções e a disputas sobre quem poderia legitimamente demandar o status de “vítima”. Mapeei parte das disputas sobre as quais “vítimas” seriam consideradas social e moralmente merecedoras do epíteto na prática policial na minha dissertação de mestrado, em especial no capítulo sobre a “vítima de verdade” (Lins, 2014), alguém com pouca ou nenhuma possibilidade de (re)ação, em situação de vulnerabilidade quase absoluta.

<sup>13</sup> Os *smartphones* se distinguem dos primeiros telefones celulares por trazerem consigo complexos sistemas operacionais, semelhantes aos computadores, que podem executar programas, funções e aplicativos conectando à internet.

<sup>14</sup> No Brasil, o uso de dispositivos móveis de comunicação para chamadas telefônicas e acesso à internet supera a utilização de aparelhos fixos, sobretudo entre pessoas de camadas sociais com rendas mais baixas. Segundo a pesquisa “TICDomicílios: Pesquisa sobre o uso das tecnologias de informação e comunicação nos domicílios brasileiros” (2015), organizada pelo Núcleo de Informação e Coordenação do Ponto BR (NIC.br), 89% dos brasileiros utilizam a rede a partir de celulares. Interessante também a informação trazida pela pesquisa de que dois terços dos usuários de internet no Brasil (66%) a utilizam para compartilhar textos, imagens e vídeos. Sciré (2015), ao analisar a “naturalizada”, íntima e intensa relação entre *smartphones* e seus usuários em diversa cidades do Brasil, aponta a incorporação desse artefato na vida cotidiana dos sujeitos, emaranhado em significados de afetos e emoções, trazendo elementos para refletirmos sobre “a expansão da lógica do compartilhamento” e seu papel nas relações e interações entre pessoas e “como forma de ser-estar no mundo” (2016, p.54).

namorados, flertes e até desconhecidos. Apelidados pelas policiais de “brigas de internet”, esses relatos não eram entendidos como crimes encapsulados pela Lei Maria da Penha ou pelo Código Penal brasileiro.

“Ele disse que vai vaziar minhas fotos” não era policialmente “enquadrável” no crime de “ameaça” (art. 147 do Código Penal). Nas DDMS, “ameaças” costumavam se restringir a um entendimento de perigo à “integridade física”. Grosso modo, insinuar a possibilidade de agredir ou matar. As classificações cotidianas de mulheres e policiais entravam em constante embate nas “brigas de celulares”. Algumas profissionais admitiam considerar as situações injustas e/ou violentas, mas alegavam estar de mãos atadas juridicamente. “Não bateu, não disse que ia matar, não xingou, o que vou fazer?”, perguntou-me uma policial.

“Ele mandou mensagens me ofendendo e me expondo para pessoas” quando muito podia ser entendido como caso de “injúria” (art. 149 do Código Penal) nas delegacias. A “injúria”, que apesar de estar sob o guarda-chuva da Lei Maria da Penha em casos de violência doméstica e familiar, é uma “ação privada”. Diferentemente de situações de agressões e ameaças, em que o Ministério Público é o responsável por encaminhar a denúncia, a “injúria” exige, mesmo após a realização do Boletim de Ocorrência, que se adquiram os serviços de advogados e seja iniciada uma “queixa-crime”.

Por isso, a “injúria” costuma ser encarada por mulheres e policiais como algo sem solução e pouco importante, visto a quantidade de procedimentos (e impedimentos) presentes. “Quase ninguém segue adiante somente com uma ‘injúria’”, repetiam as policiais e mulheres que buscavam os serviços das delegacias, mesmo que sua importância, impacto e gravidade fossem questionados pelas “vítimas”. “Cicatrizes na alma são eternas”, comentou uma vítima ao descrever as agressões verbais sofridas durante sua relação conjugal. “É menos doloroso apanhar do que ouvir certas coisas”, explicou-me uma mulher que denunciava uma agressão cometida pelo sobrinho. No caso das “brigas de internet”, a maior parte dessas mulheres saía das delegacias extremamente frustrada.

Após tomar conhecimento dos casos envolvendo as adolescentes, em especial Júlia Rebeca, realizei uma rápida busca na internet que resultou em uma enorme quantidade de notícias e textos de blogs<sup>15</sup>feministas sobre o assunto, nos quais a pornografia de vingança era apresentada como uma nova forma – propiciada pelos avanços nas tecnologias de informação – de perpetuar discriminações

<sup>15</sup> De maneira geral, os blogs são sites pessoais criados em plataformas disponibilizadas por empresas, cuja estrutura permite a atualização rápida, sem demasiado conhecimento prévio de linguagem de programação, a partir de acréscimos dos chamados artigos, textos ou posts.

e violências contra mulheres, posto que, uma vez espalhados pela rede, tais conteúdos trariam como consequência uma espécie de linchamento moral às “vítimas”, que seriam julgadas e atacadas por seus comportamentos sexuais. O léxico usado pelas mulheres nas delegacias ia ao encontro dos termos utilizados para falar desse novo fenômeno: vazar, exposição e violência.

Um mês antes dos suicídios das adolescentes, uma outra situação havia chamado a atenção de parte das mídias, jornais impressos, portais de notícias online, noticiários televisivos, blogs e redes sociais. O “Caso Fran”<sup>16</sup> aconteceu na cidade de Goiânia, em outubro de 2013, após o ex-namorado de uma jovem de 19 anos ter compartilhado imagens de uma relação sexual através, também, do WhatsApp<sup>17</sup>.

Rapidamente, o material se disseminou, e informações pessoais, o local de trabalho e até imagens de familiares de Fran foram divulgados na rede. Reportagens da época deram especial atenção ao fato de a relação ser possivelmente de uma traição e/ou um caso extraconjugal e de as imagens, em especial uma de Fran nua fazendo um símbolo de “ok”, terem se tornado piadas que viralizaram<sup>18</sup>, gerando memes (termo usado para descrever um conceito de imagem, texto ou vídeos relacionados a humor, crítica, provocação, conscientização, contestação, que se espalha via internet).

Nas notícias e posts sobre o ocorrido, eram comuns comentários feitos por usuários que enfatizavam a culpa da moça, que teria “se deixado filmar”, devendo, por isso, arcar com as consequências das suas escolhas. Alguns, inclusive, traziam as imagens circuladas sem autorização, expondo novamente Fran ao escrutínio público. Em espaços online que se apresentam como feministas, textos em defesa da moça davam centralidade a uma demanda dos movimentos pelos direitos das mulheres: a não “culpabilização da vítima” (formulação comum em expressões de apoio à Fran) por uma violência sofrida por ela. “Somos todas Fran” foi uma campanha via internet que visava discutir a condenação moral ao exercício da sexualidade das mulheres<sup>19</sup>. Associações entre mulheres

<sup>16</sup> “Vídeo de sexo de jovem de Goiânia com namorado vira caso de polícia”. Disponível em: <http://bk2.com.br/noticia/12255/video-de-sexo-de-jovem-de-goiania-com-namorado-vira-caso-de-policia>. Acesso em: 17abr. 2017.

<sup>17</sup> O WhatsApp é uma das plataformas mais “problemáticas” em termos de troca de conteúdos, uma vez que o material compartilhado não passa por avaliações e pode ser armazenado nos celulares dos usuários, não permanecendo mais apenas na rede.

<sup>18</sup> O termo se refere à viralização de uma informação, ou seja, compartilhamento em grande escala de qualquer conteúdo que se espalhe entre vários usuários rapidamente, alcançando muita popularidade.

<sup>19</sup> O “Caso Fran” foi julgado um ano depois, sendo seu ex-namorado condenado a serviço comunitário pelo crime de “difamação” (art. 139 do Código Penal), tipificação que consiste em atribuir a alguém um fato determinado ofensivo à sua reputação ou honra e se consuma quando um terceiro

que permitem registros sensuais e sexuais e uma moralidade ambígua e/ou condenável mobilizaram a campanha.

## Da dificuldade de nomear

Nomear extrapola os limites da mera descrição, exigindo a criação de certa abstração, a criação de um termo relativamente generalizante e amplo que possa identificar algo em suas semelhanças, salvaguardando as diferenças e que seja aceito e cognoscível na comunicação— uma categoria ao mesmo tempo genérica e específica que permite identificar similaridades e peculiaridades. Nomear é identificar, classificar, enredar algo em significados, atribuindo características e, muitas vezes, valores, lugares, normas, hierarquias e expectativas.

Há uma variedade considerável de termos usados para tentar nomear essas práticas. Na mídia, no feminismo, nas iniciativas legislativas, não há um termo único que organize os sentidos. “Exposição de intimidade”, “divulgação indevida de material íntimo”, “*sexting*”. Em debates jurídicos e/ou tecnológicos, é possível encontrar uma dezena de nomes para circunscrever questões referentes a mulheres, intimidade e internet.

“Sexortion”<sup>20</sup> e “estupro virtual” refletiam não somente as dificuldades brasileiras na denominação, mas um esforço global de encontrar nomes que combinem diferentes contextos dos perigos do sexo na rede. A dificuldade em nomear, acredito, pode nos elucidar questões analíticas, uma vez que a imprecisão conceitual parece caminhar ao lado do embaraço a definir.

Pornografia de vingança, empréstimo do inglês “revenge porn”, foi a expressão que norteou o início da pesquisa, tendo em vista a sua frequente utilização em notícias veiculadas pela mídia, em textos militantes feministas e em iniciativas legislativas e abordagens jurídicas (ver Sydow & Castro, 2017; Buzzi, 2014). Entre 2013 até 2016, 13 projetos de lei federais foram apresentados à Câmara dos Deputados envolvendo o tema e visando criminalizá-lo de forma mais enfática. Em metade deles, utiliza-se o termo.

---

toma conhecimento do fato. Até hoje, maio de 2017, os vídeos e imagens de Fran são facilmente encontrados na internet, assim como o vídeo de Júlia Rebeca.

“Caso Fran: empresário que vazou vídeo de sexo ri de condenação em Goiânia”. *Portal R7*. Disponível em: <http://noticias.r7.com/cidades/caso-fran-empresario-que-vazou-video-de-sexo-ri-de-condenacao-em-goiania-09102014>. Acesso em: 17 abr.17.

<sup>20</sup> “Sexortion” é utilizado para a prática de extorsões em troca de não tornar públicos conteúdos íntimos. No Brasil, alguns casos de exposição via internet foram frequentemente levados à Justiça sob a figura jurídica da “extorsão” (art. 158, Código Penal). Ver Valente et al. (2016).

Publicada no *InternetLab*, a pesquisa “O corpo é código” (Valente et al., 2015, 2016) se propôs a analisar “estratégias jurídicas de enfrentamento ao *“revenge porn”* no Brasil”. Organizando acórdãos do Tribunal de Justiça de São Paulo referente a casos que chegaram à Justiça e em que houve recurso para a segunda instância, e os combinando a uma reflexão sobre um célebre caso de exposição de mulheres ocorrido na periferia da cidade de São Paulo em 2015<sup>21</sup>, os pesquisadores sugerem que o termo “pornografia de vingança” poderia gerar mais confusão do que explicação. Nas situações iluminadas pela pesquisa, nem “pornografia”, nem “vingança” cabiam como descrições. Nos acórdãos do Tribunal, os frios termos jurídicos (“dano moral”, “injúria”, “difamação”). No dia a dia, violência, humilhação, ameaça e exposição.

Não há aqui nem *revenge*, nem *porn*. Se em alguns casos pode até haver motivação de revanche, não é isso que caracteriza a prática; se imagens reveladoras de intimidade fazem parte do conjunto, elas não configuram necessariamente pornografia – as imagens compartilhadas geralmente foram extraídas de perfis públicos do Facebook. (Valente et al., 2015)

Não necessariamente o mais adequado ou mais preciso, o termo oferece possibilidades analíticas para se pensar alguns dos sujeitos ocultos em outras formas de nomear. O que torna algo pornográfico? “Pornografia” não é um termo preciso em si, e sua definição e seu valor mudam significativamente dependendo das moralidades daqueles envolvidos na sua nomeação. Articulando conexões entre aquilo que provoca desejo, o erótico, o sensual, o obsceno, “pornográfico” transita entre o transgressor e o proscrito.

A nudez é essencialmente pornográfica? O sexo é pornográfico em si? Em muitas definições de pornografia de vingança, a pornografia se confunde com quaisquer atos sexuais e nudez registrados, moralizando sexualidades (em especial a feminina) e trazendo consigo uma intrínseca reprovação, evocando clamores de escândalo e censuras.

Nos Estados Unidos, a jornalista Tsoulis-Reay (2014) escreveu um artigo para a revista *New Yorker* em que tentava traçar uma possível genealogia do “revenge porn”. Associando o termo à proliferação de materiais pornográficos produzidos pelos próprios usuários disponíveis na internet, ela traça aproximações entre a

<sup>21</sup> Os top 10 – “rankings de pré-adolescentes e adolescentes, que classificam as meninas em categorias que vão desde as ‘mais bonitas’ até as ‘mais vagabundas’” (Valente et al., 2016, p.154) a partir de vídeos produzidos com imagens e informações não autorizadas seriam práticas comuns em escolas de determinados bairros de São Paulo. Em 2015, a prática foi denunciada em diferentes reportagens e chegou a ser assunto de uma Audiência Pública na Assembleia Legislativa de São Paulo, após a tentativa de suicídio de algumas jovens envolvidas.

popularidade da categoria “pornografia amadora” e o fato de parte desses vídeos não ter sido divulgado com autorização das mulheres envolvidas (Lins, 2016).

Sydow & Castro (2017), em um estudo jurídico comparativo entre Estados Unidos e Brasil, identificam nos anos 1970, na revista norte-americana *Hustler*, o nascimento do pornô não consentido. A revista possuía uma seção dedicada a fotos de mulheres enviadas por leitores. No entanto teria sido em 2007, já no auge das plataformas online de hospedagem de vídeos pornográficos, que o termo “revenge porn” foi cunhado e definido: “pornografia caseira” divulgada após “ruptura” com fins de humilhação. Em 2010, o norte-americano Hunter Moore criou uma plataforma de hospedagem de “revenge porn”, associando os vídeos a informações pessoais e a links de acesso a perfis de redes sociais daqueles expostos, em especial as mulheres. No contexto brasileiro, quando pornografia de vingança ganhou visibilidade, em 2013, muitos legisladores, feministas e jornalistas aderiram ao termo e à sua explicação.

A pornografia tem uma história, é assim que Lynn Hunt, historiadora norte-americana, inicia sua célebre coletânea sobre a “invenção da pornografia” (Hunt, 1996) enquanto categoria moderna de pensamento, representação e regulamentação. Sempre controversa e em disputa, a “invenção” e a permanência da categoria pornografia envolvem sujeitos múltiplos, desde artistas libertinos até religiosos, juristas, o Estado e os feminismos<sup>22</sup>.

Dizer que algo é pornográfico, além de imbuído em disputas, é também um juízo de valor, muitas vezes negativo e condenatório, que mobiliza normativas de sexualidade e gênero, colocando em xeque comportamentos, práticas e desejos, hierarquizando sexualidades consideradas normais e as distanciando do sexo socialmente desvalorizado. Dar a uma ação o adjetivo pornográfico aciona uma acusação de imoralidade, que pode tornar os indivíduos envolvidos indefensáveis. Dizer pornográfico é falar do que inevitavelmente incomoda.

“Exposição” tampouco é despida de significados valorativos. A palavra, embora consideravelmente menos carregada de moral do que pornografia, remete à esfera do segredo, do “íntimo”, restrito à “intimidade”. Não à toa, “intimidade” e “conteúdo/material íntimo” estão sempre presentes nos debates sobre mulheres, sexualidade e internet.

<sup>22</sup> A relação entre feminismo e pornografia é múltipla e labiríntica. Aliás, o próprio feminismo não pode ser compreendido no singular, como entidade monolítica e sem divergências internas. Pelo contrário, há diferentes vertentes do pensamento e da militância feministas que utilizam conceitos, explicações e abordagens díspares, levando às “Sex Wars” (disputa acirrada entre feministas “antipornografia” e as “pró-sexo” nos EUA durante as décadas de 1970 e 1980). Ver Chapkis, 1997.

A “intimidade” é um dos direitos constitucionais inalienáveis na Constituição brasileira. Contudo seu significado é turvo. Ao ser mobilizada nos debates sobre exposição de mulheres via internet, a intimidade está sempre ligada a moralidades referentes ao corpo nu e ao sexo. A nudez envolve pudores e tabus, maculando a imagem e o valor daqueles que a portam. “Expor” e “intimidade” sugerem que o sexo (das mulheres) deva ser sempre protegido, escondido e salvaguardado no âmbito mais privado, cabendo às mulheres transitar pela corda bamba de se mostrarem desejáveis, mas não expostas.

As imagens que ilustram matérias jornalísticas, posts, materiais de campanhas e divulgação e até mesmo alguns livros sobre mulheres, sexualidade e internet dizem muito sobre como a narrativa sobre a intimidade/privacidade do sexo das mulheres é concebida. Cenas que chamam a atenção para o sofrimento, a vergonha, a humilhação e o teor violento da expressão da sexualidade feminina a partir de celulares quebrados, mulheres com rostos parcialmente cobertos, assustadas, “vitimizadas” e sem margem de ação e reação.

Explicações como “caiu na rede”, “fiz por amor”, “confiei em quem amava”, comuns em debates sobre o tema, aludem à ingenuidade, ao descuido e à passividade das mulheres que tiveram sua “intimidade” escancarada ao cederem aos desejos irrefreáveis masculinos. Muitas vezes, o subtexto dos usos de “exposição” e “intimidade” é violentamente lembrado em comentários sobre os materiais divulgados: se não tivessem sido feitos, não haveria o julgamento moral. Cabe às mulheres protegerem o seu irrevelável.

Foi Jana, na mesma roda de conversas com os hackers e anarquistas, que me apresentou ao “Safer Nudes”, da ONG Coding Rights. O autoproclamado Guia Sensual de Segurança Digital traz estratégias para garantir a “privacidade” dos nudes, reforçando que eles podem ser um “direito” e “uma prática de resistência prazerosa contra o machismo, o conservadorismo, o racismo e a normatividade heterossexual”. Uma das dicas do “Safer Nudes” é evitar capturar imagens do rosto ou de outras partes do corpo facilmente identificáveis, como tatuagens. “Não resolve, né? Mas já é alguma coisa”, brincou Jana aludindo à necessidade das mulheres continuarem tendo que exercer o controle do seu sexo e da sua nudez.

Nude<sup>23</sup> é um termo utilizado para se referir a fotos de nudez total ou parcial compartilhadas via internet, em geral voluntariamente. A expressão “manda

<sup>23</sup> Sibilia (2015) salienta a nuance da língua inglesa que diferencia “nude” de “naked”. Em certa tradição da arte ocidental, o nude estaria tradicionalmente associado à beleza, diferentemente da simples nudez corporal (*naked*) investido de interditos.

nudes” é uma brincadeira comum dentro e fora da internet, um meme marcado por um forte teor geracional<sup>24</sup>. Em território de maior penumbra, imerso em significados de sedução e humor, os nudes parecem ser uma espécie de contraposição mais branda ao teor violento da pornografia de vingança. Uma nudez voluntária cotidiana e que permite exercícios de prazeres e desejos, e não por isso menos política.

A troca de nudes se equilibra na fronteira entre a sedução e o perigo, ao flertar com as fronteiras, e o/a produtor/a do nude saberia do risco iminente. Contudo o uso do termo costuma se referir a práticas consideradas saudáveis e aceitáveis de interações sexuais, tornando-se problemáticas a partir do momento em que saem da esfera privada e íntima e circulam sem autorização.

Para que o nude vazado de transforme em violência/humilhação, é necessário que ele tenha efeito dentro e fora da internet com a identificação dos protagonistas das imagens. A divulgação se torna vexatória quando atinge redes próximas, como familiares, colegas de trabalho, conhecidos.

Nudes e vazamentos, já elencados por Jana na tarde anarquista, também preenchem as falas de mulheres anônimas com quem conversei sobre internet, sexo e violação. Jovem da elite paulista, nascida e criada no interior de São Paulo, filha de bem-sucedidos profissionais liberais, estudante da prestigiosa Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo, M., de 24 anos, ao me conhecer, não achava que tinha muito a falar.

Quando eu te procurei, tinha acabado de acontecer o vazamento. Agora tento não pensar muito nisso. Eu tinha acabado de terminar um namoro superabusivo, ele foi meu primeiro namorado, ele é muito ciumento e não aceitava eu morar em São Paulo. Porque morávamos em cidades diferentes, ele tinha muitas fotos minhas e me ameaçava. Falava que ia mostrar para o meu pai, vazar, acabar com a minha vida. Vivia me vigiando, meu Facebook, meu celular, falando que eu podia ser chamada de biscate. Quando consegui terminar com ele—lembra que ele foi meu primeiro namorado? —, resolvi viver tudo o que não tinha vivido. Passei a ir nas festas, beber muito. Queria deixar de ser “a certinha”, [queria] fazer tudo o contrário do que tinha ouvido, tipo transar na primeira noite. Numa dessas eu saí com esse menino da minha turma com o perfil babaca. Ele até namorava. Eu nem me lembro, na verdade, se transei com ele. Só me lembro de chegar no apartamento dele, depois apaguei. No dia seguinte, uma amiga veio e me perguntou: “É você?”. A foto tinha caído no

<sup>24</sup> A prática de enviar nudes como forma de flerte e outras possibilidades de comunicação, em especial entre jovens já socializados em um ambiente também digital, não necessariamente pensadas em termos de exposição vexatória, é apresentada no trabalho de Petrosillo (2016).

grupo de WhatsApp de uma panela. Eu negava que era eu, a foto estava borrada. Depois descobri que compartilhar fotos de meninas peladas junto com o perfil do Facebook é algo que eles fazem sempre para provar que pegaram aquela menina.

Ouvi seu relato sobre o que aconteceu depois do vazamento (“vários meninos começaram a me procurar e a me abordar”), o medo da reação dos pais (“eu quis processar, mas eu ia ter que contar para os meus pais”) e do novo namorado descobrir sobre as fotos vazadas (“ele disse que ouviu boatos de que não sou para namorar”, “peço a Deus que ele não receba as fotos, ele não sabe lidar com isso”), o silêncio e a vergonha, a dificuldade de encontrar possibilidades de ação e reação contra o rapaz que a havia exposto (“pensei em tentar expulsá-lo da faculdade, mas o pai dele é poderoso, e não ia dar em nada”), o prazer e o medo de tirar fotos e compartilhá-las (algo que ela afirmou, não sem parecer acanhada e na defensiva, continuar fazendo).

Já C., de 22 anos, que teve seu celular roubado e fotos nuas enviadas para a sua lista de e-mails e publicadas no seu perfil do Facebook, me lembrara de algo quase esquecido ao longo do labirinto das evocações à violência e à “intimidação”. Sujeitos ativos, as mulheres sabem dos perigos implícitos ao transgredir as convenções do sexo privado, e isso não exclui a produção de satisfação.

Eu tiro nudes para mim mesma também. Todo mundo faz. Eu não tenho vergonha. Tiro porque é gostoso e dá tesão. O problema foi ter vazado para o meu chefe. Depois que [a situação] foi resolvida, eu não liguei. Faço sexo e tiro nudes. Nunca vou parar de tirar, não importa o risco e o que as pessoas digam.

## Ganhando novos contornos: Lei Maria da Penha Virtual?

Os casos de Júlia Rebeca, Fran e Giana se tornaram emblemáticos ao mostrar como as supostas fronteiras entre o “real” e o “virtual”, o on e offline, se borram na vida social e escancaram como ideais normativas acerca da sexualidade feminina hierarquizam e condenam comportamentos de mulheres e meninas.

No fim de fevereiro de 2017, o PL 5555/2013, apelidado de “Lei Maria da Penha Virtual”, foi à votação na Câmara dos Deputados após ter sido colocado em regime de urgência<sup>25</sup>. Considerado um assunto de “relevante e inadiável interesse nacional”, sua inclusão na ordem do dia teve que ser aprovada pela

<sup>25</sup> Em agosto do mesmo ano, o projeto foi aprovado na Comissão de Direitos Humanos do Senado. “CDH aprova projeto que torna crime a ‘vingança pornográfica’”. Disponível em: <http://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2017/08/09/cdh-aprova-projeto-que-torna-crime-a-vinganca-pornografica>. Acesso em: 10 set. 2017.

maioria dos parlamentares da casa. Após quase quatro anos de discussões, mudanças textuais, audiências legislativas e passagens por diferentes comissões, o PL finalmente chegou ao plenário. No dia da votação, recebi diversas notificações na minha página do Facebook de amigos e conhecidos, alguns dos quais envolvidos diretamente nas discussões sobre a lei que acabara de ser aprovada pelos parlamentares da Câmara dos Deputados<sup>26</sup>.

O PL 5555/2013 foi apresentado à Câmara em maio de 2013 pelo então deputado João Arruda, do (PMDB/PR), como uma proposta de alteração da Lei nº 11.340, Lei Maria da Penha, “criando mecanismos para o combate a condutas ofensivas contra a mulher na internet ou em outros meios de propagação da informação”.

Três modificações à lei já existente eram sugeridas: a inclusão do “direito à comunicação” no art. 3º que dispõe sobre os direitos das mulheres; o acréscimo, no art. 7º, que dispõe sobre as formas de violência doméstica e familiar contra mulheres, do inciso VI (“violação da sua intimidade, entendida como a divulgação por meio da internet, ou em qualquer outro meio de propagação da informação, sem o seu expresso consentimento, de imagens, informações, dados pessoais, vídeos, áudios, montagens ou fotocomposições da mulher, obtidos no âmbito de relações domésticas, de coabitação ou de hospitalidade”), e um novo parágrafo no art. 4º, sobre providências (“§5º Na hipótese de aplicação do inciso VI do artigo 7º desta lei, o juiz ordenará ao provedor de serviço de e-mail, perfil de rede social, de hospedagem de site, de hospedagem de blog, de telefonia móvel ou qualquer outro prestador do serviço de propagação de informação que remova, no prazo de 24 (vinte e quatro) horas, o conteúdo que viola a intimidade da mulher”).

A justificativa do PL apontava para a importância da Lei Maria da Penha (“um marco nas políticas públicas de combate à violência física, psicológica, sexual e moral contra as mulheres em ambiente familiar”), salientando que, apesar dos avanços trazidos pela lei, haveria um aspecto da violência doméstica e familiar contra as mulheres que não seria contemplado por legislações ou políticas públicas: a “violação da intimidade na internet”. Sendo entendidas como práticas realizadas por “cônjuges ou ex-cônjuges, se valem da condição de coabitação ou de hospitalidade para obter tais registros, divulgando-os em redes sociais como forma de constrangimento à mulher”.

<sup>26</sup> “Câmara tipifica crime de exposição de fotos íntimas na internet”. Câmara dos Deputados. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/noticias/COMUNICACAO/523506-CAMARA-TIPIFICA-CRIME-DE-EXPOSICAO-DE-FOTOS-INTIMAS-NA-INTERNET.html>. Acesso em: 11 abr. 2017.

Em junho do mesmo ano, outro PL foi anexado ao 5555/2013. De autoria da deputada Rosane Ferreira (PV/PR), o projeto 5822/2013 também tinha como foco a inclusão da “violação da intimidade da mulher na internet” entre as formas de violência doméstica e familiar constantes na Lei 11.340, também sugerindo um acréscimo ao art. 7º e estabelecendo que o prazo de retirada de conteúdo deva ser “imediatamente”. Assim como o PL 5555, o projeto de Rosane associa intrinsecamente a “violação da intimidade” ao ambiente doméstico e familiar, atribuindo a “cônjuges e ex-cônjuges” a autoria das práticas.

Ao todo, 12 PLS foram anexados ao 5555/2013. Sete projetos definiam a prática de divulgação de imagens “íntimas” como um tipo de “violência contra mulheres” e seis associavam diretamente à “violência doméstica” e à Lei Maria da Penha. Sucintos, nenhum dos projetos deixa claro de que maneira os casos seriam encaminhados por autoridades policiais, por exemplo, tampouco qual tipificação criminal seria utilizada para o registro de ocorrências, informações estas importantes que eu sei que eram necessárias, dada minha experiência em delegacias. Vale lembrar que são os espaços policiais que costumam atuar como porta de entrada de várias mulheres ao sistema da Justiça.

Chama a atenção o fato de os Projetos de Lei sobre vazamentos terem sido propostos por parlamentares majoritariamente não ligados a demandas de direitos das mulheres. Rosane Ferrera é a única exceção – além de ter sido a primeira mulher deputada federal do Paraná, liderou a Bancada Feminina da Câmara Federal e costuma receber grupos feministas para diálogos. Já João Arruda, por sua vez, exerceu papel político central nos debates ao atuar como presidente da Comissão Especial criada pela Câmara para estudar o projeto do Marco Civil da Internet.

Em 21 de fevereiro de 2017, após passar pela Comissão de Seguridade Social e Família (CCSF), tendo como relatora a deputada dra. Rosinha (PT/PR), e passar pela Comissão de Constituição e Justiça e de Cidadania (CCJC), tendo como relatora a deputada Tia Eron (PRB/BA), foram convidados a plenário a então ministra da Secretaria de Políticas para as Mulheres, uma juíza da Vara de Violência Contra a Mulher do Estado da Bahia, uma promotora da Vara de Violência Contra a Mulher do Estado da Bahia, uma delegada de Delegacia de Polícia Civil do Estado da Bahia, assim como um representante da ONG Safernet. Tia Eron, enquanto relatora do PL na CCJC, redigiu um substitutivo ao PL de João Arruda. Foi esse texto o aprovado pela Câmara, com a desapensação dos outros projetos, considerados “prejudicados” face à nova redação.

O texto final aprovado pela Câmara dos Deputados, relatado pela deputada Laura Carneiro (PMDB/RJ), altera tanto o texto da Lei Maria da Penha como o

Código Penal (no Decreto-Lei 2.848/1940), apontando que “a violação da sua intimidade consiste em uma das formas de violência doméstica e familiar” e tipificando a “exposição pública da intimidade sexual”. Foram acatadas as sugestões de inserir “comunicação” como um dos direitos das mulheres no art. 3º da Lei Maria da Penha, o acréscimo do inciso VI no art. 7º e a criação de um novo tipo criminal acrescido ao art. 140 – a “injúria”. O PL aprovado criou o art. 140-A:

Exposição pública da intimidade sexual

Art. 140-A. Ofender a dignidade ou o decoro de outrem, divulgando, por meio de imagem, vídeo ou qualquer outro meio, material que contenha cena de nudez ou de ato sexual de caráter privado.

Pena: reclusão, de três meses a um ano, e multa.

Parágrafo único. A pena é aumentada de um terço a metade se o crime for cometido:

I – por motivo torpe;

II – contra pessoa com deficiência.

Uma das maiores críticas que o PL de João Arruda sofria, de diferentes frentes, desde sua elaboração, envolvia a associação direta entre exposição via internet e “relações domésticas”. Muitas situações, inclusive aqui mencionadas, não envolvem relações facilmente enquadráveis em “violência doméstica”.

Do ponto de vista normativo, ao também modificar o Código Penal, há a possibilidade de entender a “violação da intimidade” – ou o crime de “exposição pública da intimidade sexual” – fora das relações familiares e afetivas, tanto para homens quanto para mulheres. No entanto, ao estar fora da rubrica da Lei Maria da Penha, casos de “exposição íntima” serão tratados fora do âmbito da “violência de gênero” e serão levados ao Juizado Especial Criminal (Jecrim), historicamente considerados problemáticos na condução de casos de crimes contra mulheres.

Isso vai cair no Jecrim => penas de detenção (não é prisão) => Só haverá possibilidade de pena de reclusão (prisão) se houver algum vínculo afetivo entre vítima e ofensor (aí aplicamos a Lei Maria da Penha, como já fazemos atualmente).

[Comentário de Defensora Pública em rede social]

O PL aprovado pela Câmara dos Deputados também deixa algumas lacunas e insatisfações. Qual a responsabilidade jurídica daqueles que compartilham materiais difamatórios e sem autorização? Somente o primeiro divulgador será passível de ser penalizado? Ao ser considerada um tipo de “injúria”, a nova tipificação cai nas

esferas dos “crimes contra a honra”, ignorando a sugestão do PL de Romário ou da Nota Técnica emitida pelos pesquisadores do Núcleo de Direito, Internet e Sociedade da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (NDIS/USP) e apresentada aos parlamentares, por exemplo, de incluí-la nos “crimes contra a dignidade sexual”. A própria tipificação criminal “exposição pública da intimidade sexual” correlaciona a sexualidade à esfera do privado e da moral (“honra”, “respeito”), e não da liberdade, no exercício dos desejos e prazeres.

### On e offline: sobre continuidades

As situações de exposição de mulheres pela rede nos permitem pensar a internet em complexos emaranhados sociais, para além de um mundo supostamente virtual<sup>27</sup>, termo que muitas vezes parece designar algo da esfera de uma outra realidade, paralela, menos material, portanto menos importante e séria do que fatos concretos. Em se tratando de situações de exposição de mulheres via internet, a não dissociabilidade da vida “real” da “vida na internet” é violentamente materializável. Em segundos, mulheres e meninas têm suas vidas, intimidades, privacidade, moral e valor questionados publicamente, dentro e fora da rede, com consequências duras e, por vezes, trágicas.

Eu me afasto, assim, de formulações binárias entre o “virtual” e o “real” como ponto de partida metodológico e analítico, pensando a internet como um espaço de sociabilidade, interação e disputas simbólicas que não estaria apartado daquilo que acontece fora da rede. Seguindo as sugestões de Miller & Slater (2004) de que seria necessário construir etnograficamente as múltiplas relações entre online e offline, entendo que as fronteiras entre o “real” e o “virtual” são contingentes, polissêmicas e móveis. Longe de serem esferas isoladas e autônomas, o online e o offline estariam imersos em relações de continuidade (Parreiras, 2015; Beleli, 2015).

On e offline não são necessariamente fronteiras intransponíveis, mas podem ser pensadas escalas que acelerem o tempo e ampliem espaços e alcances, trazendo novas sociabilidades, subjetividades, interações, questionamentos, problemas e possibilidades. O antropólogo britânico Daniel Miller, no seu projeto *Why We Post: A Global Perspective on Social Media*<sup>28</sup>, salienta que devemos prestar

<sup>27</sup> Algo semelhante acontece com o termo “cyber”, adjetivando a internet, como “cybercultura” e “cybercrimes”.

<sup>28</sup> *Why We Post* é um projeto antropológico de pesquisa “global” sobre os usos e as consequências das mídias sociais a partir do trabalho de nove antropólogos. Miller sugere que se utilize a expressão “mídias sociais” para se referir a redes sociais, como o Facebook e o Twitter. Segundo o autor, não

atenção nas mídias sociais não somente em sua forma e conteúdo (pois assim como surgem, desaparecem com muita velocidade), mas na sua possibilidade de escala e alcance (Miller et al., 2016).

Reterritorializando práticas e reconfigurando espaços urbanos, a internet traz consigo novas formas de interação e de fazer política, uma nova gramática para falar de si e do mundo. A internet não inventou a roda, mas dá a ela usos novos, diversos e mais intensos. E escalas imprevisíveis. No dia a dia na rede, algo pode facilmente virar um print, vazar, viralizar ou ser utilizado fora do contexto e do sentido original, gerando cacofonia e resultados imprevisíveis. Para além de um significado em si, a internet ganha diversos usos a partir dessa interação entre contextos e manuseios dentro das possibilidades técnicas, arquitetônicas, comerciais e formais da rede. Assim, a internet se investe de suas propriedades.

## Referências bibliográficas

- BELELI, Iara. 2015. "O imperativo das imagens: construção de afinidades nas mídias digitais". *Cadernos Pagu*. n. 44, pp. 91-114.
- BOYD, Dana. 2014. *It's Complicated. The Social Lives of Networked Teens*. New Haven: Yale University Press.
- BUTLER, Judith. 1990. *Gender Trouble*. Nova York: Routledge.
- \_\_\_\_\_. 1993. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. Nova York: Routledge.
- BUZZI, Vitória de Macedo. 2015. *Pornografia de vingança: contexto histórico-social e abordagem no direito brasileiro*. Florianópolis: Empório do Direito.
- CHAPKIS, Wendy. 1997. *Live Sex Acts. Women Performing Erotic Labor*. Nova York: Routledge.
- COLEMAN, Gabriela. 2014. *Hacker, Hoaxer, Whistleblower, Spy: The Face of Anonymous*. Londres: Verso.
- HARCOURT, Bernard. 2015. *Exposed: Desire and Disobedience in the Digital Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- HUNT, Lynn. 1999. *A invenção da pornografia. Obscenidade e as origens da Modernidade, 1500-1800*. São Paulo: Hedra.
- ILLOUZ, Eva. 2011. *O amor nos tempos do capitalismo*. Rio de Janeiro: Zahar.

---

existe uso correto ou universal de "mídia social", mas seria necessário distingui-las de outras mídias digitais, como o e-mail, e pensá-las não em suas formas e conteúdos, mas como plataformas usadas para diferentes fins (o Twitter, por exemplo, pode ser utilizado por jovens para fazer *bullying*, ao passo que adultos podem utilizá-lo para se informar). Miller entende "mídias sociais" como tecnologias que permitem "sociabilidades escalonáveis", permitindo que seus usuários transitem por diferentes escalas de comunicação. A abordagem de Miller, contudo, não se aprofunda acerca da impossibilidade de controlar essas escalas, algo diretamente associado a situações de exposições vexatórias. Quando algo que é produzido e compartilhado em um determinado contexto de confiança é colocado em outro uso, ele pode ganhar novos significados, vide as repercussões violentas da pornografia de vingança.

- LINS, Beatriz Accioly. 2016. “‘Ih, vazou!’: Pensando gênero, sexualidade, violência e internet nos debates sobre ‘pornografia de vingança’”. *Cadernos de Campo* (usp), v. 25, pp. 246-266.
- \_\_\_\_\_. 2014. *A lei nas entrelinhas: A Lei Maria da Penha e o trabalho policial em duas Delegacias de Defesa da Mulher de São Paulo*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.
- MARCUS, George E. 1998. *Ethnography Through Thick and Thin*. NJ: Princeton University Press.
- MILLER, Daniel; COSTA, Elisabetta; HAYNES, Nell; et al. 2016. *How the World Changed Social Media*. Londres: UCL Press.
- MILLER, Daniel; HORST, Heather. 2012. *Digital Anthropology*. Londres/Nova York.
- MILLER, Daniel; SLATER, Don. 2004. “Etnografia on e off-line: cybercafés em Trinidad”. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 10, n. 21, jan./jun., pp. 41-65.
- PARREIRAS, Carolina. 2015. “*Altporn*”, *corpos, categorias, espaços e redes: um estudo etnográfico sobre pornografia online*. Tese de doutorado em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas.
- \_\_\_\_\_. 2012. “*Altporn*”, *corpos, categorias e cliques: notas etnográficas sobre pornografia online*. *Cadernos Pagu*. Campinas, n°38, pp.197-222.
- PETROSILLO, Isabela Rangel. 2016. *Esse nu tem endereço: o caráter humilhante da nudez e da sexualidade feminina em duas escolas públicas*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal Fluminense, Niterói.
- SCIRÉ, Claudia D’ipolito de Oliveira. 2016. “Vida em conexão: práticas, emoções e afetos a respeito da apropriação dos telefones celulares pelos seus usuários”. *Aurora* (PUC/SP. Online), v. 8, pp. 52-72.
- SIBILIA, Paula. 2015. “A nudez autoexposta na rede: deslocamentos da obscenidade e da beleza?”. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 44, jun., pp. 171-198.
- SHIFMAN, Limor. 2014. *Memes in Digital Culture*. Massachussets: MIT.
- SYDOW, Spencer Tóth; CASTRO, Ana Lara Camargo de. 2017. *Exposição pornográfica não consentida na internet: da pornografia de vingança ao lucro*. Belo Horizonte: Editora D’Plácido.
- TSOULIS-REAY, Alexa. 2013. “A Brief History of Revenge Porn”. *New York Magazine*, 21 jul. Disponível em: <http://nymag.com/news/features/sex/revenge-porn-2013-7/>. Acesso em: 29 set. 2014.
- VALENTE, Mariana Giorgetti; NÉRIS, Natália; BULGARELLI, Lucas. 2015. “Nem *revenge*, nem *porn*. Analisando a exposição online de mulheres adolescentes no Brasil”. Global Information Society Watch: Sexual rights and the internet.
- VALENTE, Mariana G.; NÉRIS, Natália; PACETTA, Juliana R.; BULGARELLI, Lucas. 2016. *O corpo é o código: estratégias jurídicas de enfrentamento ao revenge porn no Brasil*. São Paulo: InternetLab.



# “Latinas sensuais” – percepções sobre atrizes brasileiras nos Estados Unidos<sup>1</sup>

BERNARDO FONSECA MACHADO

## Introdução

Entre 2015 e 2016, entrevistei quatro atrizes brasileiras que migraram para os EUA com o objetivo de investir em suas carreiras. Como expectativa inicial, ambicionavam ampliar as experiências e as possibilidades de trabalho. Entretanto, contrariando os planos, passaram a experimentar, na maior parte dos casos, a redução de seus horizontes. Logo nas primeiras interações com profissionais da área, elas foram classificadas por diretores e produtores como “latinas”. Notaram, assim, a lista dos papéis possíveis ser drasticamente reduzida. Neste texto, coloco em pauta as classificações acionadas nessas ocasiões: como as atrizes foram percebidas? Quais mecanismos de definição foram atualizados em seus corpos? Para isso me detenho sobre os termos que aparecem nas fa-

<sup>1</sup> Este texto é uma versão reformulada do trabalho apresentado no 40º Encontro Anual da Anpocs em 2016 no Simpósio de Pós-Graduação denominado “Sexualidade e gênero: corpos e identificações em trânsito”, organizado por Roberto Marques e Carolina Branco. Agradeço à organizadora, ao organizador e ao debatedor, Roberto Efreim, pelas considerações e críticas na ocasião. Retomei alguns pontos dessa mesma apresentação em um artigo acadêmico publicado na revista *Sociedade e Cultura* v.20, n.2, 2017 sob o título “Sonhos que migram: atrizes e atores brasileiros em Nova York” – em parceria com Lília Schwarcz. O enfoque do argumento, contudo, foi outro. Analisamos a forma como migrantes, mulheres e homens, lidaram com o hiato entre as expectativas iniciais (antes da mudança) e as condições experimentadas na nova cidade: a competição no mercado, os entraves burocráticos e a forma como foram classificadas/os por trabalhadores estadunidenses do ramo do entretenimento. Embora o material abordado seja o mesmo, o enfoque analítico e as análises são diferentes.

las dessas interlocutoras e a maneira como cada uma contou sua experiência. Ficará evidente, à medida que o texto se desenvolve, como há nuances entre as mulheres nas formas de percepção “racial” que enfrentaram.

Pertencentes aos extratos médios urbanos de grandes centros metropolitanos do Brasil, as jovens – que tinham entre 20 e 33 anos – ingressaram nos Estados Unidos com um visto de estudante para frequentar um curso de teatro no país. Posteriormente, estenderam a estadia com a intenção de ingressar no mercado de trabalho de entretenimento e obter um visto de trabalho ou mesmo o *green card*<sup>2</sup>. Elas dependiam – em maior ou menor grau – financeiramente da família para pagar algumas contas – sobretudo os cursos que fizeram e o aluguel de moradia na cidade.

Embora razoavelmente homogêneas do ponto de vista da origem social, no que tange ao tratamento que receberam nos EUA, a forma como essas pessoas foram percebidas, a maneira como se posicionavam e as frustrações a respeito dos limites que seus corpos – marcados por raça e gênero – as diferenciavam. A respeito disso, saliento que a discussão sobre o uso das categorias “raça”, “cor” e “etnia” é espinhosa e repleta de posições diferentes. Sem a pretensão de dar conta do debate, diversos autores discutem como discriminar “raça”, “cor” e “etnia” como categoria analítica ou como categoria êmica – sobre o assunto, verificar Schwarcz (1998), Guimarães (1999, 2008, 2011), Sansone (2007) e Moutinho (2004). Faço algumas escolhas neste texto. É preciso destacar que essas categorias classificatórias possuem, cada uma, história<sup>3</sup>. Cunhadas em momentos diferentes e em contextos específicos, hoje convivem misturadas nas expressões dos sujeitos que entrevistei. Considero prudente destacar que nas falas dessas atrizes oscilavam termos raciais, de cor, étnicos e nacionais<sup>4</sup>. Diante da convivência dessas formas classificatórias, em vez de procurar purificar e sedimentar as expressões, esforço-me por seguir os termos nos discursos de modo a discutir como eles apareciam, a que aludiam e o que produziam.

<sup>2</sup> Tipo de visto concedido pelas autoridades dos Estados Unidos. O nome oficial é United States Permanent Resident Card (Cartão de Residência Permanente nos Estados Unidos). Diferentemente dos outros tipos de vistos, o *green card* assegura mais direitos ao migrante que o possui. Todos os outros tipos de visto são temporários e atrelados a uma especificidade (turismo, estudo, trabalho e assim por diante). Já o *green card* não expira e classifica o sujeito que o possui como residente permanente.

<sup>3</sup> Para saber mais sobre a história dessas categorias, conferir Guimarães (1999, 2011), Schwarcz (1993) e Sansone (2007)

<sup>4</sup> Como salienta Guimarães (2011), o discurso “étnico” é aquele que faz referência a uma origem e “cultura” comum, ao passo que o discurso “nacionalista” sugere o “compartilhamento de um mesmo destino societário e político” (Guimarães, 2011, p. 270).

No que diz respeito a gênero, assumo o termo como categoria analítica que auxilia a descrever e analisar relações entre o que socialmente é entendido por feminino e masculino. É um operador social que cria sentido para as diferenças percebidas em corpos e articula pessoas, emoções, práticas e coisas dentro de uma estrutura de poder<sup>5</sup>. Durante as entrevistas, prestei atenção à forma pela qual minhas interlocutoras contavam suas trajetórias: as experiências relatadas eram, muitas vezes, adjetivadas, e “sensualidade” era uma qualificação que essas atrizes recebiam muitas vezes pelo fato de serem brasileiras.

Por fim, anotei como as categorias de feminilidade, raça e nacionalidade apareciam interseccionadas nos discursos dessas atrizes<sup>6</sup>. Articuladas, as marcas eram constitutivas de processos que produziam os corpos e as experiências dessas pessoas. Cabendo atenção para o estudo dessas correlações, vamos à análise.

### Formas de classificação – as marcas de cada atriz

O site Backstage é uma plataforma de cadastro de “talentos” dos Estados Unidos<sup>7</sup>. Segundo a empresa – que possui mais de 50 anos –, são mais de 100 mil membros cadastrados em todo o país e, semanalmente, são divulgados mais de 4.000 papéis para audição em novas peças, filmes, programas de TV e campanhas publicitárias. Entre os serviços disponíveis no site, dois são os principais: a divulgação de novos projetos de trabalho – assim atrizes e atores podem submeter seus currículos e serem selecionadas/os para participar de audições; e a ferramenta de busca para que produtores/as, diretores/as de *casting*<sup>8</sup> e agentes encontrem atores e atrizes de acordo com o perfil que procuram.

Para selecionar um “talento”, o usuário pode combinar diversos filtros. Gênero, faixa etária, situação no sindicato, localização, raio de distância (do local no qual quem pesquisa está), materiais disponíveis (fotos, vídeos e áudio), etnia, tipo físico, cor do cabelo, cor dos olhos e faixa de altura são as variáveis que podem ser utilizadas na seleção. Essa ferramenta garante que se encontre o currículo de atrizes e atores que atendem ao tipo físico almejado pela produção do novo trabalho.

<sup>5</sup> Para uma história do conceito de gênero e o contexto sobre sua formulação, conferir Piscitelli (2002).

<sup>6</sup> Cada um dos termos – raça, gênero e nacionalidade – possui uma história e um estatuto epistêmico. Esforço-me por articular todos ciente dos seus limites e potencialidades. Para aprofundar a discussão, conferir Moutinho (2014).

<sup>7</sup> Para saber mais, conferir: <http://www.backstage.com>. Último acesso em: 15 set. 2016.

<sup>8</sup> Diretor/a de *casting* são profissionais responsáveis em selecionar talentos para uma audição e, em seguida, quando intérpretes são contratadas/os, devem lidar com seus contratos e bem-estar.

Todas as minhas interlocutoras possuíam um cadastro no Backstage. Ao analisar os currículos de cada uma, chamou-me a atenção a maneira pela qual elas se definiam no que diz respeito a etnicidade. Em primeiro lugar, é preciso destacar que o site oferece dez classificações possíveis. Elas estão listadas na seguinte ordem: *Caucasian, African American, Hispanic, Asian, South Asian, Native American, Middle Eastern, Southeast Asian/Pacific Islander, Ethnically Ambiguous/Mixed Racee African Descent*. No momento de inscrição, é possível selecionar mais de uma categoria indicando quais etnias o seu corpo pode aparentar.

Embora a categoria do site se apresente como etnia, na prática ela remete às classificações fenotípicas raciais. Teoricamente, a categoria etnicidade emerge na década de 1990 para dessubstancializar as identidades e evidenciar como há um processo de produção de qualidades – que são referenciais e estão em relação. Contudo, na maneira como se apresenta na plataforma Backstage, etnicidade é outro nome para uma atribuição de características físicas que são entendidas como sinais diacríticos essenciais (e a-históricos) entre as pessoas. A plataforma, por meio da sua estrutura, realiza uma espécie de “filtro da diferença”<sup>9</sup>. A operação consiste em, ao selecionar determinados aspectos fisionômicos, o/a pesquisador/a pode obter, no fim, um sujeito que possui os sinais diacríticos que são pertinentes para uma personagem específica<sup>10</sup>.

Em uma profissão na qual o corpo é ferramenta fundamental para o trabalho, matéria direta de discussão e negociação, a etnia/raça e o gênero aparecem como marcadores determinantes para a seleção dos trabalhos que os artistas podem (ou não) realizar<sup>11</sup>. Todos os instantes essas intérpretes fazem cálculos no que diz respeito à sua imagem e aos trabalhos que ambicionam. Ao preencher a inscrição em um site como o Backstage, avaliam a experiência profissional que já tiveram – a maneira como foram tratadas e classificadas em testes –, a forma como se percebem e também as expectativas que possuem em relação aos trabalhos.

Por exemplo, nascida em São Paulo, Giovana, 27, acompanhou, desde pequena, o pai, que era médico, nas suas viagens. Entre os 3 e 8 anos, morou

<sup>9</sup> Crio essa categoria inspirado no termo “gerenciamento da diferença” utilizado por Machado (2006).

<sup>10</sup> A convenção que sustenta esse processo classificatório é chamada de “perfil”. No processo de seleção para diversos trabalhos, produtores/as e diretores/as procuram a/o ator/atriz com o “perfil” adequado. Para saber mais a respeito dos significados e efeitos desse suposto estético, conferir Machado, 2018.

<sup>11</sup> A respeito disso, Heloísa Pontes (2010) evidencia como o corpo e a beleza das atrizes brasileiras dos anos 1950 e 1960, no Brasil, marcavam suas experiências cênicas. Luis Felipe Hirano (2013) sinaliza como o talhe corporal, a fisionomia e a cor de Grande Otelo estiveram sempre presentes na sua trajetória como ator: nos papéis que podia fazer e a trajetória que suas personagens cumpriam nas tramas.

com a família no Estado de Nova Jersey. Na memória, ficou registrado um cenário bastante homogêneo: "Todo mundo lá era branco, loiro do olho azul e eu me sentia fisicamente diferente". Quando voltou para o Brasil, depois do doutorado do pai, também experimentou um desconforto: "Foi muito difícil, tudo o que eu conhecia era dos EUA. (...) no Brasil eu me sentia diferente no jeito. Por dentro". A percepção da diferença marcou a jovem foi: ora a aparência física, ora os repertórios culturais foram motivo de angústia. Depois de uma temporada longa no Brasil, mudou-se de volta para os Estados Unidos, em 2010, com a intenção de se especializar na carreira de atriz. Em 2015, na época da entrevista, Giovana residia em Los Angeles<sup>12</sup>.

No cadastro que fez no site Backstage, Giovana declarou ser mulher, ter 1,70 metro de altura e 56kg, possuir um corpo atlético/tonificado, ter "*brown hair*", "*brown eyes*"<sup>13</sup>, aparentar entre 16 e 25 anos e poder representar as seguintes etnicidades: "*hispanic*" e "*ethnically ambiguous/ mixed race*". Quando, em entrevista, lhe perguntei sobre sua cor/raça, ela declarou: "Parda. A família da minha mãe é da Suíça, a família do meu pai mais para trás tem índios, sou bem misturada". Em trânsito, categorias classificatórias são acionadas em relação ao contexto no qual os sujeitos se encontram: nos Estados Unidos, para um site de artistas, ela declarava ser (ou poder representar) "*ethnically ambiguous/ mixed race*"<sup>14</sup> e, quando em conversa com um brasileiro pesquisador, a categoria "parda" (oriunda de termos do IBGE) contemplaria sua condição de "misturada".

Destaco aqui que meus traços fenotípicos são também elementos que devem ter contribuído para a autoclassificação das pessoas. Tenho olhos azuis, um tom de pele claro e, no Brasil, costumam me chamar de "loiro" – embora tenha notado que nos Estados Unidos essa mesma classificação não faça sentido: lá eu sou moreno<sup>15</sup>. Tal como salienta Schwarcz: "A identificação racial é quase uma questão relacional no Brasil (...), quanto mais claro aquele que pergunta, mais 'escura' pode ser a resposta" (1998, p.229). Dito isso, perguntei para Giovana como ela era percebida nos EUA:

<sup>12</sup> Para saber mais sobre a posição de brasileiros e brasileiras em Los Angeles, conferir Beserra (2005).

<sup>13</sup> Decidi não traduzir as descrições "*brown hair*" e "*brown eyes*" por cabelos "castanhos" e olhos "castanhos" ou "castanho-escuro" pois entendo que a categoria "*brown*" seria mais bem traduzida como "marrom", ao passo que o termo "castanho" se distancia de maneira sutil da classificação racial que "*brown*" sugere.

<sup>14</sup> A categoria "*ethnically ambiguous/mixed race*" é, em si, uma combinação de dois sistemas classificatórios distintos. Em um, alude-se à "etnia" e, em outro, a "raça". Ao associá-los como sinônimos por meio do sinal gráfico da barra de pontuação, notamos como há, em campo, como assinalai acima, a convivência entre diversas formas de classificação.

<sup>15</sup> Agradeço a Mario Felipe de Lima Carvalho por chamar a minha atenção para essa questão.

As pessoas olham para mim e me julgam como latina. Eu odeio que as pessoas assumem que eu fale espanhol. Eu não falo espanhol porque falo português. E eles te classificam. Isso é a coisa ruim dos Estados Unidos. Eles te julgam muito. Eles tem que *specify* [especificar]: ‘Você é branco’, ‘você é latina’, ‘você é chinês’. Eles separam as pessoas em *boxes* [caixas].

A metáfora presente na última frase sintetiza o incômodo da atriz. Na sua experiência nos dois países, ela se sentiu diferente fisicamente apenas nos EUA, país em que não há dúvidas a respeito de sua raça ou etnia: é “latina”<sup>16</sup>. Talvez por esse motivo, no site, ela afirme ser, também, “*hispanic*”. O motivo não residiria no seu sotaque, já que, de acordo com Giovana, estaria ausente – resultado dos cinco anos que morou no país, ainda pequena.

Apesar das restrições percebidas, a atriz parece ter a ambição de expandir as possibilidades e, por isso, se declara “*ethnically ambiguous/mixed race*”: “Eu poderia ser italiana, espanhola, poderia ser francesa, de qualquer país da América Latina, até da Rússia. Eu não gosto de dividir as pessoas em categorias”. Giovana sugere que sua aparência, ao invés de limitá-la, poderia ampliar a variedade dos papéis para ela executar. A lista das nacionalidades possíveis é variada: italiana, espanhola, francesa e “até da Rússia”. Curiosamente, a ascendência suíça e indígena – indicadas logo no início da entrevista – não foram sequer mencionadas nesse momento. Talvez porque no imaginário teatral e cinematográfico estadunidense não exista referências sobre uma “mulher suíça” ou uma “mulher indígena brasileira” ou ainda não haja prestígio em personagens com essas características. Quiçá Giovana deseje justamente se distanciar das suas origens e afirmar a pluralidade que seu corpo pode oferecer. Trata-se, muito provavelmente, da combinação desses fatores.

Curioso como as marcas raciais e étnicas dão lugar a classificações nacionais: italianas, espanholas, francesas são a lista dos papéis possíveis – e Giovana quer poder interpretar qualquer um deles. Com a expectativa de enfatizar como é possível ser plural, a menina salienta que poderia ser “até Russa”, nacionalidade distante, e, a princípio, improvável. Ao invés de se limitar, Giovana se

<sup>16</sup> A respeito disso, Guimarães aponta: “Quando se fala em raça, nos Estados Unidos, isso faz imediatamente sentido para as pessoas; não se pode viver nos Estados Unidos sem ter uma raça, mesmo que se tenha que inventar uma denominação – como latino – que designe uma uniformidade cultural e biológica de outro modo inexistente, mas imprescindível para possibilitar o diálogo com pessoas que se designam ‘negras’, ‘brancas’, ‘judias’ etc. Todos os grupos étnicos viram raça nos Estados Unidos, porque raça é um conceito nativo classificatório, central para a sociedade [norte-] americana”. (2008, p. 65). Para saber mais sobre o assunto, conferir Margolis (2009) e Marrow (2003).

esforça para expandir as leituras sobre seu corpo. Entretanto, quando relatou os trabalhos que realizou nos Estados Unidos, disse:

Fiz duas séries como protagonista. São séries em que refazem uma história que já aconteceu de verdade. Uma foi na Oprah Winfrey Channel. Eu fui a protagonista e era uma mulher que destruía o relacionamento e era louca, batia na porta do cara. (...) a outra foi para a Discovery Id, chama *Ugly Affairs*. Eu era uma menina *super-piriguite* e que pegava quem queria. Eu estava ficando com dois homens e aí não gostei como um me tratou e aí falei para o outro matar ele. E era uma história real.

Quando comenta sobre esses trabalhos, ela dispara: "Sou sempre a latina ou a mulher sedutora. Um mulherão que vai destruir um relacionamento. Eu sou sempre a malvada". Em primeiro lugar, é preciso destacar que os dois programas nos quais trabalhou são baseados em fatos reais. Shows que mesclam depoimentos de pessoas envolvidas com o caso real, comentários de especialistas (psicólogos, profissionais forenses etc.) e uma encenação da situação relatada pelo episódio. Atrizes e atores são contratadas/os para interpretar pessoas reais, simulando os eventos para a audiência. De modo geral, esses trabalhos não oferecem grande prestígio para as/os artistas, mas, segundo Giovana, a produção era muito profissional e ela era a protagonista das duas histórias.

Em ambas as ocasiões, ela interpretou mulheres "latinas" cujo comportamento foi questionado pela própria atriz: uma era "louca", a outra "piriguite" que mandava assassinar um rapaz. Embora intencionalmente investindo para ser lida de outras formas, Giovana continuou marcada racialmente. Mas não apenas. A percepção sobre sua "raça" estava necessariamente colada ao fato de ser mulher. Nos papéis que obteve, o comportamento das personagens que interpretou não parecia estar dissociado da sua aparência: uma mulher "latina" é aquela que destrói relacionamentos. A associação entre "sedução" e "maldade" marca o tipo de feminilidade em jogo. O suposto é: uma mulher "latina" sedutora possui uma sexualidade predatória e perigosa capaz de minar relações e, em última instância, provocar a morte de alguém. A imagem do "mulherão" alude a uma mulher experiente sexualmente que pode atrair homens por sua expertise.

Na fala de Giovana, não há "fluidez". Ela sintetiza sua experiência com a metáfora de "boxes": as classificações a enquadram e limitam seu trabalho. Já Anita relata sua experiência enfatizando as negociações que executou. No seu currículo ela diz ser mulher, ter 1,72 metro, 53kg, ser magra, ter "*brown hair*" e "*brown eyes*" e poder interpretar "*Hispanic*" / "*Ethnically Ambiguous*" / "*Mixed Race*" ou "*African Descent*". Na época da entrevista, em 2015, estava com

29 anos e já mora nos EUA desde 2010. Nascida no interior de Minas Gerais, sua mãe é massoterapeuta e o pai, garimpeiro. Com a maior parte do ensino básico em escolas públicas da sua cidade, iniciou o curso de arquitetura em uma faculdade privada, em São Paulo, mas não finalizou.

Quando a entrevistei, era coreógrafa de uma companhia de dança e completava a renda com outros trabalhos; no dia da entrevista, por exemplo, seria assistente de produção de um show em um clube de jazz. Em outras ocasiões, dançava como *gogo dancer* em *night clubs*. A respeito disso, o trabalho é indício das expectativas que rodam os corpos de mulheres brasileiras nos Estados Unidos, especialmente em Nova York, tal como salienta Susana Maia (2009). Segundo a autora, mulheres brasileiras que trabalham como dançarinas eróticas, ao atravessarem a fronteira, passam a se aproximar do imaginário de “mistura das raças” e flertar com a imagem de um corpo sexualizado. A respeito do discurso sobre mulheres brasileiras no exterior, é preciso salientar o repertório imagético constituído sobre elas ao longo da história. Mariza Corrêa (2000) sugere como há certas recorrências e origens associadas à imagem de mulheres racializadas – a mulata –, e Adriana Piscitelli (1996) indica como, a partir das décadas de 1980 e 1990, algumas cidades no Brasil passaram a ser destino privilegiado de estrangeiros em busca de praticar turismo sexual, o que contribuiu para os referenciais que circulam sobre mulheres brasileiras em escala transnacional.

Dito isso, em 2012, Anita participou de um *reality show* no qual seis jovens atrizes e atores naturais do Brasil residentes em Nova York competiam para ingressar no mercado de entretenimento teatral de Nova York. A cada dia, participantes deveriam aprender uma música e uma coreografia de um musical e se apresentar para um júri composto de profissionais. Quem obtivesse o maior número de vitórias ao longo dos episódios ganharia a competição. Em uma determinada ocasião do show, ela contou a relação que estabelecia com a sua cor: “Quando eu era pequena, ainda tinha um pouco de preconceito com a minha cor. Aí depois que eu cresci e passei a adorar o fato de ter essa cor. E achar incrível tudo que liga isso”. Quando, três anos depois, em entrevista, perguntei-lhe qual cor/raça se classificava, ela respondeu: “Na certidão diz que sou parda, mas eu digo que sou negra. Põe ‘mix’”. Entre uma classificação oficial e a autoclassificação, Anita preferiu indicar uma terceira via: “mix” não é cor, raça ou etnia, é metáfora. Ao sintetizar sua experiência com a palavra “mix”, a atriz sugere negociar e interpretar constantemente sua posição.

Em duas ocasiões no programa, Anita cantou músicas em que seu corpo foi explicitamente marcado por elementos “raciais” e de gênero. Em um dos episódios ela cantava a música “White Boys”, do musical *Hair*, em que afirmava:

“Meninos brancos são tão bonitos/ Sua pele é suave como leite (...) Meninos brancos me dão arrepios”. Para cantar a música, Anita colocou uma peruca que imitava um penteado “afro” e maquiagem que escurecia seu tom de pele. Ela interpretava, nesse momento, uma mulher negra que desejava sexualmente um rapaz branco. Em outro episódio, semanas depois, a atriz cantou a música “America”, de *West Side Story*, na qual interpretava uma mulher de Porto Rico: “Eu gosto de estar na América/ Tudo está bem na América/ Tudo é livre na América/ Por uma leve taxa da América”. Nessas ocasiões, a especificidade racial<sup>17</sup> das personagens estava em pauta. No caso de “White Boys”, uma mulher com apetite sexual declarado por rapazes “brancos” e, no caso de “América”, uma mulher porto-riquenha, racializada como “latina”, cantava deslumbrada com o sonho de sucesso.

Anita não parecia se importar. “Então aqui [nos EUA] eu não sou branca, isso é uma certeza, não sou *caucasian*. Mas eu posso ser negra, eu posso ser indiana, posso ser latina. Tudo depende do cabelo. Depende da peruca. Se eu tenho uma peruca enrolada, sou negra, se eu tenho uma peruca lisa, sou indiana ou latina”, explicou-me. Ela experimentava um corpo – e uma trajetória profissional – continuamente classificado em termos raciais. Mas, ao que tudo indica, ela não percebia tais classificações como restritivas.

Em uma terceira ocasião do programa, Anita cantou a música “When You’re Home”<sup>18</sup>, do musical *In the Heights*<sup>19</sup>. A peça se passa em uma comunidade porto-riquenha do bairro Washington Heights, em Nova York. Nesse episódio, Anita ganhou o prêmio de melhor interpretação. Segundo os jurados, ela “incorporou” o espírito da peça e venceu por sua “convicção tão bonita”. O uso

<sup>17</sup> *Hair* estreou em 1967 na Broadway, já *West Side Story* abriu as cortinas em 1959. Não cabe aqui esmiuçar o conteúdo de cada uma das peças, apenas assinalar que as circunstâncias raciais e étnicas presentes nos Estados Unidos no momento em que foram escritas as peças e as músicas eram bastante específicas e distintas do contexto em que o programa de televisão fora gravado.

<sup>18</sup> Na música, Anita interpretava Nina, uma jovem que saiu de Washington Heights para fazer faculdade na Universidade de Stanford, na Califórnia. Logo no início do espetáculo a personagem volta para o bairro pois perdeu a bolsa de estudos após receber notas baixas na faculdade. Ela está angustiada e teme desapontar os pais e a comunidade onde foi criada. Nina era vista por todos como uma jovem promissora que poderia ascender socialmente via estudos: espécie de aposta intelectual da comunidade. Benny trabalha com o pai de Nina e nutre uma paixão secreta pela garota. Nesse contexto, Nina e Benny cantam a música chamada “When You’re Home”. Na letra, Nina está angustiada com suas escolhas. Ela é filha da primeira geração de imigrantes porto-riquenhos que mudou para os EUA no fim do século XX e não sabe se pertence aos EUA ou a Porto Rico. Benny, o rapaz apaixonado, a encoraja cantando ter certeza de que ela ainda irá mudar o mundo e todos terão orgulho de dizer que aquele bairro havia sido sua casa. Nina responde com uma afirmação: “Eu estou em casa”. E, em seguida, ambos cantam juntos “I’m home”.

<sup>19</sup> *In the Heights* foi escrito por Lin-Emanuel Miranda e Quiara Alegria Hudes em 2003.

da palavra “incorporar”, ou “*embodied*”, chama a atenção na justificativa dos jurados, pois aciona duas operações: de um lado, uma substância que paira, “a personagem” e, do outro, o corpo que pode dar voz e presença a essa abstração. Uma “incorporação” adequada é aquela em que tanto a abstração quanto o corpo em que a personagem irá “habitar” se alinham e produzem uma sintonia. Anita parecia “incorporar” não apenas um suposto “espírito” da peça, mas seu corpo também seria hábil para interpretar adequadamente a história. Nina, a personagem, se descreve como uma garota de Porto Rico repleta de dúvidas e inseguranças. Anita não é de Porto Rico, mas alguns elementos fazem-na se aproximar da personagem: sua condição de imigrante e o talhe do seu corpo.

Dessa forma, as personagens conquistadas por Anita combinavam, muitas vezes, uma dimensão de racialização, um apelo de feminilidade sensual e uma voracidade juvenil. Seu corpo (percebido com gênero, raça e idade definidos) foi sinal diacrítico que incidiu sobre onde pôde e onde não pôde estar. Embora Anita e Giovana se classifiquem como “*ethnically ambiguous*”, cada uma delas estabeleceu uma relação distinta com o a maneira pela qual se classificam e foram classificadas. Na fala de Giovana, há “*boxes*”. Já Anita relata sua experiência enfatizando as negociações que executou. Não há angústia ou frustração a respeito disso. Ao que tudo indica, Giovana se classifica como “ambígua” no currículo como recusa aos “*boxes*” que tanto a incomodavam. Anita, por sua vez, parece se definir como “*mix*” e “ambígua” exatamente porque, na sua experiência como atriz, é produtivo jogar com as leituras que são feitas sobre seu corpo.

É importante ressaltar que, quando falavam das suas experiências, Giovana e Anita não utilizaram o termo “brasileira”. Ao contrário, destacavam como eram percebidas como “latinas”. Foi Joana quem nomeou sua experiência se designando como mulher brasileira. Nascida em São Paulo, os pais são médicos – ele cardiologista e ela neurologista – e a família é descendente de libaneses, italianos e portugueses. A menina tinha 21 anos quando se mudou para nova York e, na época da entrevista, estava com 25. Foi fazer um curso profissionalizante de teatro por dois anos e continuou na cidade após o término com a intenção de seguir trabalhando na área. No currículo, diz aparentar ter entre 18 e 26 anos, ser mulher, ter 1,62 metro, 61 kg, possuir um corpo mediano (“*average*”), “*brown hair*” e “*hazel eyes*” (cor de avelã) e poder representar “*caucasians*” e “*hispanics*”.

Quando lhe perguntei sobre sua cor/raça, ela disse não saber responder. Depois de pensar em voz alta – “Não sou branca, mas não sou negra. É parda que fala em português?” –, concluiu ser parda. A atriz operou por negação – não é

“branca” ou “negra” – e produziu sua percepção durante a entrevista. Presenciei seu processo de reflexão no qual ela também me incluiu – como se eu pudesse confirmar que sua escolha fazia sentido. No que diz respeito à percepção à sua nacionalidade, ela comentou:

Quando descobrem que eu sou brasileira eles falam: *‘So you are going to play the sexy latina, right?’* [‘Então você vai interpretar a latina sexy, certo?’]. Se você é a brasileira, você vai ser a gostosa da peça. Por exemplo, eu estou trabalhando com dois agentes. E, se você vai em uma audição com um agente, a primeira coisa que eles perguntam é: *‘Qual o seu tipo’, ‘What’s your type?’*. *‘Você é a girl next door, você é a sexy, você é a brava, o que que você é?’* *‘Cara, não sei. Eu sou Joana, atriz, pronta para qualquer coisa que você me jogar. Mas, se for pensar, eu tenho facilidade com cenas mais fortes, posso ser brava muito fácil.’* *‘But your accent, you’re from...?’* [‘Mas seu sotaque, você vem do...?’] *‘Brazil’* *‘Oh, OK, so you can definitely play the sexy latina’* [‘Ah, OK. Então você definitivamente pode interpretar a latina sexy’].

O fragmento indica que, quando Joana declara ser brasileira, sua nacionalidade é rapidamente alocada como sinônimo erótico. Pode-se dizer que as expectativas de diretores e produtores a respeito das brasileiras estão em diálogo com o que Piscitelli chamou de “convenções de erotização” (2007, p.23). Isto é, atributos como o sotaque, os cabelos, as silhuetas e os traços faciais são percebidos de tal maneira que acionam, muitas vezes, repostas eróticas por parte de estrangeiros. Nesse caso, os agentes prescindiram dos traços fisionômicos, o fato de ser uma mulher brasileira e ter sotaque foi assumido como substância que outorgava a Joana uma essência sensual.

A atriz continua: “[Por exemplo] tem três papéis, uma é a menina que tem que seduzir não sei quem. *‘Ah, Joana is for that’, ‘Ué, por quê?’* *‘Because you have your brazilian charm, you know how to do that’* [‘Porque você tem o seu charme brasileiro, você sabe como fazer isso’]”. Nota-se como a nacionalidade da mulher se transforma em termo “racial” cujo significado revelaria um estoque de substâncias eróticas inerentes. O aparente elogio da sua sensualidade é recebido por ela com incômodo. Tanto Joana quanto Giovana acusam que as classificações que ouvem estariam em desacordo com suas personalidades – “Se você olhar para mim, eu não sou a *‘sexy latina’*. Eu sou uma menina ‘x’, sou uma *teenager*”, afirmou Joana.

Giovana e Joana ora acusam ser reduzidas a “boxes”, ora afirmam que não se identificam com as classificações das personagens que interpretam. De um lado, declaram versatilidade, de outro, reclamam por suas personalidades individuais. Oriundas de estratos médios intelectualizados, suas famílias ofe-

recem um suporte material que lhes possibilita reclamar dos papéis oferecidos e, de certo modo, ambicionar escapar dessas fronteiras que as aprisionam. No discurso de Anita, cuja condição financeira depende exclusivamente dos trabalhos que realiza, pois seus pais não podem contribuir monetariamente para ela se manter nos EUA, tal questão sequer é formulada. Sugiro, portanto, que a pressão acerca da expressão da sensualidade é, portanto, experimentada de maneiras distintas por essas mulheres dependendo, inclusive, das condições materiais que possuem. Mas o que ocorre quando uma mulher brasileira não é percebida como “sexy” ou “sensual”?

Marta é natural do Rio de Janeiro e vive em Nova York desde 2010. Mudou-se para a cidade quando tinha 28 anos. Em dezembro de 2015, data da nossa entrevista, estava com 33 anos completos. O pai era engenheiro e a mãe, advogada. Já ela se formou em publicidade em uma distinta universidade privada da sua cidade e também se profissionalizou como atriz em um curso no mesmo município. Segundo a moça, desde cedo teve planos de fazer faculdade fora; “minha infância inteira eu vinha passar férias nos Estados Unidos. Quando eu era pequena fui para Los Angeles e fiquei louca. Aqui as coisas funcionam muito bem. As coisas realmente funcionam”.

No seu currículo, ela declarou ser mulher, ter 1,65 metro, 59kg, possuir um corpo mediano (“average”), “brown hair” e “brown eyes” e diz aparentar ter entre 25 e 35 anos. Quando lhe perguntei sobre sua cor/raça, ela me respondeu: “Sempre me falaram branca. Mas se eu chego aqui e dizem ‘latina’, então ‘parda’ (risos)”. Marta descreve, na sua fala, o deslocamento entre sistemas classificatórios. No Brasil ela era “branca”, nos EUA, “latina”; a atriz soluciona esse aparente problema acomodando os dois sistemas em uma nova cor que antes nunca lhe fora atribuída e que faz sentido apenas para um brasileiro: parda. Adiante, na entrevista, questiono sobre as expectativas que ela possuía quando chegou a Nova York:

Eu achei que ia ser fácil uma vez que eu terminasse o curso [de teatro]. Porque assim eu não sou cidadã, estou com o visto de artista, eu não tenho *green card*. Isso me limita a certas coisas. Além de eu não ter cara de [norte-]americana. Eu não sou latina que nem a Sofia Vergara, que eu olho e falo: ‘latina’. Mas eu não tenho cara de [norte-]americana. Então eu sou muito ‘*type cast*’<sup>20</sup>. Se for para um teste, eles

<sup>20</sup> Dentro do cenário de teatro, televisão e cinema estadunidenses, há pessoas que são classificadas como “*type cast*”. Quando isso ocorre, significa que a aparência física (e por vezes a personalidade) condiciona os tipos de personagens que aquela atriz ou aquele ator podem interpretar – geralmente tais personagens não correspondem aos protagonistas. Em campo, classificam “*type cast*” as pessoas socialmente vistas como muito altas ou muito baixas, tidas como muito gordas ou muito magras

sempre me chamam para a 'mãe latina'. (...) E não achei que ia ser tanta pressão. Que fosse ser tanta gente querendo o mesmo que eu e que, por eu ser brasileira, isso me coloca três passos para trás de todo mundo.

No seu currículo no site Backstage, Marta diz ser "*caucasian*" e "*hispanic*", tal como Joana. A experiência acumulada nos testes e trabalhos nos EUA a fez se classificar como "latina", porém não sem algum incômodo. Ela não é "a latina" como Sofia Vergara, mas tampouco é "[norte-]americana"; "a minha cor é diferente", disse em outro excerto. Tal posição não oferece vantagens para a atriz, "ser brasileira" é um fator que cria dificuldades. Na entrevista, quando Joana declara ser brasileira, os agentes parecem querer "elogiá-la" classificando-a como "latina sexy", embora ela não perceba como tal. O imaginário que seu corpo aciona sugeriria, ao menos, um segmento para o trabalho. No caso de Marta, sua nacionalidade não lhe teria rendido qualquer vantagem.

Quando menciona Sofia Vergara, Marta seleciona uma atriz colombiana que já estava consolidada no mercado de entretenimento norte-americano<sup>21</sup>. Além disso, a personagem que consagrou Sofia – a Gloria do seriado *Modern Family* – possui características específicas. Natural da Colômbia, é casada com Jay, um senhor consideravelmente mais velho que ela, e eles têm um filho, Manny. Em diversas ocasiões, durante o programa, Gloria fala o que vem à sua mente, com um sotaque bastante carregado. Todas as outras personagens afirmam que ela é extremamente atraente e sensual. A escolha de Marta não é acidental. Ela seleciona uma mulher percebida como latina nos EUA e cujas características associadas – sensualidade, sotaque carregado e personalidade forte – não se aproximariam.

Mesmo quando eu *apply* [mando material] para um trabalho, acho que eu tenho cara da melhor amiga, e não da personagem principal.

Pergunta – O que é "cara da melhor amiga"?

Marta – Ah, aquela que não tem aquela confiança da personagem principal. A mocinha da história. Eu sou a melhor amiga, tenho essa personalidade calma, que conforta. [...] Eu passo essa imagem e aí eu *apply* para a melhor amiga. Mas raramente sou chamada. Sou chamada para a "latina" ou a "bipolar", sempre me

---

ou que "têm cara engraçada" e assim por diante. Esse é um assunto importante que não poderei trabalhar nos limites deste texto.

<sup>21</sup> Por cinco anos consecutivos (entre 2012 e 2016), foi a atriz de TV mais bem paga do mundo, acumulando um salário de US\$ 43 milhões por ano. Disponível em: <http://oglobo.globo.com/cultura/sofia-vergara-segure-como-atriz-mais-bem-paga-da-tv-mundial-20115853>. Acesso em: 19 set. 2016.

chamam. “Mãe latina” e “bipolar” eles sempre me chamam. Não sei o que tem em comum nessas duas, mas eles sempre me chamam.

Os atributos de sensualidade, relevantes nos discursos de Giovana, Anita e Joana, não estão presentes na fala de Marta. Ela pode ser “a melhor amiga”, a “mãe latina”, a “bipolar”, mas não a protagonista. Talvez seja possível inferir que a ausência de uma feminilidade tida como “sensual” aloca Marta em papéis de menor prestígio dentro do quadro de personagens possíveis. Desse modo, dentro do mercado estadunidense de entretenimento (mas, ousou dizer, não só), a mulher cujos atributos fenotípicos são lidos como “latinos” e que flerta com o imaginário erótico consegue, a princípio, obter, ao menos, os papéis das mulheres cuja expressão de feminilidade ocorre em chave sensual. Essas personagens, por vezes, são protagonistas de algumas ocasiões, como salientou a experiência de Giovana, mesmo que isso ocorra em programas de prestígio inferior no mercado.

Ao afirmar que “não tem cara de protagonista”, Marta sinaliza como há corpos e personalidades possíveis para determinadas personagens. Os atributos físicos da atriz não são lidos como compatíveis com a estética das “latinas sensuais” e, por isso, a descartariam de personagens principais, mas, por aparentar ser latina desprovida de sensualidade, pode ser “bipolar” ou “mãe”. Quando lhe perguntei se essas ofertas restritas a incomodavam, Marta disse que gostaria de fazer outros personagens para além da “mãe latina”, mas comentou: “Se estiverem pagando, qual o problema?”, afinal “se é para ser mãe latina, vamos ser a mãe latina”.

É importante salientar os formatos dos corpos dessas mulheres. Anita e Giovana declaram em seus currículos ter corpos magros e tonificados, contribuindo para a imagem de potencialidade erótica. Quando se trata de corpos “*average*”, “medianos”, como se autodefiniram Joana e Marta, a diferença pode residir na idade: Marta é continuamente alocada para papéis mais velhos, ao passo que Joana é percebida como jovem e, talvez por isso, sensual. Ao que tudo indica, o imaginário de uma eroticidade potente é porta de entrada para que essas mulheres pleiteiem papéis no mercado de entretenimento estadunidense.

As marcas de gênero, “raça” e os atributos da sensualidade, quando acionadas por profissionais da área do entretenimento nos EUA, reservam para as mulheres brasileiras posições específicas no mercado. Quando percebidas como sensuais, as entrevistadas obtiveram trabalhos nessa direção, quando uma não foi entendida como tal, ficou de escanteio, afinal, “não tem cara de protagonista”. Uma expressão feminina sensual, característica diretamente atribuída para as brasileiras no exterior (ora porque “latinas”, ora porque brasileiras),

não é, necessariamente, atributo de todas as mulheres. O imaginário erótico que ronda a feminilidade brasileira em terras estrangeiras é critério de inserção para o mercado de entretenimento nos Estados Unidos.

## Considerações finais

Diante do exposto, retomo alguns pontos com os quais trabalhei ao longo do texto. Chegar aos EUA é, para boa parte das mulheres entrevistadas, notar-se racializada. Quando estavam no Brasil, ao que tudo indica, a cor da pele e a raça não pareciam ser sinais diacríticos marcantes. Uma combinação de fatores pode explicar esse dado. De um lado, a posição social que ocupavam – serem, a maioria, de estratos econômicos mais elevados e morarem em grandes centros urbanos e em famílias detentoras de capital econômico, cultural e social – produziam um certo “embraquecimento”. Além disso, na classificação informal de pigmentos no Brasil, suas características fenotípicas – cabelos lisos, narizes mais afinados – produziram a percepção de que eram “brancas”.

Quando produtores/as do mundo do entretenimento classificam as atrizes como “latina sexy”, estão anunciando uma normativa: espécie de latina estilizada, abstrata ou imaginária, que resumiria ou sintetizaria todas as suas antepassadas e daria corpo para todas as posteriores. No entanto é importante destacar que essas artistas não migraram com a intenção de ser exemplo de “brasilidade” no exterior ou dispostas a utilizar da sua “brasilidade” para obter papéis. A intenção parecia ser, inclusive, apagar sinais diacríticos – como o sotaque – afim de se inserir no mercado de entretenimento estadunidense em pé de igualdade com profissionais nascidas/os e criadas/os sob a bandeira do Tio Sam. Entretanto as mulheres se perceberam não só “racializadas”, mas também erotizadas. Concluo sugerindo que, apesar de desejarem apagar certos sinais diacríticos associados à “brasilidade”, é possível sugerir que, no trânsito entre São Paulo e Nova York, o imaginário de que “brasileiras são sensuais” foi o fator que permitiu (ou não) algum tipo de inserção dessas atrizes no circuito do entretenimento.

## Referências bibliográficas

- ASSIS, Gláucia de Oliveira. 2011. “Entre dois lugares: as experiências afetivas de mulheres imigrantes brasileiras nos Estados Unidos”. In: PISCITELLI, Adriana; ASSIS, Gláucia de Oliveira; OLIVAR, José Miguel Nieto (orgs.). *Gênero, sexo, afetos e dinheiro: mobilidades transnacionais envolvendo o Brasil*. Campinas, SP: Unicamp/Pagu.
- BESERRA, Bernadete. 2005. “From Brazilians to Latinos? Racialization and Latinid in the Making Of Brazilian Carnival in Los Angeles”. *Latino Studies*, n. 3, pp. 53-75.

- CARRARA, Sérgio; SIMÕES, Júlio Assis. 2014. "O campo de estudos socioantropológicos sobre diversidade sexual e de gênero no Brasil: ensaio sobre sujeitos, temas e abordagens". *Cadernos Pagu*, n. 42, jan./jun., pp.75-98.
- CORRÊA, Mariza. 2000. "O mistério dos orixás e das bonecas: raça e gênero na antropologia brasileira". *Etnográfica*, v. IV(2), pp. 233-265.
- \_\_\_\_\_. 2007 [1996]. "Sobre a invenção da mulata". In: MELO, Hildete Pereira de; PISCITELLI, Adriana; MALUF, Sônia Weidner; PUGA, Vera Lucia (orgs.). *Olhares feministas*. Brasília: Ministério da Educação: Unesco.
- FIGUEIREDO, Ângela. (2002). "Cabelo, cabeleira, cabeluda e descabelada: identidade, consumo e manipulação da aparência entre os negros brasileiros". xxvi Reunião Anual da Anpocs, out.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. 1999. *Racismo e Anti-Racismo no Brasil*. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo: Editora 34.
- \_\_\_\_\_. 2008. "Cor e raça: raça, cor e outros conceitos analíticos". In: SANSONE, Lívio; PINHO, Osmundo Araújo (orgs.). *Raça: novas perspectivas antropológicas*. 2ª ed. rev. Salvador: Associação Brasileira de Antropologia, EDUFBA.
- \_\_\_\_\_. 2011. "Raça, cor, cor da pele e etnia". *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 20, pp. 265-271.
- HIRANO, Luis Felipe Kojima. 2013. "O imaginário da branquitude à luz da trajetória de Grande Otelo: raça, persona e esteriótipo em sua performance artística". *Afro-Ásia*, n. 48, pp.77-125.
- LEE, Jennifer; BEAN, Frank. 2007. "Reinventing the Color Line Immigration and America's New Racial/Ethnic Divide". *Social Forces*, v. 86, n. 2, dez., pp.561-568.
- MACHADO, Bernardo Fonseca. 2018 "O perfil de mercado e o mercado de perfis: o corpo de intérpretes em espetáculos musicais transnacionais". In: GOROSITO, Ana Maria (org.). *Libro de Actas: XII Reunión de Antropología del Mercosur* Experiencias Etnográficas: desafios y acciones para el siglo 21. Posadas: Ana María Gorosito, pp. 2432-2447.
- MACHADO, Bernardo Fonseca; SCHWARCZ, Lilia Moritz. 2017. "Sonhos que migram: atrizes e atores brasileiros em Nova York". *Sociedade e Cultura*, v.20, nº2, jul/dez., pp.74-94.
- MACHADO, Igor José de Renó. 2006. "Imigração em Portugal". *Estudos Avançados*, v.20, nº 57, pp. 119-135.
- MAIA, Susana. 2009. "Sedução e identidade nacional: dançarinas eróticas brasileiras no Queens, Nova York". *Estudos Feministas*, Florianópolis, 17 (3), set./dez., pp.769-797.
- MARGOLIS, Maxine L. 2009. *An Invisible Minority: Brazilians in New York City*. Gainesville, Flórida: University Press of Florida.
- MARROW, Helen. 2003. "To Be or Not To Be (Hispanic or Latino) – Brazilian Racial and Ethnicity Identity in The United States". *Ethnicities*, v. 3(4), pp.427-464.
- MENDONÇA, Ana Rita. 1999. *Carmen Miranda foi a Washington*. Rio de Janeiro: Editora Record.
- MIZRAHI, Mylene. 2015. "Cabelos ambíguos: beleza, poder de compra e 'raça' no Brasil urbano". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 30, n. 89, out., pp. 31-45.
- MOUTINHO, Laura. 2004 *Razão, "cor" e desejo: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais "inter-raciais" no Brasil e na África do Sul*. São Paulo: Unesp.
- \_\_\_\_\_. 2014. "Diferenças e desigualdades negociadas: raça, sexualidade e gênero em produções acadêmicas recentes". *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 42, jan./jun., pp. 201-248.
- MOUTINHO, Laura; CARRARA, Sergio L. 2010. "Raça, sexualidade em diferentes contextos nacionais". *Cadernos Pagu*, Unicamp(Impresso), v. 35, pp. 1-26.
- RIBEIRO, Gustavo Lins. 1999. "O que faz o Brasil, *Brazil*: jogos identitários em São Francisco". In: REIS, Rosana Rocha; SALES, Teresa (orgs.). *Cenas do Brasil migrante*, pp. 45-86. São Paulo: Boitempo Editorial.

- REZENDE, Claudia Barcellos. 2009. *Retratos do estrangeiro: identidade brasileira, subjetividade e emoção*. Rio de Janeiro: Editora FGV.
- SALES, Teresa. (1999). “Identidade étnica entre imigrantes brasileiros nos EUA”. In: REIS, Rosana Rocha; SALES, Teresa (orgs.). *Cenas do Brasil migrante*. pp. 17-44. São Paulo: Boitempo Editorial.
- SANSONE, Livio. 2007. *Negritude sem etnicidade: local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil*. Salvador: EDUFBA; Pallas.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. 1993. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras.
- \_\_\_\_\_. 1998. “Nem preto, nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na intimidade”. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz (org.). *História da vida privada IV*. pp. 173-244. São Paulo: Companhia das Letras.
- \_\_\_\_\_. 2015. “Prefácio – Quando todos os caminhos levam de Belém a São Paulo e vice-versa”. In: CANCELA, Cristina Donza; MOUTINHO, Laura e SIMÕES, Júlio Assis. *Raça, etnicidade, sexualidade e gênero: em perspectiva comparada*. São Paulo: Terceiro Nome [Antropologia Hoje].
- PISCITELLI, Adriana. 2002. “Recriando a (categoria) mulher?” In: ALGRANTI, L. (org.). *A prática feminista e o conceito de gênero. Textos didáticos*, Campinas: IFCH/Unicamp, n. 48, pp. 7-42.
- \_\_\_\_\_. 2007. “Viagem e sexo on-line: a internet na geografia do turismo sexual”. In: MELO, Hildete Pereira de; PISCITELLI, Adriana; MALUF, Sônia Weidner; PUGA, Vera Lucia (orgs.). *Olhares Feministas*. Brasília: Ministério da Educação: Unesco.
- \_\_\_\_\_. 2010. “‘Sexo tropical’: comentários sobre gênero e ‘raça’ em alguns textos da mídia brasileira”. *Cadernos Pagu*, Campinas, n°6/7, jan., pp. 9-33.
- \_\_\_\_\_. 2011. “Amor, apego e interesse: trocas sexuais, econômicas e afetivas em cenários transnacionais”. In: PISCITELLI, Adriana; ASSIS, Glaucia de Oliveira; OLIVAR, José Miguel Nieto (orgs.), *Gênero, sexo, amor e dinheiro: mobilidades transnacionais envolvendo o Brasil*, Coleção Encontros Pagu/Núcleo de Estudos de Gênero Unicamp.
- PONTES, Heloisa. 2010. *Intérpretes da metrópole: história social e relações de gênero no teatro e no campo intelectual, 1940-1968*. São Paulo: Edusp.



# Leci Brandão e Sharylaine: distanciamentos e aproximações entre trajetórias femininas no samba e no hip hop

FERNANDA KALIANNY MARTINS SOUSA

IZABELA NALIO RAMOS

O samba e o hip hop têm sido historicamente fundamentais na vida cultural de brasileiros e brasileiras no que se refere às suas identidades raciais. No artigo que segue, ambos são pensados como pertencentes a uma cultura negra, nos termos destacados por Stuart Hall (2009), isto é, como uma cultura cujos repertórios foram sobredeterminados tanto por suas heranças como pelas condições diaspóricas nas quais as conexões culturais foram forjadas. O autor destaca como em especial na música, deslocado de um mundo em que o domínio das modalidades culturais significou o domínio da escrita, o povo da diáspora negra tem encontrado a estrutura profunda da sua vida cultural.

Partindo desse entendimento e sob a perspectiva dos marcadores sociais da diferença, propomo-nos a pensar, entrelaçadas ao samba e ao hip hop, as trajetórias de duas mulheres negras que foram protagonistas no que diz respeito à entrada das mulheres nesses dois campos: Leci Brandão e Sharylaine<sup>1</sup>. Diante

<sup>1</sup> É importante destacar que essas duas mulheres estiveram presentes – de maneira mais ou menos central – nas nossas pesquisas de mestrado, ambas realizadas entre 2014 e 2016. Na pesquisa de Fernanda Kalianny Martins Sousa (2016) sobre a trajetória de Leci Brandão foi realizada uma ampla pesquisa bibliográfica e entrevistas estruturadas e semiestruturadas com a própria artista. Na pesquisa de Izabela Nalio Ramos (2016) sobre a participação de mulheres no funk e no hip hop em São Paulo, além da pesquisa bibliográfica, foi feita uma observação participante, em que a troca de ideias com Sharylaine era constante, e duas entrevistas semiestruturadas. Assim, o material trazido neste artigo é produto do desenvolvimento dessas pesquisas.

disso, somamo-nos a outros trabalhos interessados na participação de mulheres na cena cultural, artística e política, bem como aos estudos sobre trajetórias de pessoas negras. Perguntamo-nos, então: “Como têm transcorrido as trajetórias dessas duas mulheres negras nas respectivas expressões culturais? O que tais trajetórias revelam sobre as especificidades das relações raciais e de gênero nesses contextos?”.

Os estudos de trajetórias, histórias de vida, biografias, autobiografias e narrativas biográficas de homens e mulheres negros, no Brasil, se constituem como uma área que continua crescendo, de acordo com Janaína D. Gomes (2013). Tais estudos são importantes, pois permitem lançar luz sobre universos específicos, possibilitando entender não só a relação dessas mulheres com o samba ou o hip hop, mas suas atuações em contextos políticos, culturais e artísticos de forma mais ampla (Sousa, 2016). Além disso, pode-se apreender como as histórias de mulheres iluminam reflexões sobre relações raciais, de gênero e educação em determinado período (Gomes, 2013).

Abordamos, então, em um primeiro momento, o samba – pensando-o como uma importante contribuição para gerar a noção de identidade nacional brasileira no início do século XX – e o hip hop – como cultura juvenil que traz elementos de oposição à ideia do Brasil como “nação diversa mas não violenta” (Herschmann, 2005, p. 41) – em paralelo às trajetórias dessas duas mulheres negras, que se constituem não só como intérpretes, posição mais comum na música popular brasileira para as mulheres (Burns, 2006), mas também compositoras e importantes figuras políticas. Em seguida, trazemos algumas reflexões a partir dessa abordagem conjunta, refletindo sobre aproximações e distanciamentos entre ambas as expressões culturais e trajetórias pessoais retratadas.

### Da Mangueira ao “quilombo da diversidade”: percursos percorridos por Leci Brandão

A princípio, ao considerarmos o samba, não podemos deixar de pensar o quanto a sua história se mescla com a do Brasil. Se em meados do século XIX a miscigenação foi colocada como uma característica negativa pela elite intelectual do país (Schwarcz, 1999), no início do século XX, a mestiçagem passa a ser interpretada como um processo cultural positivo, e os seus produtos, como o samba, a culinária, a capoeira, até então vistos como exemplares de um atraso, passam a ser vistos como o que possibilitaria aos brasileiros construir uma nova identidade (Vianna, 1995).

O Rio de Janeiro, que centralizava muitos dos acontecimentos políticos, culturais e econômicos do país, se colocou também nesse processo como um local central (Michel, 2007). Em meio a um conjunto de circunstâncias caracterizadas pela marginalização dos negros e negras que migraram para a cidade carioca, bem como de perseguição das suas manifestações culturais, surgiram redes e canais de socialização e interatividade da comunidade negra carioca que constituíram espaços através dos quais suas tradições, incluindo aí o samba, eram concebidas e divulgadas (Sá, 2010). Era o caso da casa da Tia Ciata e, entre a década de 1920 e 1930, o bairro Estácio de Sá, cujo samba produzido ali se diferenciava, entre outras coisas, por sair do espaço privado para o espaço público. Desse modo, o samba deixa de ser prática inerente ao morro para ser, aos poucos, incorporado à rotina cultural carioca como um todo e, posteriormente, à brasileira (Cunha apud Sá, 2010, p. 21).

Nesse sentido, três pontos podem ser colocados como aqueles que foram responsáveis para que o samba fosse incorporado à rotina brasileira: o carnaval, o rádio, já que através dele a sociedade brasileira conheceu de fato o samba, e a inserção do samba como mercadoria na indústria cultural (Vianna, 1995; Novaes, 2001; Sá, 2010). Nessa nova condição, era comum a compra de sambas e, embora ele não fosse entendido como um bem privado nos universos tradicionais, podemos notar nessa prática um recorte racial, pois os músicos profissionais geralmente brancos os compravam dos compositores majoritariamente negros e eram os primeiros que desfrutavam do sucesso (Sodré, 1998; Sá, 2010).

Além disso, ao ser colocado como mercadoria na indústria cultural, o samba sofreu modificações inclusive no que diz respeito às relações entre homens e mulheres estabelecidas na composição e interpretações nas escolas de samba. Em entrevista feita por Flávia M. Constant (2007) com Nelson Sargento, o renomado sambista aponta para o papel crucial que as pastoras das escolas de samba exerciam na definição do formato final que os sambas assumiam, pois quando estes circulavam pelo morro eram elas que acabavam determinando quais fariam ou não sucesso, pois cantavam as músicas que mais gostavam (Constant, 2007). O apontamento de Nelson Sargento é importante para pensar a posição das mulheres dentro das escolas de samba, já que comumente tal posição não costuma abarcar a composição e, nesse caso, as pastoras acabavam fazendo alterações nas canções, mesmo que de forma coletiva (Sousa, 2016).

Na década de 1940, começa então a se delinear a importância que as vozes femininas terão para o país. Segundo Jurema Werneck (2006), as mulheres, principalmente as negras, tinham um posicionamento estratégico no desenvol-

vimento de expressões culturais que viriam a ser definidas mais tarde como marcas da nacionalidade brasileira. Além disso, tinham uma inserção estratégica e bem-sucedida nos primeiros anos da indústria cultural do país, na criação de gêneros musicais, mas também como cantoras, atrizes e dançarinas nos teatros musicados.

É nessa década, mais precisamente em 1944, que nasce Leci Brandão da Silva, recebendo o mesmo nome de sua mãe, Lecy de Assumpção Brandão. Delineia-se, assim, desde o nascimento, a importância que a figura materna terá para sua trajetória. Sua mãe era servente e uma espécie de zeladora de escola pública, enquanto seu pai, Antônio Francisco da Silva, era funcionário público no Hospital Souza Aguiar. O fato de ambos os pais terem empregos estáveis pode ser colocado como um fator que abriu possibilidades diferenciadas para o trajeto que seria seguido por Leci, se comparada a outras mulheres negras da sua geração.

Ao narrar sua trajetória, Leci enfatiza a importância que o seu pai teve no seu gosto musical. Conta que ele gostava de ouvir diferentes estilos musicais. Ouvia chorinho, Jacob do Bandolim, Waldyr Azevedo, Carmen Costa, Jamelão, Rui Rei e sua orquestra, que tocava mambo. Sua mãe aparece também como uma influência para seus gostos musicais, pois era com ela que Leci frequentava o morro e a escola de samba da Mangueira, aos domingos.

Com uma educação bastante rígida, Leci, ao sair do ensino fundamental, foi estudar no Colégio Pedro II, importante escola tradicional do Rio de Janeiro. Nessa escola, era uma das únicas alunas negras, e lá foi um dos espaços em que vivenciou situações de racismo. Via-se naquela época como diferente dos seus colegas tanto racial como socialmente. A música, entretanto, funcionava como um elo ou um facilitador das relações entre ela e seus colegas. Conta, nesse sentido, que tinha um caderno de músicas no qual anotava todas as canções que estavam fazendo sucesso e que tal caderno passava por toda a classe. Além disso, houve um episódio em que Leci compôs uma paródia da música “Broto Legal”, do Sérgio Murillo, que fez sucesso nessa época, para uma das chapas que estava concorrendo às eleições do grêmio estudantil, o que ajudou a chapa a vencer e a tornou mais conhecida no ambiente escolar.

A educação recebida se tornou um pouco menos rígida apenas na década de 1960, quando seu pai faleceu. Ao passar a ter dificuldades financeiras, Leci aponta o racismo como um dos motivos pelo qual teve problemas em conseguir um emprego, o que a fez começar a enxergar o mundo de forma mais crítica. Além disso, com o afrouxamento da rigidez educacional, Leci ganhou mais liberdade para circular pela cidade, o que a fez conhecer o seu primeiro amor.

Tal história é marcada por desilusões e sofrimentos, mas é um dos fatores importantes para que ela comece a compor músicas. Segundo Leci: “Foi por causa do amor que me tornei compositora”.

A primeira música composta, em meados da década de 1960, foi um samba no estilo bossa nova. Tal observação é importante porque a década de 1960 foi marcante para o país musicalmente devido ao prosseguimento da tentativa de modernizar o país, que havia começado na década de 1950 e que, segundo Maria Eduarda A. Guimarães (1998), prosseguiu na década de 1960, tendo a bossa nova sintetizado os novos elementos musicais difundidos pelos meios de comunicação, mas também sendo considerada a forma musical legítima para contribuir com o avanço da modernização do país. Nesse sentido, pode-se então arriscar que não foi por acaso que Leci compôs um samba nesse estilo, já que um dos estilos musicais que estavam fazendo sucesso no seu entorno era exatamente a bossa nova.

É também característico desse período o surgimento de uma parcela da população que passa a frequentar a universidade e se torna um grupo de influência na vida política e social do país (Guimarães, 1998). Leci Brandão se inseriria no ambiente universitário depois de ter chegado até a segunda fase do programa de calouros *A Grande Chance* de Flávio Cavalcanti, na TV Tupi, em 1968. Após esse acontecimento, a empresa na qual Leci trabalhava tinha prometido promovê-la, o que não aconteceu. O desapontamento a fez ir trabalhar como operária em uma fábrica. Curiosamente, teve um dia que sua mãe foi levar uns documentos na Secretaria da Educação e, por ter o mesmo nome de Leci, foi questionada sobre se ela a conhecia. Ao responder que era sua mãe, a secretária perguntou se Leci realmente havia sido promovida. Quando soube que não, a secretária contou que Dona Paulina Gama Filho gostava muito da Leci e que ia colocá-las em contato.

Leci foi então encontrar Dona Paulina, que fez seu pai, o ministro Gama Filho, dar um emprego para ela no departamento pessoal da Universidade Gama Filho. Foi um momento marcante para Leci, que não só passou a conviver com figuras entendidas por ela como importantes para o desenvolvimento da sua carreira, mas também começou a ganhar um salário melhor, o que contribuiu para melhorar a vida da sua família. Dando destaque ao convívio com Lélia Gonzalez (1935-1994), importante intelectual, política, professora e antropóloga brasileira, que nesse período lecionava na Gama Filho, Leci a define com as seguintes palavras:

Ela era uma cabeça fantástica, uma mulher extremamente moderna para sua época. Sempre vi a Lélia sendo uma mulher que já discutia toda essa questão da indepen-

dência da mulher negra, ela sempre foi uma ativista, já era uma grande ativista no início dos anos [19]70... ela sabia que eu ia em festivais da Gama Filho, tinha ido para o programa do Flávio Cavalcanti, ela me incentivava muito. Me incentivava sobre ser mulher negra e compor. Ela sabia que eu fazia música de cunho social.

Ao falar de Lélia, Leci começa a apontar um entrelaçamento e convívio de diferentes mulheres negras, que se colocam como importantes figuras para entender contextos históricos, políticos e sociais do país – e que veremos surgir mais tarde entre Leci e Sharylaine. Além disso, Leci se diferencia dizendo que, ao contrário de Lélia, nunca participou de movimentos sociais, mas que sentiu a vida a entregando para essas questões, como se suas origens sociais e os acontecimentos após o falecimento do seu pai a levassem para um lado mais crítico da política e da produção artística.

Dando prosseguimento à sua carreira, em 1970 Leci se apresentou no I Festival de Música da Universidade Gama Filho. Na ocasião, cantou “Cadê Mariza”, música que a fez ficar em segundo lugar e que foi gravada posteriormente no seu primeiro LP, *Antes que eu volte a ser nada*. Leci diz que a música foi muito bem recebida: “Chegavam a comparar com as canções de Chico Buarque”. Quando obteve esse resultado no festival, Zé Branco, que era tesoureiro da ala dos compositores, teve a ideia de levar Leci para a ala de compositores da Mangueira.

Diante disso, Leci escreveu uma carta dizendo que gostaria de se candidatar a ser integrante da ala e que entendia a “Mangueira como a universidade do samba, eu queria aprender com aqueles baluartes. Eu sempre acompanhei os sambas nos ensaios, eu via e gostava muito”. A resposta deles, cerca de 40 homens, foi que ela teria que passar por um estágio, indo aos ensaios e escrevendo sambas. Passou no estágio e, em 1972, desfilou na Mangueira pela primeira vez, tendo sido a primeira mulher a ser aceita na ala de compositores. Após a entrada de Leci na Mangueira, a sua carreira foi progredindo rapidamente.

A década de 1970 é vista como um momento em que o samba “caiu na moda” novamente, tanto no circuito universitário quanto em espaços públicos, já que na década de 1960 havia tido um retrocesso de vendas de discos de samba. Em entrevista dada em 1979 à revista *Veja*, Sérgio Cabral, jornalista e crítico musical, diz que tanto em São Paulo como no Rio de Janeiro as gafieiras estavam tomando o lugar que antes era das discotecas (Machado, 2011). Ao retomarmos rapidamente os acontecimentos importantes na vida de Leci Brandão nessa década, poderíamos dizer que para ela também foi a década do samba.

Em 1973, foi apresentada a Sérgio Cabral. Ainda na Mangueira, o ator e produtor Jorge Coutinho levou Leci para fazer parte do elenco das Noitadas de

Samba do Teatro Opinião. Em 1974, foi lançada por Sérgio Cabral no show Unidos do Pujol, em Ipanema, do qual participavam Dona Ivone Lara e Alcione. Em 1975, participou do Festival Abertura, da Rede Globo, sendo finalista com o samba “Antes que eu volte a ser nada”, o que rendeu a Leci a assinatura com a gravadora Marcus Pereira e o lançamento do seu primeiro LP com o mesmo título da música. Nos anos 1976, 1977 e 1978, lançou outros três LPs, respectivamente: *Questão de Gosto*, *Coisas do meu pessoal* e *Metades*. Pouco a pouco, Leci vai se constituindo como uma cantora reconhecida no samba.

Já na década de 1980, a sambista passa por um momento artisticamente difícil. Em 1980 lançou o LP *Essa tal criatura* e foi finalista do MPB 80, o festival da Rede Globo, com a música do mesmo nome. Em novembro, foi escolhida para representar o Brasil no Japão no World Popular Song Festival. Porém em 1981 seu contrato com a Polygram foi rescindido, pois a gravadora entendeu suas canções como demasiadamente críticas.

Depois de ficar cinco anos sem gravar, Leci Brandão assinou um contrato com a gravadora Copacabana, e dessa vez lhe pediram que continuasse falando o que sempre dizia nas suas canções, mas que o fizesse com acompanhamento musical mais simples para o “povão” entender. Antes disso, segundo Leci Brandão, seu público eram os intelectuais, o pessoal mais elitizado, e depois da Copacabana sua música passa a ser ouvida pelo “povo”. Nesse momento, Leci já estava morando em São Paulo, no Hotel Jandaia. Relata que esse era o hotel dos artistas, que ficava no centro da cidade. A mudança para São Paulo se deu porque na capital paulista ela encontrava mais espaço para sua carreira artística do que no Rio de Janeiro. De 1987 a 2002, Leci lançou outros 14 álbuns, tendo recebido o Prêmio Sharp pelo álbum *Anjos da Guarda*, de 1995, e, em 2008, pelo CD *Eu e o Samba*.

Nesse ínterim, Leci foi comentarista dos carnavais do Rio de Janeiro e de São Paulo, pela Rede Globo, de 1984 até 1993. Começou comentando o carnaval do Rio, mas a acolhida foi tão forte que logo foi convidada para comentar também o de São Paulo. Além disso, Leci aceitou, em 1996, um desafio que a pegou de surpresa: interpretar a personagem Severina na novela *Xica da Silva*, da extinta Rede Manchete, a convite do próprio diretor, Wálcyr Carrasco. A personagem, de uma nobreza da África e líder do quilombo, estava inicialmente prevista para ter uma pequena participação, mas ficou até quase os capítulos finais. Leci destaca que, apesar de não ter nenhuma experiência prévia na área, sua atuação foi reconhecida como “nota 10” pelo jornal *O Globo*, e a novela circulou por vários países além do Brasil, ajudando-a em um momento de muito desgaste da sua carreira musical.

Além da novela, ela pontua que a aproximação com grupos musicais como o Sem Compromisso, conhecido grupo de pagode de São Paulo, também a ajudou musical e financeiramente nessa época. Nesse sentido, em 1997, participou da gravação do álbum *Melhores do Ano*, junto do grupo Sem Compromisso. Foi aí que ela diz que a “rapaziada começou a chegar”, se referindo ao pessoal do pagode. É interessante pensar que é na década de 1980 que surge o pagode, visto por alguns como uma nova categoria de samba (Trotta, 2006), o que para Leci não passa de uma divisão inventada pela mídia ou pelas produtoras.

Em 2003, Leci se muda para Moema, bairro da zona sul de São Paulo, se instalando de vez na cidade, mas com o cuidado de morar em uma distância razoável do aeroporto de Congonhas, o que dava a ela a sensação de estar próxima da sua mãe. Em 2006, Leci lançou o seu primeiro DVD, *Canções Afirmativas*, e, em 2013, o segundo DVD, *Cidadã da Diversidade*. Nessa breve retomada de décadas e momentos marcantes da carreira artística, não se pode deixar de mencionar que em 2010 Leci aceitou se candidatar e foi eleita deputada estadual por São Paulo, pelo PCDOB. Sendo a segunda mulher negra a ocupar esse cargo em São Paulo, ela passa então a conciliar os seus feitos como deputada e a carreira artística.

Ao se tornar deputada, dá ao seu gabinete o nome “Quilombo da Diversidade” e tem como uma das diretrizes dos seus mandatos influenciar a participação de pessoas negras, especialmente mulheres negras, na política institucional. É a partir desse posicionamento que sua trajetória passa a se conectar com a de outras mulheres negras, entre elas a *rapper* Sharylaine, como veremos melhor adiante.

### Ser “função”, ter uma “missão”: caminhos traçados por Sharylaine

Paralelamente ao que ocorria com as produções ligadas ao samba, aqui focadas principalmente nos acontecimentos da cidade do Rio de Janeiro, onde nasceu Leci Brandão, conta-se que entre as décadas de 1960 e 1970 o movimento hip hop teria se originado em suas primeiras roupagens nos Estados Unidos. Segundo Jaqueline Santos (2011) e Adriana Lopes (2010), retomando autores como Paul Gilroy (2001) e Tricia Rose (2006), o movimento se constituía sobretudo no bairro nova-iorquino do Bronx, como produto do hibridismo das interações que se davam ali e sob influência de tradições afro-diaspóricas dos seus habitantes, provenientes de contextos pós-coloniais. Estabeleceu-se, portanto, como cultura transnacional e como símbolo de resistência e do

chamado “orgulho negro”, em um contexto de aprofundamento da pobreza e de fortalecimento do movimento pelos direitos civis de negros e negras. De acordo com Gilroy (2001), a partir dos anos 1970, forma-se, então, um mercado transatlântico para a cultura “pop negra”, em que a música ocupa lugar central na produção de novas identidades negras por todo o globo.

Segundo Jaqueline Santos (2011), em uma pesquisa sobre o estabelecimento do hip hop em Sorocaba (SP) por meio da experiência negra no município, essa cultura negra produzida nos Estados Unidos influencia algumas produções culturais locais no Brasil. De acordo com a autora, se na primeira metade do século XX a população negra brasileira reivindica uma identidade nacional baseada nos ideais de integração ao país, mestiçagem e de uma “afro-brasilidade” – do qual falamos acima –, nas décadas seguintes, com a permanência das desigualdades entre brancos e não brancos e com a crescente contestação do chamado “mito da democracia racial”, tal população passa a buscar referências externas de populações negras que tiveram uma experiência comum de escravidão e colonização. Começam, assim, a criar laços identitários transnacionais e a desenvolver uma consciência cada vez mais diaspórica e menos nacionalista (Ibidem, p. 75), das quais os bailes black dos anos 1970 no Brasil seriam uma das expressões.

Nesses bailes, circulavam ideias sobre as experiências dos negros e das negras na diáspora, a luta pela libertação africana, o pan-africanismo e a solidariedade internacional, trazidas pela música negra dos Estados Unidos. A própria comercialização de discos executados nos bailes foi estabelecida como fonte de troca de informações entre os negros e negras brasileiros e o universo afro-americano dos Estados Unidos, e foi por esse meio que começaram a chegar aqui informações do movimento hip hop. Os primeiros pontos de encontro externos aos bailes black dos jovens hip hoppers no Brasil foram em São Paulo, nos anos 1980, no Teatro Municipal de São Paulo, na rua 24 de maio em frente ao Shopping Grandes Galerias, no Largo São Bento e na Praça Roosevelt (Felix, 2005 apud Santos, 2011), primeiramente com os *breakers* e depois com os rappers, a maioria habitantes das periferias paulistanas.

A trajetória de Ildslaine Mônica da Silva, ou Sharylaine, como é conhecida, acompanha essa história. Nascida em 1969, na zona leste de São Paulo, onde sempre viveu, sua juventude coincide com a emergência do hip hop no Brasil, sendo ela uma das pessoas a construí-lo desde seu início. Considerada a “1ª dama do rap” e “pioneira” no movimento hip hop, ao ser questionada sobre o porquê do nome “Sharylaine”, ela diz: “Eu peguei metade da inspiração da minha mãe e criei um nome para poder ficar na métrica da levada da música”, trazendo sua mãe como referência pela primeira de muitas vezes.

A família da hip hopper, que na verdade se coloca como “artista”, pois o hip hop seria apenas um dos seus meios de atuação e interesse, sempre foi muito ligada à música, especialmente ao samba: “Se cantava parabéns em samba!”. Seu pai, Carmelo, vidraceiro de profissão e sambista, se reunia em casa com seus parceiros de música, e sua mãe, Dirce, costureira de profissão, “cantava como Elza Soares” e acompanhava o irmão baterista e o primo sanfoneiro em saídas para tocar, até começar a namorar, já que “era um tempo que mulher na música não era considerada boa mulher, né?”, de acordo com Sharylaine. Na infância, a artista aprendeu o único instrumento que sabe tocar, a caixa de repique para fanfarra, como lhe foi sugerido pela professora, após negar a ela a oportunidade de aprender o que realmente queria, a corneta, sob o argumento de que esse instrumento era destinado só aos meninos.

O contexto escolar também foi onde vivenciou os primeiros episódios que depois entenderia como relacionados à questão racial, envolvendo rompimentos de amizade e também ofensas. No entanto, aos poucos, Sharylaine foi se constituindo como uma figura popular na escola, uma “líder”, através da prática de diversos esportes. Quando mais velha, ainda na escola, Sharylaine se tornou “função”: pessoa que curti música black, usava determinadas roupas, falava utilizando muitas gírias e tinha determinados modos de se expressar corporalmente, como veremos mais adiante. O importante a frisar aqui é que ser “função”, segundo ela, implicava em uma postura e uma atitude da “malandragem”, que impunha certo medo aos demais, que não se sentiam mais confortáveis em fazer piadas ou ofensas.

Ainda no contexto familiar, desde cedo sua mãe a levava junto dos irmãos – dois homens e duas mulheres – para assistir ao carnaval, primeiro na av. São João, depois na av. Tiradentes, mas só conseguiram acessar de fato o desfile depois que o carnaval foi transferido para o Anhembi, pois antes era muito caro. Quando começou a frequentar o carnaval na av. Tiradentes, já fazia rap, ainda que seu primeiro contato com composições tenha sido quando transcrevia as músicas de samba para o repertório do pai: “Ele emprestava os discos dos amigos, e eu ia fazendo transcrição das músicas, para depois ele passar a limpo no caderno dele e ensaiar”. Como seu pai era conhecido no bairro por conta da música, enquanto ele cantava um samba “tocando na caixinha de fósforo”, ela o acompanhava cantando e às vezes o substituína na voz durante as pausas para o descanso. Para ela, no entanto, isso era algo tão natural e tão “fácil” que não trazia o desejo de ser cantora, o que veio somente com o rap.

Nos anos 1980, frequentava os bailes black, inclusive um organizado por seu tio perto da sua casa, frequentado sempre por toda sua família: tios, avós e

até mesmo bisavós. Curtir o black, ser “função”, então, era também um meio de se “empoderar” e de se entender como negra, de acordo com a artista, pois era no baile que se sentia entre iguais, já que a enorme maioria era de pessoas negras, diferente da escola, onde ela diz que a maioria era de pessoas brancas. Os bailes, assim, recebiam a Folia de Reis, a congada, entre outras influências, e sua família, que já tinha o costume de fazer rodas de dança em casa, dançava junto nas rodas desses bailes. E foi assim que conheceu uma “dança diferente”:

A gente chegou no baile e tinha roda, a gente foi ver a roda, o que que era, e os meninos *tavam* dançando lá, uma dança diferente, era o break. E aí isso gerou uma aproximação da gente na roda, naturalmente, e aí que a gente conheceu a cultura do hip hop através do breaking, primeiramente, e aí depois o trajeto de andar com os meninos, ir para a São Bento, ver o movimento, ouvir o rap, fazer o rap, entendeu?

Participante da chamada “primeira geração do hip hop no Brasil” – que tem como alguns nomes famosos os artistas Thayde (rapper), DJ Hum, Nelson Triunfo (breaker), King Nino Brown, entre outros menos famosos mas tão importantes quanto –, apesar de ter uma família fortemente envolvida com a música e a dança desde sempre, principalmente o samba, como veremos melhor mais adiante, foi na juventude e com o rap que Sharylaine teve mesmo a vontade de cantar. Nesse circuito, entre os bailes e a São Bento, entre a música black e mais propriamente o rap, inicia sua trajetória no hip hop aproximadamente em 1986, quando, junto da sua prima City Lee, forma o grupo Rap Girls e grava as músicas “Rap de Verdade” – primeira que gravaram – e “Amigas de Verdade”. É sempre citada como a primeira mulher a fazer registro fonográfico solo do estilo rap no Brasil, participando de uma coletânea em 1989 com a música “Nossos Dias”. Posteriormente, em 1993 e 1997, participou de outras duas coletâneas com as músicas “Nossos Dias II” e “Saudade”.

Esse marco como a primeira mulher a fazer um registro fonográfico solo, no entanto, não era pensado da mesma forma na época, nem por ela, nem pelos demais participantes da cena: “Tudo era novo, a gente tava fazendo o que gostava, entendeu? [...] A gente não tinha uma grande expectativa”, diz Sharylaine. Outra contingência é que sua dupla, City Lee, não foi no dia da gravação de “Nossos Dias”. Além disso, haviam outras mulheres na cena, que cantavam em grupos. Foi após muitos anos e a pesquisa de um amigo do hip hop que não encontrou registros anteriores à gravação de 1989 que esse fato se revelou, e é sempre lembrado pelas mulheres do movimento como um referencial da presença de Sharylaine no hip hop desde sua emergência no Brasil.

A década de 1990 seria para o hip hop um período crucial. O movimento explode nas periferias de São Paulo através de grupos de rap que ganharam notoriedade na mídia. De acordo com Micael Herschmann (2005), em um estudo que tem como foco a explosão tanto do hip hop quanto do funk no Brasil, o estabelecimento de ambas as expressões culturais como fortes referenciais para os jovens brasileiros de camadas populares está relacionado a um novo ambiente cultural urbano brasileiro contemporâneo. Este não descarta totalmente a imagem de sociedade bem-humorada que tem como símbolos as manifestações culturais do carnaval, do samba e do futebol, mas se estabelece na sua desfiguração gradativa. Assim, os jovens encontrariam nas representações associadas a esses universos musicais o estabelecimento de novas formas de representação social que lhes permite expressar seu descontentamento e se opor à ideia de Brasil como “nação diversa mas não violenta”, segundo a qual todas as classes sociais e raças conviviam em um clima de razoável harmonia (Herschmann, 2005, p.41).

Nessa mesma década, a partir do Projeto Rappers-Geledés<sup>2</sup>, o movimento hip hop teve contato com as temáticas racial e de gênero, problematizando inclusive a hegemonia masculina do movimento e as posturas machistas em letras de rap (Silva, 1998). Além de uma troca bastante frutífera realizada – o Geledés se aproximava dos jovens, tarefa árdua desde a organização do Movimento Negro Unificado em 1978, ao passo que o hip hop se aproximava da temática racial, posteriormente incorporando-a como fundamental na sua ideologia –, nesse período despontam algumas mulheres no hip hop, como Negra Li, a própria Sharylaine, Rubia (do grupo de rap RPW), Lady Rap, Lunna, que trazem em suas composições temas como a violência, as drogas, a realidade feminina e os direitos das mulheres (Lima, 2005; Frente Nacional de Mulheres no Hip Hop, 2013). Para Sharylaine, essa foi uma época de “formação” e “construção” de uma geração que até hoje leva esses ensinamentos sobre as temáticas de gênero e/ou racial adiante.

José Carlos da Silva (1998) destaca que as letras das mulheres por vezes traziam o “questionamento ao poder masculino”, desde, por exemplo, a composição solo pioneira de Sharylaine “Nossos Dias”, de 1989, na qual a rapper faria uma forma de “afirmação das vozes femininas no contexto masculino do rap”

<sup>2</sup> O Instituto Geledés, criado em 1988, “[é] uma organização política de mulheres negras que tem por missão institucional a luta contra o racismo e o sexismo, a valorização e a promoção das mulheres negras, em particular, e da comunidade negra em geral” (retirado de Portal Geledés na internet em 28 de maio de 2013). Para mais informações sobre o Projeto Rappers-Geledés, consultar Silva (1998) e Lima (2005).

(p. 242). Composições posteriores teriam uma conotação “feminista”, como é o caso de “Discriminada”, de 1993, do grupo RPW, do qual participa a rapper Rúbia, “Mulheres Pretas”, de 1993, de Lady Rap, “Codinome Feminista”, de 1993, da mesma rapper e que, segundo o autor, é onde “a resposta ao machismo fica especialmente clara” (p. 242), e “Mulheres Lutadoras”, de 1994, do grupo The Night Girls.

Segundo Sharylaine, o questionamento à hegemonia masculina e às posturas machistas nas letras de música, que ocorreu nessa época, impulsionou projetos coletivos, influenciando uma cena atual na qual a organização coletiva das hip hoppers e a crítica ao machismo no movimento é mais estabelecida (Ramos, 2016). Uma das expressões dessa cena atual é o coletivo Frente Nacional de Mulheres no Hip Hop, coletivo de coletivos espalhados pelo país, criado em 2010 por hip hoppers que já estavam “no corre” havia algum tempo e que tem a participação fundamental de Sharylaine na sua fundação, além de outras figuras como, por exemplo, a rapper Lunna Rabetti. Essa herança, segundo Sharylaine, percorreu um caminho, do qual ela foi participante ativa:

Então, na verdade, lá no Geledés, já começou uma história que era o Femini Rappers<sup>3</sup>, que eu participava e a Lady Rap, a Mc Regina... Que era eu e as meninas das posses. E aí, em 2000, a gente começa o Minas da Rima, de 1999 para 2000. Que aí começam a ser criados os grupos de meninas no Brasil inteiro... [...] E aí, o que a Lunna [Rabetti] faz? Ela chama todos esses coletivos aí que já existem, a partir do Minas da Rima, para fundar a Frente Nacional de Mulheres no Hip Hop, que é um coletivo dos coletivos. [O contato com a Geledés foi um marco] não para manter, mas para fazer essa primeira aproximação [...]. Quando vem a Frente Nacional, os estados já estão organizados, entendeu? Lógico, tem gente que parou, tem mil histórias...

Na dissertação de Priscila Matsunaga (2006), que durante a pesquisa entrevistou mulheres que integravam o “Minas da Rima”, as rappers contaram sobre o momento em que viram umas às outras como as primeiras referências, em que decidiram começar a cantar e repararam na dificuldade em, na condição de mulheres, cantar no hip hop. Como apontado por Izabela Ramos (2016), uma das autoras do presente artigo, sua união seria o início do enfrentamento à ideia, ainda hoje recorrente, de que “não tem mulher no hip hop”. Além da busca por espaço e por visibilidade dentro do movimento, um dos intuitos da formação do grupo extrapolava o movimento, no sentido de instrumentalizar para a ação

<sup>3</sup> Para mais informações sobre o Projeto Femini Rappers, citado por Sharylaine, consultar Maria Aparecida da Silva (1999), membra do Geledés e coordenadora do Projeto Rappers em 1993.

“em casos de violência física, discriminação racial, violência psicológica, todo tipo de formação e informação que uma mulher precisa” (Matsunaga, 2006, p. 81). Inclusive, uma das rappers já aponta para Matsunaga em entrevista algo que até os dias de hoje é tema de reivindicação pelas mulheres que participam do hip hop (Ramos, 2016), o fato de os homens hip hoppers dizerem que o hip hop é um movimento que luta contra as opressões, mas não questionarem ou não se responsabilizarem pelo machismo no movimento, atribuindo-o ao machismo presente na sociedade, como se fosse apenas um elemento externo.

Nas articulações que geraram essa participação coletiva e conjunta das mulheres no hip hop, Sharylaine é um nó entre gerações, entre alguns dos homens que se mostram mais mobilizados pela busca feminina por espaço e visibilidade e essas mulheres, entre as pessoas que pleiteiam junto ao Estado algumas ações voltadas ao hip hop, enfim, se coloca como “multiplicadora”, como ela mesma caracteriza a atuação das mulheres no movimento hip hop. Em 2014, Sharylaine grava seu primeiro videoclipe, com a música “Livre no Mundo”, que fala do hip hop como linguagem e comunicação de ancestralidade e diáspora e traz influências da musicalidade do samba.

Seu contato com o samba, assim, ocorre durante toda sua trajetória. Quando já escrevia rap, ia para os bailes nas quadras das escolas de samba – Camisa Verde e Branco, Vai Vai, Rosas de Ouro, Nenê de Vila Matilde. Até que sua mãe virou chefe de ala da escola “Flor de Vila Dalila”, na zona leste de São Paulo (av. Aricanduva), perto de onde moravam, e sua família começou a participar do carnaval. Em 2005, Sharylaine disputou pela primeira vez um samba, que sagrou-se campeão e foi tema da escola em 2006. Após o falecimento da sua mãe, Sharylaine se afastou do samba e retornou posteriormente, sendo convidada para compor a diretoria da escola em 2014, responsável pela parte cultural da escola.

Neste meio tempo, em 2012, conheceu as Amigas do Samba em uma confraternização da União Brasileira de Mulheres (UBM). Conta que, na ocasião, um grupo de pessoas que estava tocando um samba a convidou para cantar, já se desculpando por “não saber nada de rap”. Sharylaine, então, surpreendeu, cantando um samba mesclado com rap, e foi prontamente convidada por uma das presentes para compor o projeto “Amigas do Samba”, grupo formado por mulheres, que busca retomar sambas compostos por mulheres desde a década de 1920, que retratavam o combate à violência contra as mulheres e tinham dificuldade de adentrarem os espaços do samba, fosse para gravar ou se consolidar como artistas:

Começou a se construir um ideológico, que era, assim, entendendo que o samba é muito machista, não é diferente do hip hop. [...] Uma coisa não tá descolada da

outra, o rap e o samba. Do mesmo jeito que o rap tem protesto, o samba também tem, talvez menos que o rap. São as músicas que tocam nosso coração, que falam do nosso dia a dia.

Costurando esses diálogos com o samba e o rap, em 2016, Sharylaine comemorou 30 anos de carreira, desde as primeiras gravações, “Rap Revelação” e “Amigas de Verdade”, de 1986, ainda no grupo Rap Girls. Fez vários shows e eventos de comemoração e lançou o videoclipe da música “Missão” (gravada em 2012), cuja letra é muito inspirada na sua mãe e na sua avó e que tem também no lançamento do videoclipe uma espécie de celebração da sua carreira. Além disso, candidatou-se à vereadora da cidade de São Paulo, pelo PCdob, mesmo partido de Leci Brandão, se lançando pela primeira vez na política institucional.

### Carreiras artísticas e políticas: elos entre Leci Brandão e Sharylaine

A retomada da trajetória do samba e do hip hop feita até aqui pretendeu refletir brevemente sobre as relações entre essas duas expressões culturais que podem ser pensadas a partir de uma matriz negra (Guimarães, 1998). Pode-se apontar, nesse sentido, que o elemento racial se coloca como importante elo entre ambas nas suas histórias e/ou na história das coletividades que estiveram envolvidas com elas.

Ainda que o samba, principalmente na década de 1930, seja pensado como uma das ferramentas usadas para positivar a miscigenação, e o hip hop seja colocado como um escancaramento das desigualdades raciais (e sociais), é importante dizer que não pretendemos aqui defender que o samba se colocou de forma menos crítica ou que retratou menos as relações raciais nem que o hip hop não esteve envolvido em um contexto mais amplo de contestações raciais, que inclusive o precederam. Ambas as expressões artísticas e culturais devem ser pensadas a partir da época em que estão situadas, levando-se em consideração as mudanças que ocorreram desde seu início até os dias atuais. É relevante apontar, como faz Maria Eduarda Guimarães (1998), que ambos não se ausentaram de tratar as relações raciais em questão na sociedade brasileira, assim como não se sobrepuseram ou se substituíram.

Arriscamos, assim, que há como base comum entre essas expressões culturais algumas semelhanças entre aquelas/es que estão diretamente envolvidas/os com suas produções e multiplicações. No caso aqui explorado, pode-se colocar como exemplo dessa base o fato de Leci Brandão e Sharylaine terem circulado

– e ainda circularem –tanto pelo hip hop como pelo samba, mesmo que cada uma tenha se detido mais em uma do que em outra cena.

Leci Brandão conta, por exemplo, que a primeira vez que participou da gravação de um clipe foi com o rapper Rappin Hood, o que “se estabeleceu de uma forma mais legal, mas eu já gostava de rap. Os meninos do rap que fazem as músicas de protesto hoje. O recado deles é um recado legítimo de suas comunidades”. Já Sharylaine, como vimos, está presente frequentemente no universo do samba, principalmente nos últimos anos. Tal circulação das interlocutoras parece indicar, então, conexões e movimentações entre ambas as expressões, fazendo com que seja relevante pensar o samba e o hip hop conjuntamente, bem como as trajetórias de sujeitos envolvidos, especialmente as mulheres negras, que iluminam espaços e temas normalmente invisibilizados.

Nascidas as duas em cidades grandes, São Paulo e Rio de Janeiro, elas são de décadas diferentes – Leci é da década de 1940, e Sharylaine é do fim da de 1960. Além disso, estão situadas de forma diferente no que diz respeito ao reconhecimento e à fama enquanto figuras públicas, pois Leci acaba sendo uma pessoa mais famosa, como um todo, do que Sharylaine. Para pensarmos essa diferença, provavelmente um conjunto de fatores poderia ser mobilizado, entre eles as diferenças com que o rap (uma das expressões do hip hop) e o samba tratam a questão racial, as diferentes visibilidades que têm historicamente junto à mídia (Guimarães, 1998), além do fato de Sharylaine se reivindicar não apenas como rapper, mas como hip hopper, implicando em outros valores e anseios, que nem sempre passam pela gravação de um álbum e pela fama. Segundo Sharylaine, no início da sua carreira ela recebeu propostas para gravar um álbum, mas estas passavam pela mudança no seu estilo de cantar e do conteúdo das suas músicas, do rap para o “charme”, mudanças às quais ela não estava disposta a passar.

No entanto ambas também se aproximam em vários pontos. A princípio, pode-se colocar o quanto as mães foram importantes nas suas trajetórias. Se Leci recebe o nome da sua mãe e o mantém mesmo profissionalmente, inclusive compondo canções para homenageá-la, Sharylaine também diz ter se inspirado na sua mãe para escolher seu nome artístico e para a composição de uma de suas músicas. As famílias aparecem para as duas como relevantes e estruturantes do caminho que percorreram até aqui, pois o pai de Leci e o pai de Sharylaine são colocados como fortes influências musicais, bem como suas mães são apontadas como aquelas que as levavam para ver os desfiles das escolas de samba.

As semelhanças entre ambas não param por aí. Leci e Sharylaine protagonizaram, cada uma a seu modo, a entrada e reconhecimento das mulheres no samba e no hip

hop. Sendo Leci a primeira mulher a entrar na ala de compositores da Mangueira e Sharylaine a primeira mulher a ter um registro fonográfico no hip hop brasileiro. As duas demonstram, desse modo, que as mulheres, ainda que tenham menos destaque nas histórias oficiais que são contadas sobre tais expressões culturais, estiveram presentes de forma ativa nas suas construções e multiplicações.

Tais presenças, no entanto, ocorriam – e talvez fossem mesmo viabilizadas – de forma negociada. Para se estabelecerem em manifestações culturais majoritariamente masculinas, negociaram espaços e diálogos, como, por exemplo, a entrada de Leci na ala de compositores da Mangueira, passando por um estágio, ou a primeira gravação solo de Sharylaine e a participação na gravação de um álbum, que ocorreu em uma coletânea, e não em um álbum próprio. Foi nas brechas dessas negociações que, aos poucos, forjaram espaços próprios e se estabeleceram como figuras centrais para o samba e o hip hop.

Ao forjarem espaços próprios ao longo de suas trajetórias de vida, inclusive, a música teve lugar central. Se Leci através das suas composições estabeleceu laços nos ambientes onde esteve a princípio socialmente deslocada, e se foi por meio da música que teve certo reconhecimento público para conseguir adentrar determinados espaços, Sharylaine, por meio do hip hop, também criou uma postura de mais “atitude”, importante para se colocar em determinadas situações, além de se reconhecer como negra quando esteve entre “iguais”.

Destarte, Leci Brandão e Sharylaine não ficaram restritas à carreira artística. Tendo carreiras artísticas politicamente engajadas, a primeira com 40 anos de carreira e a segunda com 30 anos, apostaram na entrada na política institucional pelo mesmo partido político, o PCDOB, Leci tendo sido eleita pela primeira vez em 2010 e Sharylaine tendo concorrido pela primeira vez ao cargo de vereadora em 2016, com Leci Brandão apoiando sua candidatura. Nesse sentido, é relevante pontuar que Sharylaine recebeu, em 2016, a medalha Theodosina Ribeiro<sup>4</sup>, premiação criada por Leci Brandão no seu mandato como deputada estadual, com o objetivo de homenagear mulheres notáveis em causas relacionadas às mulheres. Elas se encontraram ainda na construção de outras mobilizações políticas importantes que ocorreram nos últimos anos, como foi o caso da 1ª Marcha das Mulheres Negras, realizada em novembro de 2015, em Brasília.

Nesse sentido, pode-se dizer que elas se colocam como uma parte móvel da história do samba e do hip hop, circulando entre um e outro, mas também

<sup>4</sup> Filósofa e advogada, Theodosina Ribeiro foi a primeira vereadora negra da Câmara Municipal de São Paulo, eleita em 1970, e primeira deputada negra da Assembleia Legislativa de São Paulo, em 1974. Ao todo, teve quatro candidaturas, uma como vereadora e três como deputada estadual.

tendo suas trajetórias são entrelaçadas intrinsecamente com as histórias dessas duas expressões culturais: os 30 anos de carreira de Sharylaine são, também, os 30 anos da emergência do hip hop no Brasil; os 40 anos de carreira de Leci, igualmente, acompanham as transformações e percursos do samba no país. Do mesmo modo, suas carreiras artístico-políticas estão conectadas e contextualizadas no seu tempo, trazendo à tona em plataformas políticas como as relações raciais, de gênero e classe operam na nossa sociedade.

## Referências bibliográficas

- BURNS, Mila. 2006. *Nasci para sonhar e cantar: gênero, projeto e mediação na trajetória de Dona Ivone Lara*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Museu Nacional, Rio de Janeiro.
- CONSTANT, Flávia Martins. 2007. *Tantinho, memória em verde e rosa. Estudo do processo de construção de uma memória da favela da Mangueira*. Dissertação de mestrado em História, Política e Bens Culturais, Faculdade Getúlio Vargas, Rio de Janeiro.
- FENERICK, José Adriano. 2005. *Nem do morro, nem da cidade. As transformações do samba e a indústria cultural. 1920-1945*. 1ª ed. São Paulo: Annablume/Fapesp.
- FRENTE NACIONAL DE MULHERES NO HIP HOP. 2013. *Perifeminas: nossa história*. São Paulo.
- GOMES, Janaína Damaceno. 2013. *Os segredos de Virgínia: estudos de atitudes raciais em São Paulo (1945-1955)*. Tese de doutorado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- GUIMARÃES, Maria Eduarda Araujo. 1998. *Do samba ao rap: a música negra no Brasil*. Tese de doutorado em Sociologia, Universidade de Campinas.
- HALL, Stuart. 2003. "Que negro é esse da cultura negra?" In: HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte, UFMG.
- HERSCHMANN, Micael. (2005). *O funk e o hip-hop invadem a cena*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- LIMA, Mariana S. 2005. *Rap de batom: família, educação e gênero no universo rap*. Dissertação de mestrado em Educação, Universidade Estadual de Campinas.
- LOPES, Adriana C. 2010. *"Funk-se quem quiser": no batidão negro da cidade carioca*. Tese de doutorado em Linguística do Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas.
- MACHADO, Adelfio Camilo. 2011. *Quem te viu, quem te vê: o samba pede passagem para os anos 1970*. Dissertação de mestrado em Música, Universidade de Campinas.
- MATSUNAGA, Priscila Saemi. 2006. *Mulheres no hip hop: identidades e representações*. Dissertação de mestrado em Educação, Universidade Estadual de Campinas.
- MICHEL, Nicolau Netto. 2007. *Discursos identitários em torno da Música Popular Brasileira*. Dissertação de mestrado em Sociologia, Universidade Estadual de Campinas.
- NOVAES, José. 2001. "Um episódio de produção de subjetividade no Brasil de 1930: malandragem e Estado Novo". *Psicologia em Estudo*, Maringá, v.6, n.1, jan./jun., pp. 39-44.
- RAMOS, Izabela Nalio. 2016. *Entre "perifeminas" e "minas de artilharia": intersecção e identidades de mulheres no hip hop e no funk em São Paulo*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.
- SÁ, Thiago Antônio de Oliveira. 2010. *Quem não gosta de samba bom sujeito não é: consumo e apropriação cultural*. Dissertação de mestrado em Sociologia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

- SANTOS, Jaqueline Lima. 2011. *Negro, jovem e hip hopper: história, narrativa e identidade em Sorocaba*. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho".
- SCHWARCZ, Lilia Katri Moritz. 1999. "Questão racial e etnicidade". In: MICELI, Sergio(org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo: Editora Sumaré: Anpocs; Brasília, DF: Capes.
- SILVA, José Carlos Gomes da. 1998. *Rap na cidade de São Paulo: música, etnicidade e experiência urbana*. Tese de doutorado em Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.
- SODRÉ, Muniz. 1998. *Samba, o dono do corpo*. Rio de Janeiro: Mauad Editora.
- SOUSA, Fernanda Kalianny Martins. 2016. "*A filha da Dona Lecy*": estudo da trajetória de Leci Brandão. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.
- TROTTA, Felipe da Costa. 2006. *Samba e mercado de música nos anos 1990*. Tese de doutorado em Comunicação e Cultura, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- VIANNA, Hermano. 1995. *O mistério do samba*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, Editora UFRJ.
- WERNECK, Jurema Pinto. 2007. *A Cidade segundo as Ialodés: mulheres negras e cultura mediática*. Tese de doutorado em Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico.



# O *underground* em disputa: gênero, sexualidade e política em festas na cidade de São Paulo

GIBRAN TEIXEIRA BRAGA

## Introdução

*Até onde vai a nossa liberdade de percorrer os nossos submundos, quando até na Kevin a emissora mais golpista e fascista está colhendo imagens dos nossos corpos, do nosso hábitat? Será que o nosso fervor é luta mesmo, ou somos só uma pauta para o mainstream midiático? Reflitamos.<sup>1</sup>*

O texto acima é a reprodução de um post na rede social Facebook feito por Antônio, frequentador da festa *Kevin*, em que contesta uma situação presenciada por ele no evento<sup>2</sup>. Eu também estava lá e ofereço a quem lê minha versão dos fatos, à guisa de introdução deste texto.

Era setembro de 2016, e a festa *Kevin* realizava sua primeira edição no recém-aberto clube UM55, a um quarteirão do L'amour, “inferninho” que já há alguns anos abriga festas *independentes* para um público de camadas da classe média<sup>3</sup>. A região em torno da Praça da República, clássico reduto de sociabilidade gay, tem sido ocupada nos últimos anos por novas festas *underground*.

<sup>1</sup> Trechos reproduzidos de publicações *online* serão mantidos na sua grafia original, salvo quando o entendimento é comprometido.

<sup>2</sup> O nome do interlocutor é fictício.

<sup>3</sup> Utilizarei o *italico* quando me referir a termos em outros idiomas e nomes de festas.

A *Kevin* é uma das três festas mensais da cidade de São Paulo com foco na nudez e no sexo – as outras são a *Dando* e a *PopPorn*. Elas reúnem centenas de frequentadores, a maioria homens gays, muitos seminus ou nus. Essas festas oferecem espaços destinados ao sexo, os *dark rooms*, como alguns clubes gays já faziam. A diferença, no entanto, está na tolerância à nudez e ao sexo explícito em qualquer ambiente da festa, bem como da exploração do tema sexual nos materiais de divulgação, na decoração das casas e no vestuário dos participantes, com peças em couro e emborrachadas que remetem a universos de fetiche, como o *leather* e o BDSM<sup>4</sup>.

Ao longo daquela noite, uma presença gerou um incômodo crescente em várias pessoas que lá estavam, incluindo a mim. Havia no clube uma equipe de filmagem que permaneceu por horas na festa, portando uma forte luz e circulando pela pista de dança. Uma repórter entrevistava algumas pessoas e filmava a movimentação. Ao tentar me filmar, dei a entender que não queria e recebi um pedido de desculpas.

Tempos depois, assisti a uma cena que me perturbou significativamente: o cinegrafista filmava um casal heterossexual de jovens negros: ela estava encostada na parede, com uma das pernas semilevantada. O rapaz estava com o rosto enfiado em meio a suas pernas, praticando sexo oral.

Dirigi-me então à repórter e perguntei do que se tratava a filmagem. Ela me respondeu que era para uma matéria sobre festas de sexo e fetiche do programa *Profissão Repórter*, da Rede Globo. Conhecendo o caráter conservador de nossa televisão aberta e levado pelo calor do momento, quis saber qual era o tom da matéria e expus minha desconfiança a respeito das intenções da mesma. Disse-lhe ainda que só conseguia prever uma matéria sensacionalista e que exotificasse a festa e que não conseguia imaginar nada de bom envolvendo a Rede Globo e imagens de um homem negro *chupando* uma mulher negra.

Nesse momento, chegou um segurança da casa, chamado por um dos artistas que havia realizado uma performance na noite e que me conhecia. O segurança reclamou com a moça sobre ela estar “incomodando os clientes”. Eu disse a ele que estava tudo bem, e ela se comprometeu a encerrar a matéria. Procurei-lhe tempos depois no saguão do clube e passamos mais um bom tempo conversan-

<sup>4</sup> *Leather* é o nome dado à cena de pessoas que apresentam estilo baseado em roupas de couro, pele ou borracha e que apreciam práticas eróticas pouco convencionais, elaboradas em torno de fetiches, em contraponto ao sexo que consideram “básico”, chamado por eles de *baumilha*. Esses fetiches geralmente estão relacionados ao BDSM (*bondage*, disciplina, dominação, submissão, sadismo e masoquismo), conjunto de práticas sexuais que tematiza trocas de poder. Ver mais em Anne McClintock (1993) e Jorge Leite Junior (2011).

do, ela tentando me convencer das boas intenções da matéria, eu explicando-lhe porque achava pouquíssimo provável que aquela exposição pudesse ser positiva. Mais tarde, enquanto eu fumava do lado de fora do clube, algumas pessoas que faziam o mesmo, incluindo Antônio, gritaram para a equipe que saía os clássicos versos de protesto: “O povo não é bobo! Abaixo a Rede Globo!”.

Duas semanas depois, o episódio do *Profissão Repórter* foi ao ar e meus temores se confirmaram: o tom era bastante exotificante, recheado de chavões sensacionalistas<sup>5</sup>. Foi ao ar o momento em que a produtora de outra festa pediu à equipe que lá estava que encerrasse a matéria, pois os participantes estariam inibidos com a presença das câmeras. Já no bloco relativo à *Kevin*, a controvérsia não foi exibida. No entanto, ainda que eu não possa afirmar que o incidente me envolvendo tenha influenciado na decisão, o fato é que foram mostradas poucas imagens da *Kevin* se comparada às outras festas, e o sexo oral do casal heterossexual ficou de fora da edição.

O programa gerou controvérsia no Facebook, com posts como o de Antônio, criticando não apenas a Rede Globo, mas também os produtores da festa que, além de permitirem a filmagem, deram depoimento para o programa.

No post de Antônio, o uso do termo “submundo” ecoa a ideia desse espaço apartado do “mundo convencional”, além de aludir à relativa marginalidade das práticas e dos modos de vida que se desenrolam na calada da noite, por assim dizer. O uso do termo *mainstream* para se referir à poderosa Rede Globo de Televisão completa a alusão à dicotomia *underground/mainstream*, que, como mostrarei a seguir, parece ser central na definição sempre em disputa dos limites de uma cena de festas que tem se destacado em São Paulo<sup>6</sup>.

Em tradução literal, *underground* significa “subterrâneo” e *mainstream* significa “corrente principal”. *Underground* é usado geralmente no sentido do que acontece longe das vistas do grande público, do que é pouco conhecido, e *mainstream* caracteriza o que é convencional, dominante. No post de Antônio, o termo submundo aparece reivindicado positivamente, ao contrário de

<sup>5</sup> Ver em: [http://g1.globo.com/profissao-reporter/noticia/2016/09/festas-eroticas-atraem-publico-que-quer-vivenciar-fetiches-e-desejos.html?utm\\_source=facebook&utm\\_medium=share-bar-desktop&utm\\_campaign=share-bar](http://g1.globo.com/profissao-reporter/noticia/2016/09/festas-eroticas-atraem-publico-que-quer-vivenciar-fetiches-e-desejos.html?utm_source=facebook&utm_medium=share-bar-desktop&utm_campaign=share-bar). Acesso em: 20 out. 2016.

<sup>6</sup> Utilizo o conceito de cenas seguindo uma tendência dos estudos sobre culturas juvenis/subculturas e música, levando em consideração o caráter translocal das “cenas musicais”, como apontam Will Straw (1991) e Christopher Driver & Andy Bennett (2015). As cenas se referem a conjuntos temporais e espaciais de sociabilidades específicas, que apresentam elementos estilísticos, musicais e erótico-afetivos e compõem relativas unidades de símbolos compartilhados. Além de uma categoria analítica, cena também é uma categoria êmica, sendo utilizada por muitos dos frequentadores das festas e meus interlocutores.

como costuma aparecer na grande mídia, usualmente em tom sensacionalista, pejorativo e até criminalizante.

Por fim, é digno de nota que o post tenha lançado mão justamente da ideia de “fervo” e “luta”. “Fervo também é luta!” – grito do coletivo Revolta da Lâmpada – vem se estabelecendo como palavras de ordem entre a parcela da cena mais envolvida na discussão política contemporânea<sup>7</sup>. O coletivo promove manifestações-festas, performances e rodas de conversa em que faz protestos contra o preconceito às pessoas LGBT, o racismo e o classismo, denunciando certo quadro reacionário da política partidária nacional<sup>8</sup>.

O coletivo surgiu a partir do evento de mesmo nome, realizado em novembro de 2014. A manifestação lembrava um ataque homofóbico ocorrido em 2010: na ocasião, um grupo de três rapazes, dois deles gays, passava pela avenida Paulista e foi atacado com lâmpadas fluorescentes por cinco rapazes, quatro dos quais menores de idade.

A proposta foi fazer uma ação política que reivindicasse o “corpo livre”. No texto do primeiro evento promovido pelo grupo no Facebook, lê-se:

A revolta da lâmpada nasce [...] descentralizada, desinstitucionalizada, coletiva, criativa, independente e com equilíbrio de protagonismo entre corpos. Ela é, ao mesmo tempo:

LUTA: uma ação política pragmática, com pauta clara de reivindicações para: população LGBT, mulher e minorias criminalizadas.

FERVO: um espaço de livre expressão artística e de gênero, onde se luta pelo direito de um corpo livre ao mesmo tempo que se vive e celebra ele. Porque FERVO TAMBÉM É LUTA<sup>9</sup>.

A reivindicação do direito ao corpo se expressa em termos semelhantes aos encontrados em alguns discursos acerca do “direito à cidade”. Esse discurso político ganhou força em São Paulo e em outras grandes cidades do país após as chamadas “Jornadas de Junho”. As Jornadas de Junho de 2013 foram uma sequência de protestos que levaram milhões às ruas Brasil afora; são o reflexo de uma dinâmica crescente nos últimos anos, em que uma série de movimentos

<sup>7</sup> Por sua centralidade na cena, escolhi a frase para o título da minha tese de doutorado: *O fervo e a luta: estilo, sexualidade e política em festas de São Paulo e Berlim*, realizada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (PPGAS/USP), sob orientação do prof. dr. Júlio Assis Simões e financiada pela Fapesp.

<sup>8</sup> Ver mais em: <https://www.facebook.com/arevoltadalampada/>. Acesso em: 21 out. 2016.

<sup>9</sup> Disponível em: <https://www.facebook.com/events/313202068879711/>. Acesso em: 21 out. 2016.

jovens que se construíram mais ou menos independentes de partidos e sindicatos vêm introduzindo novas pautas políticas e novas formas de protesto. Uma pauta central desses movimentos tem sido a reivindicação ao “direito à cidade”<sup>10</sup>, sendo uma das demandas a criação de alternativas de lazer que não estejam tão vinculadas ao consumo<sup>11</sup>. Muitos coletivos artísticos têm promovido atividades que visam ocupar espaços públicos da cidade com arte, oficinas, música e dança, afirmando a defesa da cidade como espaço para o lazer público.

Parte da cena *underground* é composta por festas realizadas em espaços públicos abertos (praças, ruas e parques), que se multiplicaram pela cidade de São Paulo nessa mesma época. Muitas festas exibem um tom político semelhante ao discurso de movimentos ativistas contemporâneos em seus materiais de divulgação, como textos nas páginas online do evento e em sites especializados, e no discurso dos/as envolvidos/as, utilizando termos como “antigentificação”, “antiprivatização” e todo um léxico provindo de movimentos sociais e coletivos culturais. O texto da Revolta ecoa a linguagem compartilhada pelas festas e pelos protestos, isto é, a busca parece ser também de “lutar por uma cidade livre, ao mesmo tempo que se vive e celebra ela”.

Voltando ao post com que abri o texto, o questionamento acerca de fervo e luta prossegue no comentário de um rapaz no post em questão, que diz: “Fervor de bicha branca de classe média (eu inclusa nessa) é luta? Ou é só fervor mesmo?”. O autor então responde: “Acredito que festas como a *Kevin*, *PopPorn*, *Dando* e outras do gênero são luta, sim! É o corpo gay latente e liberto de uma sociedade, que talvez nunca nos veja como humanos.” Nesse diálogo, percebe-se como estão em debate duas visões de “luta”, uma que evoca uma perspectiva interseccional para dizer que a sexualidade só não basta se não estiverem em questão também classe e raça, e outra que defende que o corpo gay livre é sempre um corpo em luta.

O caso acima exemplifica um conflito recorrente na dinâmica da cena de festas *underground* de São Paulo, que compõe o trabalho de campo da minha pesquisa de doutorado. Neste texto, pretendo discutir a centralidade das disputas em torno da legitimidade das festas como representantes da cena *underground* e como essas disputas ganham inteligibilidade a partir da mobilização de

<sup>10</sup> O conceito de “direito à cidade”, cunhado por Henri Lefebvre (2006 [1968]), é bastante trabalhado por David Harvey (2012), uma das referências teóricas com quem parte dessa militância urbana dialoga.

<sup>11</sup> À medida que as manifestações cresciam em junho de 2013, também passaram e receber pessoas e grupos com múltiplas pautas, muitas das quais se chocavam com as intenções dos participantes mais antigos, como o Movimento Passe Livre (MPL), movimento nacional que luta por tarifa zero no transporte público, fundado em 2005. Boas análises do fenômeno podem ser lidas em Harvey et al. (2013).

marcadores sociais da diferença, como gênero e sexualidade, articulados a determinadas posições políticas.

As disputas se dão em diversas esferas: existem disputas mais internas, entre participantes mais ou menos estabelecidos/as na cena, quanto provocadas pela repercussão da entrada de algum agente externo, como é o caso de um veículo de comunicação de massa do porte da Rede Globo. Em situações como a narrada acima, está em jogo um regime de visibilidade: a depender de quem “ilumina”, a luz jogada na cena é vista como um perigo para a liberdade desfrutada nas festas. Podemos entender luz aqui tanto no sentido literal do potente holofote portado pela equipe de filmagem quanto no sentido amplo de revelar ao mundo “do dia” o que se passa no “submundo”.

### A cena *underground* paulistana

O que seria então a cena de festas *underground* de São Paulo a que me refiro? “Cena” aqui designa uma série de festas que apresentam certa identificação em termos de público, estilo musical, produtores/as, decoração, práticas erótico-afetivas encorajadas. Os limites da cena não são fixos, variam no tempo e estão em constante disputa entre público, produtores/as e demais participantes das festas. Esses limites muitas vezes são apontados pelos atores a partir da própria polaridade *underground vs. mainstream*: a partir do momento em que algo é definido como *mainstream*, deixa de fazer parte da cena.

Essas festas reúnem pessoas para dançar e ouvir música tocada por DJs (na sua maioria subgêneros de música eletrônica), utilizar drogas lícitas e ilícitas e *se pegar*— observam-se práticas erótico-afetivas e performances de gênero variadas. Entre as drogas mais comumente utilizadas se destacam a cocaína e a ketamina em pó, ecstasy ou MDMA (metileno dióxido meta-anfetamina), em comprimidos ou cristais, e ácido (LSD) em papéis ou gotas. O público de tais eventos é composto majoritariamente por pessoas de camadas médias, incluindo estudantes universitários, artistas e profissionais da chamada economia criativa (design, publicidade, audiovisual, entre outras áreas).

As festas têm se realizado em espaços alternativos, tais como pequenos bares, galpões, estacionamentos, porões, cinemas pornô, clubes de sexo, em detrimento dos clubes regulares, que tendem a abrigar festas tidas como *mainstream*, como os do Baixo Augusta. Especialmente entre 2013 e 2015, várias festas aconteciam total ou parcialmente em espaços abertos, como ruas, praças e largos: foi o auge das chamadas “festas de rua”. Os eventos costumavam variar em gêneros musicais, que iam desde a música brasileira das décadas de 1970,

1980, passando por ritmos regionais do Norte e do Nordeste, até gêneros da música eletrônica, como *techno*, *house* e *disco*. No entanto, o crescimento da cena *underground* de São Paulo, além de ter deslocado as festas da rua para os espaços alternativos acima citados, coincide também com um aumento das festas exclusivamente de música eletrônica.

A categoria êmica *underground* é central nesse campo, visto que, a partir da oposição ao que se chama de *mainstream*, diversos recortes são traçados pelas pessoas que frequentam e produzem as festas. Essa polaridade pode se expressar em termos do tipo de espaço utilizado para a realização das festas (clubes “oficiais” *vs.* “inferninhos”, galpões ou espaços abertos), modalidade de práticas erótico-afetivos (mais ou menos sexo em público, multiplicidade de preferências sexuais dos/as participantes), estilo pessoal dos/as participantes (roupas “descoladas” *vs.* “caretas”) e na música (gêneros, artistas e faixas menos conhecidos ou mais antigos *vs.* sucessos *pop* contemporâneos ou música eletrônica mais comercial).

No caso das festas que compõem a pesquisa, esse mecanismo de diferenciação pode ser acionado pelos participantes homens gays para se distanciarem das chamadas *Barbies* – homens gays com corpos esculpidos em academias de ginástica, que dançam sem camisa ao som de *tribal house*<sup>12</sup> em festas com pouca participação feminina e pouca diversidade corporal e de estilo entre os frequentadores. Já os/as participantes heterossexuais tentam se afastar das festas em que a paquera heterossexual ocuparia um lugar de maior protagonismo em relação à música e em que os papéis de gênero atribuídos respectivamente a homens e mulheres seriam mais marcados.

A multiplicação das festas em espaços alternativos fez com que São Paulo esteja se caracterizando por uma cena de “*clubbers* sem clube”<sup>13</sup>. Dois eventos que aconteceram em 2009 marcam certas transformações na cena e são parte desse processo de transferência. Em maio daquele ano, entra em vigor a lei antifumo

<sup>12</sup> Subgênero da *house*, marcado por uma forte percussão e estrutura crescente; é visto por alguns fãs de música eletrônica como um subgênero menor, apelativo e menos criativo. O clube The Week é o maior expoente da cena de *tribal house* paulistana; sobre esse espaço, ver o trabalho de Isadora Lins França (2010).

<sup>13</sup> O termo *clubber* surgiu nos EUA e na Europa no início da década de 1990, tendo chegado ao Brasil poucos anos depois. Designa os participantes da chamada *club culture*. A categoria *club culture*, cujo uso também varia entre êmico e analítico, é utilizada para se referir à subcultura – ou cena, como prefiro – que se caracteriza pelo hábito dos seus participantes de se reunirem em ambientes como clubes, boates e festas em geral para dançar música tocada por DJs (quase sempre subgêneros da música eletrônica) e consumir entorpecentes lícitos e ilícitos. Para uma análise acadêmica, ver o trabalho de Sarah Thornton (1995).

do Estado de São Paulo, que proíbe o cigarro em qualquer ambiente fechado de uso coletivo, inviabilizando mesmo a criação de espaços exclusivos para fumantes dentro de estabelecimentos comerciais<sup>14</sup>. Os clubes então passam a improvisar pequenos fumódromos na calçada, onde os/as clientes se espremem, contidos/as por cordões que os/as separam de quem passa pela calçada<sup>15</sup>. Essa limitação foi vista como um baque para a *club culture*, uma vez que interrompe a experiência da pista de dança para boa parte dos/as presentes. Festas em espaços abertos, espaços em que se pode fumar ou mesmo a possibilidade de sair e voltar livremente, o que caracterizam as festas *underground*, representam um atrativo para quem fuma. Tais possibilidades são vistas como uma qualidade dessa nova cena “pós-clubes”.

Também em 2009, surge o embrião de algumas das festas mais importantes da cena atual. Thomas Haferlach, um DJ alemão vindo de Berlim, se muda para São Paulo e começa a dar festas no Bar do Netão, no coração do Baixo Augusta. Sem cobrança de entrada, as festas lá extrapolavam a pista de dança e o bar, transformando a calçada em um espaço de sociabilidade, devido à combinação entre o livre fluxo entre a rua e o bar e a proibição do fumo em espaços fechados.

Inspirado pelo apreço berlinense ao uso de espaços ao ar livre no verão, Thomas se impressionou com a ausência de atividades similares em uma cidade em que quase sempre o clima é propício para tal. Assim, decidiu levar a festa *Voodoohop*, nascida no Netão e produzida pelo coletivo de artistas, *performers* e DJs do qual ele faz parte, para espaços abertos, como ruas e praças.

Várias festas passam a ocupar espaços públicos abertos, em que não há cobrança de entrada/consumação e controle de entrada. Os organizadores dessas festas, geralmente coletivos de artistas, apresentam um discurso que enfatiza a liberdade de expressão estética, artística e erótica, articulado à exaltação do uso do espaço público, fazendo contraponto ao caráter privatizado dos clubes. Um exemplo vem da *Vampire Haus*, que desde 2015, passou a ocupar a Praça Ramos várias vezes por ano, oferecendo uma festa gratuita. A *Vampire*, uma das festas gratuitas de maior regularidade, assim era descrita em texto da página no Facebook da edição de novembro de 2016:

<sup>14</sup> Ver mais em: <http://www.leiantifumo.sp.gov.br/portal.php/lei>. Acesso em: 24 out. 2016.

<sup>15</sup> Esses clubes utilizam quase sempre o sistema de comanda, onde se registra o consumo do cliente, que paga a conta apenas na saída. Essa é a justificativa dos clubes para limitar a área da calçada onde ficam os fumantes, já que alguns poderiam sair sem pagar sua conta. No entanto corre que outra preocupação implícita é a de que estes aproveitem a saída para consumir em bares vizinhos ou vendedores ambulantes, cujas bebidas muitas vezes custam muito menos do que dentro dos clubes.

Somos movidos pela vontade de apresentar a cada vez mais e mais pessoas uma vivência única, mágica e especial por meio da música, da ocupação livre do espaço público, da vibe eletrizante da puxada e da convivência com pessoas e artistas incríveis. Queremos possibilitar que cada vez mais gente conheça a cultura alternativa e se encante por ela. E que esse encantamento inspire novas formas de pensar, de agir, de viver, como faz com a gente a todo momento. [...] Na Vampire todos os presentes são atores principais. Só é o que é por causa da quebra de barreira entre público e artista, que juntos formam um corpo só e único, compartilhando e trocando as energias mais fantásticas e poderosas possíveis. A soma do conteúdo humano gerado e de todas as interações e conexões construídas, seja sonora, visual, mental, sexual, é o que forma a festa<sup>16</sup>.

O suposto desgaste das boates e seus preços altíssimos como justificativa para o sucesso das festas liga essa demanda a uma sensação generalizada na cidade de São Paulo e outras capitais brasileiras, de uma sufocante elevação do custo de vida na cidade grande. Além disso, as festas se inserem ainda em uma dinâmica ambivalente que tem “resgatado” o centro da cidade de São Paulo: o esforço de coletivos e artistas para produzir cultura e lazer em espaços públicos centrais convivem com a especulação imobiliária e políticas higienistas.

No entanto, ao longo do ano de 2015, as festas de rua começam a diminuir um pouco o ritmo. Entre 2013 e 2015, era raro um fim de semana em que não acontecesse pelo menos uma festa no espaço público. Já em fins de 2014, a festa *Mel* havia deixado de ser mensal, e a festa *Lua*, dos mesmos produtores, abandonou a Praça Dom José Gaspar em meados de 2015, tendo realizado algumas edições no bar Ipê da Praça, na rua da Consolação, a poucos metros da Dom José Gaspar.

As festas lá também extrapolavam o bar e tomavam o largo em frente. No entanto a mesa em que tocavam os DJs ficava do lado de fora apenas até a 1h, quando era transferida para o interior do bar, havendo cobrança de entrada. Evitavam-se assim problemas por conta do barulho, e a festa podia virar a noite. Esse novo modelo de festa híbrida parecia anunciar a tendência que se multiplicou durante o ano. Menos festas de graça na rua, mais festas em espaços alternativos, com cobrança de entrada e bebidas um pouco mais baratas do que nos clubes regulares, bem como menor controle sobre a conduta dos/as frequentadores/as por parte dos/as funcionários/as dos estabelecimentos.

A *Selvagem* teve sua última edição mensal na Praça Dom José Gaspar em outubro de 2015. As edições pagas, que já vinham se multiplicando, passaram

<sup>16</sup> Disponível em: <https://www.facebook.com/events/1784600128488005/>. Acesso em: 17 nov. 2016.

então a ser majoritárias no ano de 2016. Entretanto a diminuição das festas de rua já vinha sendo notada desde a metade de 2015, como observa a matéria da revista eletrônica *Thump*, de julho, cuja chamada era: “Onde foram parar as festas de rua de São Paulo?”<sup>17</sup>.

Como dito acima, no entanto, o ritmo mais lento das festas de rua não significou que as festas produzidas pelos coletivos tenham voltado a ocupar os clubes regulares. Na verdade, o que se deu foi uma multiplicação do uso de espaços alternativos, como o *L'Amour*, o Bar do Meio e a Supersauna, na região da República. Além destes, podemos destacar também a abertura de clubes que apresentam uma conexão maior com as festas independentes, como Lourdes, UM55, 380 e Zig, todos no eixo República-Praça Roosevelt.

No coração do Centro Antigo, vem sendo realizadas festas em estacionamentos, em prédios ocupados, em pequenos bares no Largo do Arouche e no porão da Faculdade de Direito da USP, espaço gerido pelo Centro Acadêmico. A *Dsviante* e a *Dúsk*, por exemplo, se caracterizam pelo uso de espaços variados: dificilmente duas edições seguidas acontecem no mesmo lugar. Além disso, festas que cresceram muito nos últimos anos, como a *Blum*, a *Capslock*, *Mamba Negra*, *Selvagem* e *ODD*, vêm ocupando amplos casarões no centro e galpões nos bairros do Brás, da Luz, da Mooca e do Limão.

Em espaços como o *L'Amour*, os/as frequentadores/as pagam entrada e recebem uma pulseira ou um carimbo e podem sair livremente para fumar – ao contrário dos fumódromos dos clubes da Augusta. Essa circulação faz com que a festa aconteça parte dentro do estabelecimento, parte na calçada, chegando a avançar sobre um trecho da rua. Há um bom número de pessoas que passa horas sociabilizando em frente às festas, sem pagar entrada. Um exemplo é a *Tenda*, que uma vez por mês enche a área da rua Bento Freitas em frente ao *L'Amour*.

Outra característica da cena a partir de 2015 é que as festas com foco na nudez e no sexo ganharam mais espaço. Os corpos nus e o sexo vêm acompanhados da restrição ao uso de equipamentos fotográficos pelos participantes, remetendo mais uma vez à cena de Berlim, onde tais práticas já são bem difundidas. Ainda que a ideia da nudez e do sexo explícito seja tímida em outras festas da cena, vez ou outra são vistas pessoas nuas ou práticas sexuais na pista de dança e ambientes visíveis das festas. Essa possibilidade está diretamente ligada ao uso de espaços alternativos, pois como afirmou um dos produtores da *PopPorn*

<sup>17</sup> Disponível em: [https://thump.vice.com/pt\\_br/article/onde-foram-parar-as-festas-de-rua-em-sao-paulo](https://thump.vice.com/pt_br/article/onde-foram-parar-as-festas-de-rua-em-sao-paulo). Acesso em: 25 out. 2016.

em uma matéria do jornal *Folha de São Paulo*<sup>18</sup>, uma das dificuldades dessas festas era justamente convencer os donos de clubes tradicionais a aceitarem a nudez e o sexo em suas casas. Além disso, em alguns dos novos espaços não apenas os banheiros, mas todos os ambientes podem ser utilizados para sexo e também para o consumo de drogas. Segundo interlocutores/as, os seguranças são instruídos a não coibirem o uso de nenhuma substância.

Muitos/as produtores/as têm apostado ainda em alongar a duração de suas festas. Já são bastante frequentes eventos que avançam pela manhã seguinte ao início, terminando às 10h ou 11h, como é de praxe nas festas *underground* de Berlim. A *Capslock*, que conta com um grande público, podendo chegar a mil pessoas, avança ainda mais, encerrando por vezes às 19h do domingo. Em setembro de 2016, a *ODD* foi ainda mais longe, com uma edição de 24 horas.

Outra tendência que vem avançando na cena e que remete mais uma vez a Berlim é a de festas que buscam privilegiar um público de sexualidades não heterossexuais e performances de gênero diversas aliadas à música eletrônica *underground*<sup>19</sup>. Podemos citar a festa de *house Vapor de Virilha*, produzida pelo DJ brasileiro residente em Berlim Mauro Feola, e a *Estranha*, cujas edições temáticas convidam público e *performers* para se “montarem” – também no *L'Amour*, nessa festa a rua é tomada por *drag queens* e visuais exóticos e caricatos. A *Dando* e a *Tenda*, majoritariamente frequentadas por homens gays, passaram a privilegiar estilos de música eletrônica *underground* em seus *setlists*, especialmente a *house music*.

### “A festa mais alternativa de São Paulo.” Para quem?

O crescimento das festas alternativas, capitaneado pela *Capslock*, tem acirrado o debate entre atores da cena sobre os limites do caráter *underground* de festas tão grandes. A “profissionalização” da cena pode ser percebida pelo número de pessoas que trabalham nas festas ou pela entrada de grandes marcas, como a cervejaria Miller, que tem patrocinado uma série de eventos da cena. Segundo alguns/mas interlocutores/as, a empresa oferece gratuitamente às festas cervejas da marca, vendidas nos eventos a preços que por vezes chegam a R\$ 10 a garrafa long neck.

<sup>18</sup> “Festas com nudez e sexo permitidos se popularizam em São Paulo”. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/colunas/ps-sp/2016/01/1730004-festas-com-nudez-e-sexo-permitidos-se-popularizam-em-sao-paulo.shtml>. Acesso em: 27 out. 2016.

<sup>19</sup> Na cena da capital alemã, é comum ouvir que as festas onde se escuta a melhor música eletrônica são as festas dirigidas ao público gay.

Em novembro de 2015, uma repórter do canal Globonews foi cobrir a *Capslock* e o vídeo feito na festa foi exibido no programa *Estúdio i* e comentado ao vivo por convidados/as e pela apresentadora Maria Beltrão<sup>20</sup>. A repórter abre o vídeo com a seguinte frase: “Não tem *valet*, não tem lista na porta... É a *Capslock*, que há cinco anos vem movimentado a noite *underground* de São Paulo”. É interessante notar qual o quadro de referência a que a apresentadora compara a festa quando cita a ausência do serviço de *valet*. Quem redigiu o texto provavelmente tinha em mente clubes dirigidos a um público de camadas socioeconômicas altas, considerados como o ápice do *mainstream*, em que o *valet* é parte de um serviço “sofisticado” para clientes acostumados ao conforto. Tal descrição mostra como a classificação entre *underground* ou *alternativo* e *mainstream* é relacional e desliza de acordo com quem enuncia e ao que se compara.

Em seguida, o produtor da festa e DJ residente Paulo Tessuto dá um depoimento para a matéria no qual afirma:

Quando você vai para um lugar que *tá* meio abandonado, ou não é tão habitado, ou é tido como perigoso, você *tá* incentivando o movimento econômico do lugar, *tá* incentivando as pessoas a irem conhecer, *tá* incentivando a revitalização, indiretamente, do lugar...

Essa declaração apresenta algumas das ambiguidades que a ocupação por movimentos culturais/comerciais de bairros empobrecidos pode significar. Por um lado, a movimentação econômica a que se refere Tessuto pode resultar em geração de renda para moradores/as da região em questão. Por outro lado, o fato de as pessoas de classes média e alta passarem a frequentar o bairro pode também representar uma elevação nos custos de vida, através da especulação imobiliária decorrente da valorização comercial da área. Se esse processo culmina na mudança do perfil dos moradores da área, como no caso da rua Augusta, esse processo é ainda mais intenso, abrindo caminho para o fenômeno chamado de *gentrificação*<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Disponível em: <http://g1.globo.com/globo-news/estudio-i/videos/v/conheca-a-festa-capslock-a-mais-alternativa-da-noite-paulistana/4623404/>. Acesso em: 27 out. 2016.

<sup>21</sup> O uso do termo “gentrificação” é intensamente debatido na academia brasileira. Leite (2002) opta por manter o termo *gentrification*, no original; Rubino (2009) o traduz para enobrecimento. Autores como Frúgoli & Sklair (2009) e Chizzolini (2013) defendem ainda que, no caso da cidade de São Paulo, os processos em curso não se enquadrariam – ao menos, até o momento em que escrevem – no conceito de *gentrification*. Porém, no discurso de alguns movimentos e coletivos produtores das festas de rua, o termo “gentrificação” costuma aparecer; opto então por usá-lo como uma categoria êmica.

Ainda assim, as festas *underground* não podem ser lidas, ao menos por enquanto, como desencadeadoras dos ambíguos processos de “revitalização”, para usar os termos do produtor, uma vez que seu caráter temporário não chega a provocar alterações significativas nas regiões em que se realizam. Ao contrário do caso do Baixo Augusta, em que a abertura de um alto número de estabelecimentos a partir da década de 2000 gerou uma movimentação constante na rua, não há ainda nem a mesma regularidade, nem o afluxo de novos estabelecimentos comerciais e empreendimentos residenciais que impactem as regiões em que se realizam tais festas.

Os efeitos positivos apontados por Tessuto tampouco podem ser claramente percebidos: ainda que a equipe de funcionários/as contratada para as festas fosse composta por moradores/as do entorno – o que não tenho observado: a tendência tem sido a contratação de empresas especializadas –, o impacto seria muito pequeno, visto que não há mais nenhuma atividade econômica nova na região quando lá acontecem as festas, além do próprio evento da ocasião. Nem há indícios de que os/as frequentadores/as circulem muito pelos arredores dos espaços e lá teçam relações, sejam comerciais ou de outra natureza.

No fim do vídeo, um convidado do programa que está no estúdio comenta: “Isso é muito interessante, porque é uma loucura, uma confusão, mas ao mesmo tempo tem uma lógica ali...” e é interrompido por Maria Beltrão, que completa: “Tem uma função”. O convidado então replica: “Inclusive econômica...”. A apresentadora termina a breve matéria com a seguinte opinião: “É, isso sim é que é uma ocupação bem-feita, bem-pensada e que traz frutos”.

Tendo encontrado esse vídeo meses após sua exibição, perguntei-me a que ocupações estaria Maria Beltrão comparando a festa. Verificando a data de exibição – 20 de novembro de 2015 – temos uma pista, já que o período coincide com as primeiras ocupações de escolas estaduais de São Paulo por estudantes secundaristas, contrários/as ao fechamento de 94 unidades de ensino, anunciado pelo governador Geraldo Alckmin. Os/as manifestantes tiveram uma vitória, já que o plano foi adiado, em que pese o posicionamento contrário da grande mídia, que por vezes chegava a criminalizar o movimento. Essa aversão às ocupações por movimentos sociais parece então informar o discurso da apresentadora.

Para muitos dos meus interlocutores, por ser uma das maiores da cena, essa festa tem justamente perdido o espírito *underground* e se tornado cada vez mais *mainstream*. Em entrevista, um interlocutor reclamava do que chamou de processo de “pasteurização” na cena, devido a entrada de um produtor que, vindo de um dos clubes considerados mais *mainstream* da cidade, passou a

produzir três das maiores festas da cena, incluindo a *Capslock*. Nas palavras do interlocutor, esse produtor

vem de um *background* de festa de playboy e [...] tratorou o *underground*, com esse modelão de produção, que é totalmente profissionalizante no mau sentido: terceirização total, segmentação do trabalho. O que eu vejo é uma mainstreamização da cena. Essas festas que foram referência estão se acomodando nessa situação porque estão tendo público e estão ganhando dinheiro.

Com essas contradições em mente, é curioso notar que a *Capslock* seja chamada de “a mais alternativa de São Paulo” na reportagem. O crescimento da festa, que parece ter atraído a atenção e o respeito da grande mídia, por sua “função econômica”, é visto por uma parcela mais combativa da cena como uma espécie de traição aos ideais de independência e lógica anticomercial necessários ao *underground*.

### “Cadê as minas brasileiras?": Gênero, translocalidade e *underground*

Em setembro de 2016, foi anunciado o *Festival Dekmantel*, produzido pelo selo holandês homônimo, em parceria com a festa paulistana *Gop Tun*. O selo é atualmente um dos mais relevantes na cena mundial de música eletrônica *underground* e seus festivais são considerados referência em termos de curadoria musical. No entanto, em pouco tempo de divulgação, a edição brasileira do festival, realizada em fevereiro de 2017, gerou polêmica nas redes sociais.

O primeiro *line-up* parcial divulgado, que trazia nomes de peso da cena de música eletrônica internacional, como o chileno-americano Nicolas Jaar e a russa Nina Kraviz e artistas consagrados de música instrumental brasileira, como Hermeto Paschoal e Azymuth, não contava com nenhuma artista mulher brasileira. A crítica rapidamente se multiplicou na página do evento, vinda principalmente de mulheres, algumas delas DJs e produtoras de música eletrônica de destaque na cena paulistana<sup>22</sup>.

Em meio a algum apoio às críticas, surgiram muitas reações negativas e até violentas, principalmente por parte de homens, que trataram a questão como um capricho, um “mimimi” e defendiam que a qualidade era e deveria ser o critério para a seleção dos artistas, em detrimento do gênero. O que argumentavam

<sup>22</sup> Disponível em: [https://www.facebook.com/events/1178041695599071/?active\\_tab=discussion](https://www.facebook.com/events/1178041695599071/?active_tab=discussion). Acesso em: 25 out. 2016.

as críticas, no entanto, era justamente o fato de o cenário contemporâneo de música eletrônica nacional contar com significativa participação feminina. A julgar pela cena de São Paulo, por exemplo, há mulheres DJs em quase todas as edições das festas mais relevantes da cena *underground*. Algumas festas apresentam inclusive *line-ups* inteiramente composto por artistas mulheres. Em seguida à divulgação do festival, a festa *Fetsa*, por exemplo, realizou uma edição assim, enfatizando na descrição do evento seu apoio às artistas da cena. Na página do evento, estava em destaque o seguinte texto:

A Fetsa apoia a cena das minas e continuará firme e forte fazendo edições com line 100% feminino só com as poderosíssimas atuantes sim sim sim senhora. Não achamos que seja preciso acrescentar mais nada nas palavras delas mesmas que já deixam muito bem claro a posição que o patriarcado quer pras mulheres em diferentes frentes. Sentimos a necessidade de endossar para que mais uma vez fique claro, e quantas mais forem preciso, que quando uma mulher avança nenhum homem retrocede. Quando colocamos na pauta a questão da visibilidade das mulheres na música o que menos nos importa é a sua opinião de que “a música não tem gênero”/ “o importante é a qualidade do trabalho”. Guarde esse pensamento machista pra você. Ou destrua-o se for capaz. Não é ódio, é união. Com amor, Fetsa<sup>23</sup>.

É notável a mobilização de elementos que aparecem no discurso de militâncias feministas contemporâneas, como a categoria “patriarcado” e o lema “quando uma mulher avança nenhum homem retrocede”. Essa relação entre cenas musicais e o léxico de novos movimentos sociais também foi observada por Regina Facchini (2011) nas Minas do Rock, grupo de meninas jovens envolvido na cena de rock independente produzido por mulheres em São Paulo, com frequente viés feminista.

Além disso, o site da Red Bull, marca de bebida energética que mantém a Red Bull Music Academy, iniciativa que oferece oficinas e eventos de música eletrônica ao redor do mundo, publicou uma matéria com o provocativo título de “5 minas que poderiam estar em qualquer line-up”<sup>24</sup>. No texto, havia uma lista de cinco artistas mulheres da cena contemporânea, sendo duas delas críticas à postura do festival: Amanda Mussi, DJ e produtora da festa *Düsk*, e Érica Alves, que vem se destacando na cena nacional e internacional com seus *lives*, em que canta, além de operar sintetizadores. Compunha também a lista a DJ

<sup>23</sup> Disponível em: <https://www.facebook.com/events/1589856994654091/permalink/1592763107696813/>. Acesso em: 17 out. 2016.

<sup>24</sup> Disponível em: <http://www.redbull.com/br/pt/music/stories/1331820571830/5-brasileiras-que-poderiam-estar-em-qualquer-line-up>. Acesso em: 17 out. 2016.

Cashu, produtora da *Mamba Negra*<sup>25</sup>. Por outro lado, a DJ Anna, talvez o nome da lista com maior destaque internacional, fez um post público comentando a polêmica, em que reproduzia certo discurso “humanista”, que tende a apagar as desigualdades em nome de uma suposta meritocracia:

Gente, que horror estes ataques ao line-up do Dekmantel, lembrem-se [de] que música vem da alma e alma não tem sexo. Eu jamais quero estar em um line-up pelo fato de ser mulher, mas, sim, pela minha música. Eu esperei 14 anos para poder estar em line-ups de festivais, quando via o line de cada festival que eu queria estar e meu nome não estava lá, eu me preocupava em o que mais eu poderia fazer com minha música para que ela chegasse ao alcance dos curadores e não ficar exigindo books por ser mulher. Os curadores do festival têm suas preferencias, seu crew, eles sabem quem eles querem bookar. Tenho certeza [de] que as mulheres que fazem algo que os agrada estão no line-up<sup>26</sup>.

Na página do evento, a maioria dos comentários tratava a crítica como um capricho e acusava as pessoas que haviam apontado a ausência de artistas brasileiras de “chatas”. A organização do evento, por sua vez, ignorou a questão e não se pronunciou oficialmente, gerando mais críticas por parte de alguns/mas, que defendiam que houvesse alguma posição na página do festival, no sentido de controlar os ataques virtuais sofridos pelas mulheres que lançaram a crítica. No discurso daqueles/as que levantaram a questão, era frequente a referência à contradição entre a adesão a um universo musical *underground* e o conservadorismo e machismo que muitos expressavam na página.

Instaurou-se assim um verdadeiro fórum na página do evento, em que se desenhavam os limites entre quem via a música como alheia à política de gênero e quem defendia que ser *underground* era ser combativo/a, rememorando as origens marginais da música eletrônica de pista. Por outro lado, mesclavam-se ao debate discussões mais prosaicas sobre nomes que poderiam completar o *line-up*, e críticas surgiam de lado a lado. Hierarquias de gosto eram mobilizadas e rebatidas por acusações de elitismo, expostas mais uma vez em termos de *underground* e *mainstream*.

O caráter ambíguo dessas categorias ficava patente: por um lado, a categoria *underground* era levantada como bandeira de uma perspectiva igualitária de gênero, especialmente por mulheres. Por outro lado, quando *underground*

<sup>25</sup> Em novembro, o festival divulgou mais atrações no *line-up*, incluindo duas artistas brasileiras, uma delas a DJ Cashu.

<sup>26</sup> Disponível em: <https://www.facebook.com/djannamiranda/posts/10154143910269121>. Acesso em: 25 out. 2016.

vinha referido ao gosto musical em si, terminava por expressar arroubos de exclusivismo, ao ser utilizado para definir quais artistas mereciam ser considerados/as de qualidade e quais seriam apenas produtos da indústria fonográfica *mainstream*.

A polêmica acerca do festival rendeu também a ideia, por parte dos/as organizadores/as da *Vampire Haus*, de organizar uma espécie de “contrafestival”. Em resposta ao *Dekmantel*, o *Vampire Dreams Festival*, anunciado em setembro, poucos dias após o anúncio do festival holandês, e realizado em dezembro de 2016, teve como proposta privilegiar os/as artistas nacionais. Na descrição do evento, lançado quando o casal de organizadores, que são também DJs residentes, estava em turnê na Europa, a contraposição é clara:

Nós locais não perdemos NADA para os gringos e “estrelas” que vêm a São Paulo ganhar cachês exorbitantes em festivais caros. Nós estamos aqui na gringa dividindo pixtas com estrelas daqui, e o que vemos é nossa pixta no mínimo tão alucinante quanto as deles (dizendo isso pra não ser arrogante, mas pensando bem, precisamos ser :))) quando a gente entra pra tocar, modestia a parte, as nossas são mais alucinantes ainda :))) Temos artistas incríveis que nasceram do fundo de porão, que *tão* fazendo tramos magníficos há anos, tirando grana do bolso há anos pra vc pagar preço justo em festas que mudam comportamentos e que proporcionam um modo alternativo de pensar, agir e amar em uma cena de festas em ocupações e festa de rua incrível em SP. Fazemos sem medir consequências também, colocamos uma grana que a gente não tem nem saber se vai dar pra pagar o aluguel do próximo mês. E fazemos sem copiar, sem ser um modelo pronto. Atualmente não consigo apontar algum lugar do mundo que tenha isso. Então, gente, fica a dica. Vamos valorizar mais a gente nossa que *tá* fazendo essa cena fresca. Ainda é fresca, ainda não se transformou em negócio (está aos poucos se transformando o que é triste, e tenho pensado todos os dias em evitar isso) mas, gente, vamos aproveitar enquanto temos esse nosso tesouro<sup>27</sup>.

É interessante notar como a crítica de gênero se articula a uma espécie de protesto anticolonialista, já que, além da falta de mulheres brasileiras no *line-up*, parece também ter incomodado certa glorificação excessiva dos/as artistas internacionais em detrimento dos/as locais. Um festival desse porte evidencia certas ambiguidades da cena: por um lado, há a afirmação do seu caráter *underground*, baseado no gênero de música tocada pelos artistas que compõem o *line-up*. Por outro lado, não podemos esquecer seu caráter trans-

<sup>27</sup> Disponível em: [https://www.facebook.com/events/1038919649539491/?active\\_tab=about](https://www.facebook.com/events/1038919649539491/?active_tab=about). Acesso em: 17 nov. 2016.

-local, traço comum em cenas musicais, como lembra Straw (1991). Trazer artistas reconhecidos/as, vindos/as de vários lugares do mundo, custa caro e insere o evento em outro nível de lógica econômica.

O sociólogo alemão Jan-Michael Kühn (2015), que pesquisou a cena *techno* de Berlim, afirma que estudos sobre cenas musicais muitas vezes tendem a ignorar o aspecto econômico. Em uma tentativa de contornar tal lacuna, o autor cunhou o termo “economia da cena” (*scene economy*). Kühn defende que a lógica econômica da cena não funciona simplesmente como uma lógica de acumulação, visto que certos limites se impõem a partir da necessidade de legitimação pelo campo. Os processos de legitimação acontecem a partir da aquisição e manutenção de certo capital subcultural (Thornton, 1995) – nos casos em questão, a alcunha de *underground*<sup>28</sup>. Assim, a possibilidade de expansão de um/a artista de música eletrônica, de um clube ou de uma festa da cena, por exemplo, é limitada pela preocupação em não extrapolar a disputada fronteira entre *underground* e *mainstream*.

O *Festival Dekmantel*, antes mesmo de acontecer, levantou um debate que expôs certas cisões na cena e diferentes formas de experimentar a música eletrônica. Se, para as mulheres, na sua maioria moradoras de São Paulo e integrantes da cena paulistana, era inadmissível a ausência de brasileiras no *line-up*, vários rapazes – e algumas mulheres –, na sua maior parte de outras cidades, especialmente da região Sul do país, deslegitimavam a demanda e defendiam a qualidade da escolha dos curadores do evento. O festival nacional veio ainda afirmar a necessidade de incentivar o local e o autônomo em detrimento de artistas consagrados internacionalmente e, portanto, perigosamente inseridos em uma lógica mais comercial.

## Considerações finais

Os três casos citados acima mostram como nessa cena de festas de São Paulo estão sempre em jogo e constante ressignificação os limites da ideia de *underground*. Porque a cena busca se definir como *underground*, então o que se disputa é a própria definição dos seus contornos.

Um dos momentos em que a liberdade prezada pela cena é colocada em questão é quando há intervenção de agentes consagrados do *mainstream*. Na *Kevin* e na *Capslock*, a cobertura midiática da Rede Globo joga luz sobre o que, para

<sup>28</sup> Aliando a teoria dos capitais de Pierre Bourdieu (1985) à teoria subcultural, Thornton (1995) criou o conceito de capital subcultural ao pesquisar as *club cultures*.

muitos, deveria permanecer na penumbra. A cena se constrói sob certo regime de visibilidade: para preservar o caráter libertário dos eventos, parece ser necessário se proteger da superexposição, permanecer no “subterrâneo”. No caso da *Kevin*, vemos como entram em disputa diferentes noções de “luta”: para alguns, uma interseccionalidade radical seria indispensável, descartando assim a potencial transformador de uma festa frequentada majoritariamente por pessoas de classe média. Para outros, no entanto, a celebração de uma sexualidade gay exuberante, ainda que longe dos olhos do grande público, seria em si subversiva.

Ainda sobre a cobertura da Globonews sobre a *Capslock*, trata-se de uma situação que explicita a relacionalidade do conceito de *underground*. Para certos participantes da cena, festas muito grandes como a *Capslock* extrapolariam a lógica do *underground*. Já para um público mais amplo como o da audiência da Globonews, a “excentricidade” da festa é suficiente para nomeá-la “a mais alternativa da cidade”. O parâmetro de comparação do canal de televisão (a ausência do serviço de estacionamento) desloca as margens do *underground* para os níveis de serviço que se oferecem tipicamente às camadas altas paulistanas. O caráter relativo da classificação *underground* fica evidente e os limites da cena são tensionados: para os mesmos veículos *mainstream* que ameaçam a integridade da própria cena, a *Capslock* é inegavelmente *underground*. Para atores internos, no entanto, a visibilidade, o crescimento e a profissionalização da festa representam sua “saída” da cena.

No *Festival Dekmantel*, a polêmica se dá em torno da questão de gênero. O núcleo da cena paulistana, na figura de artistas, produtoras e produtores de festas, se levantou contra o que foi percebido como uma falta de sensibilidade incompatível com o espírito de uma cena *underground*. Ambiguidades advindas do caráter translocal da cena e dos diferentes níveis de inserção na economia do capitalismo de mercado e da acumulação explodem também com o desconforto causado pela euforia acerca de um evento caro, organizado em torno de estrelas, em detrimento da autonomia dos artistas e coletivos locais.

Busquei neste artigo apresentar uma cena de festas que se organiza a partir da mobilização da categoria *underground*. Essa definição é relacional, situacional e está em constante disputa entre os atores envolvidos. A disputa classificatória entre o polo *underground* e seu oposto indesejado *mainstream* é expressa através de diferentes cruzamentos marcadores sociais da diferença, como sexualidade, classe e raça, no debate sobre o potencial político da *Kevin*. No caso da *Capslock*, as políticas da cidade aparecem de maneira ambivalente, e os limites da relação complexa entre cena e mercado estão em jogo. No

*Dekmantel*, gênero e translocalidade se imbricam em complexas leituras políticas das práticas culturais da música eletrônica *underground*. Assim, esses exemplos mostram como a cena apresentada é palco de intensa mobilização política, em que se articulam marcadores sociais da diferença a políticas urbanas e de identidade, e como práticas culturais podem traduzir embates centrais das dinâmicas sociais contemporâneas.

## Referências bibliográficas

- BOURDIEU, Pierre. 1985. "The Forms of Capital". In: RICHARDSON, J. G. (ed.). *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, pp. 241-258. Nova York: Greenwood Press.
- CHIZZOLINI, Bianca Barbosa. 2013. *Tecendo a rede: uma etnografia de moradores(as) e comerciantes no centro de São Paulo entre práticas e discursos de requalificação*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. São Paulo, USP.
- DRIVER, Christopher; BENNETT, Andy. 2005. "Music Scenes, Space and the Body". *Cultural Sociology*, 9(1), pp. 99-115.
- FACCHINI, Regina. 2011. "Não faz mal pensar que não se está só': estilo, produção cultural e feminismo entre as *minas do rock* em São Paulo". *Cadernos Pagu*, (36), jan./jun., pp.117-153.
- FRANÇA, Isadora Lins. 2010. *Consumindo lugares, consumindo nos lugares. Homossexualidade, consumo e subjetividades na cidade de São Paulo*. Tese de doutorado em Ciências Sociais, Unicamp, Campinas.
- FRÚGOLI JR., Heitor; SKLAIR, Jessica. 2009. "O bairro da Luz em São Paulo: questões antropológicas sobre o fenômeno da *gentrification*". *Cuadernos de Antropología Social*, n. 30, pp. 119-136.
- HARVEY, David. 2012. O direito à cidade. *Lutas Sociais*, São Paulo, n. 29, jul./dez., pp. 73-89.
- HARVEY, David; MARICATO, Ermínia; ZIZEK, Slavoj et al. 2013. *Cidades rebeldes: passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil*. São Paulo: Boitempo.
- KÜHN, Jan-Michael. 2015. "The Subcultural Scene Economy of the Berlin Techno Scene.: In: *Keep It Simple, Make It Fast: An Approach To Underground Music Scenes*. Porto: Universidade do Porto.
- LEFEBVRE, Henri. 2006. *O direito à cidade*. São Paulo: Centauro.
- LEITE, Rogério Proença. 2002. "Contra-usos e espaço público: notas sobre a construção social dos lugares na *Manguetown*". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 17, n. 49, jun., pp. 115-134.
- LEITE JÚNIOR, Jorge. 2006. *Das maravilhas e prodígios sexuais: a pornografia "bizarra" como entretenimento*. São Paulo: Annablume.
- MCCLINTOCK, Anne. 1993. "Maid to Order: Commercial Fetishism and Gender Power". *Social Text*, 37, pp. 87-116.
- RUBINO, Silvana. 2009. "Enobrecimento urbano". In: FORTUNA, C.; LEITE, R. P. (orgs.) *Plural de cidade: novos léxicos urbanos*. Coimbra: Almedina.
- STRAW, Will. 1991. "Systems of Articulation, Logics of Change: Communities and Scenes in Popular Music". *Cultural Studies*, 5(3), pp. 368-388.
- THORNTON, Sarah. 1995. *Club Cultures: Music, Media and Subcultural Capital*. Cambridge: Polity Press.

# “O espaço é cada vez mais aberto”: território, sociabilidade e temporalidades entre homens homossexuais na cidade de São Paulo<sup>1</sup>

GUSTAVO SANTA ROZA SAGGESE

## Introdução

Em um dos principais trabalhos já produzidos sobre a história da homossexualidade no Brasil, o pesquisador James Green refaz o percurso do período que vai desde o fim do século XIX até o fim do século XX, quando o país sediava, no Rio de Janeiro, a 17ª edição da Conferência Anual da Associação Internacional de Gays e Lésbicas (ILGA), uma das mais importantes organizações do mundo no combate à discriminação por orientação sexual e identidade de gênero. Fato que colocaria o país em um patamar de importância próximo a de outras nações ocidentais, a conferência trazia à tona uma previsão feita pelo jornal *O Snob*<sup>2</sup> em 1964, quando antecipou a realização do Festival de Entendidos no país para o qual convergiriam representantes de diversas nações (Green, 2000). Os prognósticos que 30 anos antes eram classificados pelo próprio jornal como uma “utopia” haviam se mostrado, nas palavras do autor, “incrivelmente premonitórios” (p. 459).

<sup>1</sup> Uma versão anterior deste texto se encontra publicada no dossiê “Gênero, Sexualidade, Emoção e Moralidade” da *Revista Equatorial*. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/0Bz-DcQN-J2mVmaENWSVdGUGFncDA/view>. Acesso em: 04 jun. 2018.

<sup>2</sup> Fundado por um grupo de amigos residentes no Rio de Janeiro, o jornal circulou durante a década de 1960 e trazia uma visão bem-humorada sobre acontecimentos relacionados à vida homossexual da época (Green, 2000).

Se uma certa tradição de estudos sobre a sexualidade – e a homossexualidade em particular – tende a caracterizar o Brasil, como Carrara & Simões (2007) assinalam, de maneira um tanto “exótica” e distante dos padrões que moldaram no Ocidente a construção de uma identidade sexual “moderna”, uma investigação mais profunda refuta esse pressuposto: como em países tidos como berços da sexologia e dos primeiros movimentos de defesa das minorias sexuais, o Brasil também integrou o processo de modernização que propiciou a emergência de identidades gays e lésbicas comuns a várias regiões do mundo. Embora dotado de algumas idiosincrasias, o cenário brasileiro – especialmente o das grandes metrópoles – não parece diferir de modo tão abismal daquele observado em outros contextos.

Nas últimas quatro décadas, o país foi palco de transformações significativas para a chamada população LGBT<sup>3</sup>, e poucos segmentos sentiram tanto o impacto dessas mudanças quanto o dos espaços de sociabilidade<sup>4</sup> frequentados pelo público homossexual. No que se refere à cena gay<sup>5</sup> paulistana, restrita durante muito tempo a um número limitado de estabelecimentos localizados em regiões específicas da cidade, há uma forte expansão a partir de meados da década de 1990, momento em que um mercado direcionado a esse público começa a se consolidar no Brasil (França, 2010). Outra expressão desse processo transformativo diz respeito à maneira como o espaço público foi sendo ocupado. Escrevendo no início da década de 1980, MacRae já chamava a atenção para a “explosão de comportamento homossexual” nas áreas centrais e pontos boêmios de São Paulo (MacRae, 1983, p. 53). De lá para cá, observa-se um alargamento significativo de “regiões morais” (Park, 1973), onde manifestações de afeto entre casais homossexuais são comuns e geralmente não causam grande comoção.

Com o advento da Parada do Orgulho LGBT em 1997<sup>6</sup>, a onda de visibilidade que já vinha ganhando força naquele período (França, 2006) aumenta de maneira exponencial. Um dos efeitos desse crescimento é percebido no tamanho do

<sup>3</sup> Sigla internacional atualmente utilizada para caracterizar o movimento de lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais. Em alguns contextos, já se incorpora outras letras (“Q” e “T”, referentes às categorias *queer/questioning* e *intersex*, por exemplo).

<sup>4</sup> O termo sociabilidade tem sido amplamente utilizado na antropologia sem uma definição homogênea, embora sua conceituação clássica tenha origem em Simmel (1983).

<sup>5</sup> Por cena gay, entendo a ocupação de espaços urbanos, sejam públicos ou privados, como lugares onde se desenvolvem “laços de sociabilidade, lazer e engates sexuais” (Mott, 2000) entre homossexuais, embora alguns autores prefiram termos que problematizem delimitações espaciais muito marcadas, como Perlongher (2008) e Magnani (2012).

<sup>6</sup> Conhecida no seu início como Parada do Orgulho GLT, o nome do evento acompanhou as mudanças na autodenominação do movimento (França, 2006).

público do próprio evento, que vai de alguns milhares na sua edição de estreia a mais de 1 milhão poucos anos depois (Simões & Facchini, 2009). Na esteira dessa visibilidade crescente, é sancionada, no mesmo ano, a lei estadual 10.948/01, que prevê punição para a prática discriminatória em razão da orientação sexual<sup>7</sup>.

O início dos anos 2000 vê também a expansão da internet, com seus blogs, redes sociais e sites de compartilhamento de vídeos, que contribuíram substancialmente para a publicização de expressões não-normativas da sexualidade (Silva, 2008). Embora tais mudanças não representem uma ruptura total na estigmatização de certas manifestações da sexualidade, vivenciá-las de maneira mais aberta se torna possível para muitos.

Como sugere Meccia (2011) na sua pesquisa com homens homossexuais na grande Buenos Aires, os efeitos de certas mudanças sociais em uma coorte geracional que vivenciou um período de visibilidade muito mais tímida são múltiplos, manifestando-se de maneira bastante diversa nas suas relações. Se por um lado existiria, entre aqueles que ultrapassaram os 40 anos na passagem da primeira para a segunda década do século XXI, uma espécie de trauma coletivo que dificultaria sua inserção em algumas esferas sociais, tal trauma não implicaria, necessariamente, em uma rejeição absoluta do *modus operandi* da homossexualidade no mundo contemporâneo. Teríamos, no lugar disso, uma infinidade do que o autor chama de “reconfigurações subjetivas” que determinariam diferentes graus de adesão a esses processos transformativos.

Tendo acompanhado, como os interlocutores de Meccia, mudanças que impactaram diretamente sua maneira de viver a própria homossexualidade – os homens com quem tive contato durante a realização da minha pesquisa de doutorado<sup>8</sup> também elaboram criticamente acerca delas, articulando suas experiências pessoais a percepções subjetivas. No presente artigo, eu me debruço sobre os elementos expostos nessa breve introdução e busco empreender uma análise sobre como se implicam e percebem a emergência de uma nova geração<sup>9</sup> frente a esse contexto cambiante. Fazendo uso da sua proposta

<sup>7</sup> A lei contempla homossexuais, bissexuais e pessoas trans. A íntegra do texto pode ser conferida em: <http://governo-sp.jusbrasil.com.br/legislacao/165355/lei-10948-01>. Acesso em: 04 jun. 2018.

<sup>8</sup> Defendida em 2015, a pesquisa teve por base trabalho etnográfico e entrevistas em profundidade com 20 homens homossexuais de camadas médias residentes em São Paulo, conduzidas entre 2011 e 2013. Sem dúvida alguma, esse recorte configura certas distinções simbólicas (Bourdieu, 1983). Isso não significa, contudo, que houvesse uma homogeneidade absoluta de classe. De maneira geral, percebia-se um processo de estabilização financeira relativamente consolidado, embora muitos argumentassem que ainda buscavam melhorias profissionais para manter a renda estável.

<sup>9</sup> Como aponta Mannheim (1982), uma geração não pode ser definida apenas por um marcador etário, mas também por circunstâncias históricas e sociais. Acredito, contudo, que o fator idade –

sociológica, estabeleço um diálogo com Meccia, além de colocar em pauta outras perspectivas teóricas e etnográficas.

### Circulando pela cidade: apontamentos sobre a cena gay paulistana

No filme *São Paulo em Hi-Fi*<sup>10</sup>, lançado em 2013, há uma cena em que a *drag queen* Kaká Di Polly diz na sua entrevista: “Aconteciam coisas nessa boate que são inimagináveis. A gente contando, as pessoas, vocês que são gays hoje, não acreditam, acham que a gente é mentirosa”. Ela se referia ao *Medieval*, lugar icônico da noite gay paulistana da década de 1970.

Além de um claro componente intergeracional que me fez recordar muitos momentos da minha pesquisa, a fala de Di Polly remete à experiência dos interlocutores que tiveram a oportunidade de circular pelos lugares da moda durante aquele período. O próprio *Medieval* aparece com alguma recorrência nas falas – assim como no filme, suas festas luxuosas que angariavam a presença de famosos e o espetáculo paralelo que se observava na entrada são rememorados.

Mais do que o *Medieval*, no entanto, o espaço da época evocado com maior frequência é a *Homo Sapiens*, boate que viria a se tornar o *ABC Bailão* – ainda em funcionamento – na década seguinte ao encerramento das suas atividades. Ponto de convergência dos homossexuais paulistanos de classe média, o *HS*, como era comumente chamado, aparece nas entrevistas como um local que exalava glamour. Ainda que estivesse, como comenta Antonio<sup>11</sup>, um pouco abaixo do *Medieval* em termos de sofisticação, era o mais parecido que havia em São Paulo com as boates da Nova York de então. Comparando-o ao *Studio 54*<sup>12</sup>, ele relembra:

*A Homo Sapiens era aquilo, guardadas as proporções. Até porque aquilo [o Studio 54] não era exatamente gay, mas aquela coisa, assim, mágica, aquele ar mágico, aquela gentalhada na porta pra entrar. [...] Era muito mágico ir à Homo Sapiens nas noites de sábado. (Antonio, 50 anos, maio de 2011)*

---

variando entre 39 e 57 anos na época do primeiro contato – adquire importância significativa no contexto explorado aqui, atravessado por transformações ocorridas dentro de uma temporalidade bem demarcada.

<sup>10</sup> Trailer disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=fcC\\_-F1zd2o](https://www.youtube.com/watch?v=fcC_-F1zd2o). Acesso em: 04 jun. 2018.

<sup>11</sup> Todos os nomes citados são fictícios.

<sup>12</sup> O *Studio 54* foi uma boate nova-iorquina cujo auge se deu na segunda metade da década de 1970. Era frequentada por grandes personalidades do meio artístico, como Donna Summer, Andy Warhol e Liza Minnelli (Fonte: [http://en.wikipedia.org/wiki/Studio\\_54](http://en.wikipedia.org/wiki/Studio_54). Acesso em: 04 jun. 2018).

A “mágica” da qual Antonio fala está presente em outros discursos e aparece muitas vezes associada a um sentimento de pertencimento que surgia com a frequência a esses lugares. Embora os interlocutores que testemunharam a cena gay de São Paulo entre meados da década de 1970 e o início da de 1980 já possuíssem na época redes de amizade relativamente consolidadas, a possibilidade de estar entre “iguais” nesses espaços parecia fornecer a eles uma segurança subjetiva inigualável. Mencionando sua primeira incursão ao *Gay Club*, boate de curta duração contemporânea ao *Homo Sapiens*, Thomaz rememora essa sensação. Vale atentar, no trecho selecionado, para o destaque que dá a uma “noite histórica” com a presença de Claudia Wonder<sup>13</sup>, artista que desafiava os padrões do transformismo ao cantar músicas com a própria voz. A despeito de não deixar isso explícito, Thomaz dá a entender que havia ali um enfrentamento importante do estigma da feminilidade associado à homossexualidade masculina representado por uma personagem que não se preocupava em ocultar uma voz de homem através da sincronização labial:

[N]a primeira vez [em] que eu [es]tive no *Gay Club*, por exemplo, eu fiquei... foi um encantamento, assim, foi uma euforia. [...] Inclusive nessa noite [em] que eu fui, foi uma noite histórica, porque vi o show da Claudia Wonder, imagina! E fiquei impressionado, porque ela cantava com a própria voz, ela não dublava. Então eu falei: “Nossa, travesti cantando com a própria voz, é incrível!”. E teve uma hora [em] que eu fiquei muito eufórico, falei assim: “Porra, mas todo mundo igual a mim, isso é incrível, posso estar num lugar onde *tô* seguro, *tô* bem”. Isso foi uma das primeiras... talvez uma das primeiras sensações de *gay pride*, assim, de me sentir orgulhoso de ser gay, de... não sei se orgulhoso de ser gay, mas de não ter vergonha de ser gay, de estar ali, estar me sentindo seguro, de estar bem. (Thomaz, 57 anos, dezembro de 2011)

Foco privilegiado dos interlocutores mais velhos, o centro de São Paulo, onde se localizava grande parte desses lugares, era peça fundamental desse encanto. Como aponta Antonio, que com frequência percorria o trajeto Praça da República-Largo do Arouche-rua Marquês de Itu (onde ficava o *HS*), havia ali um *frisson* incomparável a outras regiões da cidade<sup>14</sup>.

Como mostra Perlongher, a afluência do centro como reduto gay atingiu seu auge em 1979, período em que o chamado desbunde que acompanhou a abertura democrática surge com força. No ano seguinte, contudo, a “Operação

<sup>13</sup> Claudia Wonder foi uma transformista muito conhecida por seus dotes artísticos e atuação na militância LGBT. Faleceu no fim de 2010, vítima de complicações decorrentes do HIV.

<sup>14</sup> Em um texto originalmente publicado na década de 1970, Whitam (1995) traça um panorama sobre o que se via na época no local, comparando-o a tradicionais redutos gays de São Francisco e Nova York.

Limpeza” liderada pelo delegado José Wilson Richetti provocou uma reorganização do território, expulsando homossexuais, prostitutas e travestis (MacRae, 1990; Perlongher, 2008). Como havia alguma complacência para com os gays de classe média, lugares como o *HS* foram poupados e um pequeno “gueto gay” – como chamavam seus próprios frequentadores – se estabeleceu no trecho da Marquês de Itu entre a Bento Freitas e a Rego Freitas, “sem travestis, michês estridentes nem ‘bichas’ pobres e ‘pintosas”” (Perlongher, 2008, p. 113).

Se a Operação Limpeza dizia ter como principal objetivo reduzir a criminalidade do local, um efeito inverso pôde ser observado com a destruição do que Perlongher chama de “formas grupais de solidariedade territorial” (2008, p. 114), favorecendo um incremento significativo da violência nos arredores. Um aspecto que chama a atenção nas conversas com os interlocutores que frequentavam a região nesse período diz respeito justamente ao que alguns apontam sobre esse processo de “deterioração”, atribuído principalmente a um abandono por parte do poder público. Antonio, um dos mais críticos, expressa todo o seu saudosismo sobre um tempo em que a cidade era consideravelmente menor, estendendo sua queixa para além dos problemas observados hoje na região central. Digna de nota é a visão geracional de que sua juventude teria tido a sorte de conhecer uma cidade que desapareceu, ainda que não completamente desprovida de autocrítica:

A: [A Vieira de Carvalho] era um lugar gostoso. A Praça da República também. Não existia a Cracolândia, o centro de São Paulo era muito habitável, era bonito, os cinemas de São Paulo eram todos frequentáveis. Que idade você tem?

G: 28.

A: 28. Você não faz ideia, por mais que eu te conte como era diferente o centro de São Paulo do que é hoje. [...] A gente não podia sonhar naquela época que aquilo ia virar o que virou hoje. Aquela coisa totalmente degenerada, aquela coisa horrível que virou. Era impensável. Você vê o que faz a ausência de Estado e a falta de planejamento. A gente namorava, você podia conversar com alguém na Praça da República; hoje você com certeza é assaltado. Antes não era assim. Talvez a cidade não fosse tão grande, o índice de violência era com certeza menor. A cidade era bem menos agressiva do que é hoje. [...] Toda geração, toda a época, ao longo da história, se diz assim: “A minha época é a melhor”. Então quando eu digo isso, eu posso estar incorrendo no mesmo pecado. Mas eu digo isso para jovens da sua idade, ou até mais novos: eu conheci uma cidade que vocês não conheceram, nem conhecerão jamais, porque a cidade que eu conheci não existe mais. (Antonio, 50 anos, maio de 2011)

A fala de Antonio é representativa de uma percepção respaldada por uma grande transformação que começa a tomar forma ainda na década de 1980, intensificando-se substancialmente em meados da década seguinte. Como apontado anteriormente, é nesse período que se inicia uma multiplicação dos lugares destinados ao público homossexual, impulsionada pelo reflorescimento do movimento LGBT no Brasil e do reaquecimento do “mercado GLS” (França, 2010). Acompanhando esse processo, uma segmentação importante começa a se delinear: em um passado não muito distante chamada de “boca do luxo” (Perlongher, 2008), a região mais próxima ao centro, que já assistia à debandada de uma parcela dos seus frequentadores, passa a ser ocupada por pessoas pouco estimadas em termos de estética, consumo e estilo de vida. Em paralelo, a região dos Jardins é gradativamente valorizada, ainda que mais tarde essa configuração fosse novamente modificada (França, 2010).

Entre os interlocutores cujo contato com a cena gay da cidade só se iniciaria entre a segunda metade da década de 1980 e o início da de 1990, um deslocamento espacial que faz eco a essas constatações é observado: no lugar dos ambientes localizados na região mais central, suas referências se concentram em regiões hoje consideradas nobres. Citando a boate *Malícia*, Thomaz menciona a dicotomia que se criaria entre “bicha dos Jardins” e “bicha do centro”:

Tinha uma outra boate, na rua da Consolação, isso também já na década de [19]80, não sei quando [...], tipo 86, por aí, deve ter sido, que [se] chamava *Malícia*. [...] Era uma boate que ficava na rua da Consolação, descendo *pros* Jardins. E era, assim, dessa coisa dos Jardins, era... era quando começou, na verdade, porque... não tinha essa coisa de separação entre bicha dos Jardins e bicha do centro da cidade, por exemplo, né? Não tinha essa história (Thomaz, 57 anos, dezembro de 2011).

Os arredores da rua da Consolação, principalmente no seu trecho ao sul da avenida Paulista, é um dos lugares mais frequentemente mencionados pelos interlocutores como *point* da efervescência gay de São Paulo durante toda a década de 1990. Embora já abrigasse, desde 1971, a famosa *Nostro Mondo*, somente bem mais tarde viria a congregar um grande número de estabelecimentos direcionados ao público gay. Via de regra, era para lá que convergiam os “modernos”, sintonizados com as últimas tendências associadas à homossexualidade (Simões & França, 2005). Também na região, a boate *Massivo* aparece em algumas falas – sobre ela, é interessante assinalar que o local parece marcar, como afirma um *promoter* entrevistado por Palomino (1999), o início de um período em que muitas casas noturnas deixam de se considerar exclusivamente gays, ainda que seu público majoritário pudesse ser assim classificado.

Além dos lugares situados nos Jardins, os interlocutores que frequentaram a noite gay nesse período fazem menção a outras partes da cidade, como os bairros de Moema, Vila Nova Conceição e Santa Cecília – este último bastante próximo do antigo agito do Arouche. No primeiro, ficava a boate *Gent's* que, de modo semelhante ao que os mais velhos falam sobre a *Medieval*, era um lugar de custo elevado, frequentável apenas em ocasiões especiais. No segundo ficava o *Feitiço*, uma casa com música ao vivo descrita como um local mais reservado, bem distante da agitação observada na maior parte dos outros ambientes. No terceiro, finalmente, estava localizado o *Sra. Krawitz*, cuja inauguração é lembrada por Palomino (1999) como um dos acontecimentos mais aguardados do ano de 1992. Como o *Massivo*, o *Krawitz* tinha uma postura mais democrática em relação à orientação sexual do seu público-alvo, além da presença de uma mescla significativa de classes sociais, como se pode notar na fala abaixo em que os *clubbers* provenientes da periferia são citados:

Tinha o *Sra. Krawitz*, que devem ter falado pra você, que ficava na rua Fortunato, em Santa Cecília. E lá foi o auge da onda *clubber* na década de [19]90. Todos os moderninhos *clubbers* iam pra lá e tinha muita gente da periferia. Muita. Que era *clubber*. Muita mesmo. E assim, não tô falando isso no sentido de preconceito, mas você percebia<sup>15</sup>. (Felipe, 39 anos, novembro de 2012)

Se o encontro de classes era mais raro – e, no caso do *Krawitz*, talvez se explicasse pela adesão maciça à onda *clubber* de então –, uma maior “democratização sexual” desses lugares começa a se tornar bastante comum ao longo da década de 1990. Conforme aponta Meccia (2011), a partir desse período a experiência da homossexualidade estaria marcada pelo que chama de *desdiferenciação*, o que resultaria, no que concerne aos espaços de sociabilidade, em duas características proeminentes: além da profusão e dispersão espacial, haveria um aumento da quantidade de estabelecimentos *friendly*, onde todos – gays e não-gays – seriam bem-vindos. Mesmo que o *Massivo* e o *Krawitz* não seguissem exatamente essa proposta, aproximando-se mais do conceito à brasileira GLS (já que, ao contrário dos lugares *friendly*, eram espaços predominantemente gays também frequentados por heterossexuais), estão provavelmente entre as primeiras boates de São Paulo onde uma interação harmoniosa entre pessoas de distintas orientações sexuais era possível. Obviamente, essa convivência já existia, mas em contextos que não permitiam a livre expressão de afeto entre pessoas do mesmo sexo.

<sup>15</sup> Também conhecidos como *cybermanos*, os *clubbers* que vinham de regiões mais pobres e distantes do centro foram alvo de um grande estranhamento no início da sua aparição, chegando a ser pejorativamente apelidados de *clubbers-favela* (Palomino, 1999).

A emergência de ambientes mais “descolados” não significa o desaparecimento de lugares voltados para a prática de sexo, como as saunas, os “cinemões” e os mais modernos *cruising bars*<sup>16</sup>. Com o avanço dos anos, contudo, um sem-número de iniciativas similares às do começo da década de 1990 vão surgindo na cidade. Presente em várias entrevistas, um desses exemplos é *A Lôca*, boate sucessora do *Krawitz* que sobreviveu por mais de 20 anos<sup>17</sup> como uma das casas noturnas mais conhecidas da capital paulista. Para Wilson, que confere a esse espaço lugar de destaque, a noite de São Paulo teria adquirido um caráter “libertário”, estando inserida em uma cena urbana que permitiria outras formas de experimentação, como as drogas:

[*A Lôca*] é um espaço aberto, é um espaço em que você... você gay, você lésbica, você casal, você sem saber o que é, você isso ou aquilo, você está num lugar, compartilhando um lugar com amigos, com pessoas, e vivendo nesse lugar sem que ninguém esteja querendo rotular ou compartimentar você, e aceitando – pelo menos em termos de comportamento explícito – aquilo que você é. [...] Claro, a gente sabe que existe gente de direita, que existe *skinhead*, que existe gente agressiva em relação a gays, mas eu acho... em contrapartida a isso, existe uma vida noturna, pelo menos em São Paulo, bastante aberta e bastante... eu diria até libertária mesmo; não é liberal não, é libertária. E a coisa não se restringe só à sexualidade, a coisa vai além disso. Que é a questão das drogas também, né? (Wilson, 57 anos, novembro de 2012)

Ainda que Wilson aponte essa sociabilidade mista como uma tendência observável principalmente entre os mais jovens, é notável, entre os interlocutores da pesquisa, uma preferência gradativa por ambientes menos “guetificados”, o que parece se justificar, ao menos em parte, pelo processo de abertura a que Meccia (2011) se refere, oferecendo àqueles que antes precisavam “se esconder” uma maior possibilidade de interação em espaços mistos. Mesmo para os que deram início à sua sociabilidade noturna em uma São Paulo que já permitia esse contato, uma mudança importante é observada, tendo em vista a grande ampliação desse cenário em um curto espaço de tempo. Em associação com uma menor necessidade de ocultamento, outro fator que entra em jogo

<sup>16</sup> As boates exclusivamente gays também continuam em vigor, ainda que progressivamente permeadas pela segmentação por idade, classe, estilo e cor/raça (França, 2010). Aqui, talvez seja possível falar em um processo de re-diferenciação dentro da desdiferenciação sugerida por Meccia.

<sup>17</sup> Reaberto em 2018 com o nome *ALoka*, o local foi fechado pela prefeitura de São Paulo em julho de 2017 por falta de licenciamento. Uma notícia sobre o acontecimento pode ser encontrada em <https://vejasp.abril.com.br/blog/terrace-paulistano/aloka-reabertura-boate/> (Acesso em: 04 jun. 2018).

para explicar essa predileção diz respeito a uma questão etário-geracional que se desdobra, por sua vez, em diversas outras.

Em primeiro lugar, há no discurso de alguns um marcador de idade cronológica que os levaria a procurar ambientes mais tranquilos, algo difícil de encontrar no que normalmente é oferecido como lazer exclusivamente homossexual. Nesse sentido, é comum que citem como lugares de sociabilidade atual padarias, restaurantes e cafés reconhecidamente inclusivos, a exemplo do *Urbe* e do *Athenas*, ambos próximos da avenida Paulista. Além de serem espaços onde é possível interagir com amigos e namorados de maneira mais livre, sua frequência é marcadamente mais madura, o que lhes conferiria, segundo os que lá vão, uma atmosfera mais apropriada a quem já ultrapassou ou está próximo dos 40 anos de idade. Em algumas falas, como na de Alcides, nota-se que o fator etário ganha importância sobre a orientação sexual, dando a entender que a homossexualidade exerce pouco ou nenhum peso sobre a escolha que fazem por ambientes mais sossegados:

Hoje, um restaurante que eu vou bastante, restaurante/bar, é o *Athenas*. Que o público é gay, na maior parte; você fica muito à vontade, casal hetero que vai lá sabe. Hoje se convive muito mais à vontade, né? Então hoje o que eu mais faço? Eu vou a café, *Urbe* é um deles... mas aí pode ser a *Ofner*, pode ser a *Brunella*... lugares de café. [...] Eu acho que isso tem mais a ver com a minha idade, né, com os 40 e poucos, hoje, do que [a questão] com o mundo gay, com a comunidade gay. (Alcides, 43 anos, outubro de 2012)

Apesar dessa aparente tranquilidade com que o próprio envelhecimento é tratado – e aqui estendo a fala de Alcides à maioria dos discursos que encontrei em campo, justificando a frequência cada vez menor ao “ferro” como uma consequência natural e compartilhada da maturidade –, a idade cronológica não deixa de aparecer como algo que se materializa nos corpos, fazendo com que alguns se sintam pouco valorizados sexualmente na maior parte dos lugares gays de hoje. Embora essa seja, de acordo com os próprios interlocutores, uma dificuldade contornável com os encontros promovidos pelas novas tecnologias de comunicação, percebe-se em certas falas um ressentimento atribuído à diminuição da atratividade corporal que o envelhecimento inevitavelmente imporia. A esse respeito, Thomaz comenta:

Hoje em dia [...] eu vou nos lugares gays e me sinto completamente um peixe fora d'água, eu sinto que não atraio, é como se eu não atraísse ninguém, eu realmente, assim... parece que não vai acontecer nada, e realmente nunca acontece nada. Assim, qualquer coisa, tipo boate, sauna, qualquer coisa. No cinemão de pegação, qualquer

coisa que tenha, que seja gay, que seja assim... não rola nada, e quando rola... é, em geral a impressão que eu tenho hoje em dia é que não rola nada, então eu não vou, não tenho ido; eu falo: “Não vai rolar nada”. (Thomaz, 57 anos, janeiro de 2011)

Uma terceira razão que parece levar os interlocutores a preferirem os recintos não-exclusivos está ligada a um estranhamento que caminha na direção contrária ao fascínio sentido no início das suas perambulações pela noite, época em que se configurava, como sugerem os discursos de Thomaz e Antonio sobre suas primeiras incursões a boates, certo “desbravamento” de um mundo ainda pouco conhecido. Para Guilherme, por exemplo, haveria um processo subjetivo de cansaço que o levou a evitar progressivamente os ambientes exclusivamente gays – caracterizados, sob seu ponto de vista, por um referencial cultural excessivamente homogêneo, o que se poderia perceber, por exemplo, no tipo de música tocada nesses lugares:

G: [...] Eu tô com uma viagem programada pra Nova York, agora em agosto, e aí um amigo que vai estar lá até me mandou um e-mail falando pra eu reservar um fim de semana em uma ilha que se chama Fire Island, não sei se você já ouviu falar.

G[P]: Não.

G: Eu também não conhecia. Pra passar um fim de semana lá. Aí eu perguntei pra ele: “O que é isso?”. Ele falou: “Dá uma *googlada* aí porque na verdade é uma ilha gay, onde só tem gay”. Eu falei: “Tô fora”, de cara [risos]. Não vou pra esse tipo de lugar. [...] Não, aquele monte de gay cantando as mesmas músicas, as mesmas coisas tipicamente gays, não! Então é um pouco por aí. Foi um processo, eu passei a me interessar mais pela diversidade mesmo, as pessoas e tal. (Guilherme, 53 anos, junho de 2013)

Se é possível considerar que o desencantamento registrado na fala de Guilherme tem origem em uma fadiga compartilhada, faz-se mister ressaltar o “processo” que destaca: como dito logo acima, um deslumbre inicial com um mundo de “iguais” (Goffman, 1988) parece ser gradativamente substituído por um cansaço com relação à “mesmice”. É preciso levar em conta, no entanto, que a cena observada pelos interlocutores hoje é bastante distinta da que descrevem ter existido ao longo das décadas passadas, o que pode indicar não somente uma mudança interna ocasionada pelo excesso de exposição a certo estilo de vida, mas um incômodo com a maneira pela qual determinados grupos – especialmente os segmentos mais *mainstream* do “mundo gay” – vivenciam atualmente a experiência do lazer noturno.

Enquanto alguns interlocutores manifestam apenas um grau moderado de desconforto com o que a noite de hoje oferece e atribuem seu mal-estar ao simples fato

de terem amadurecido ou não se perceberem como desejáveis em determinados ambientes, outros são mais enfáticos em reafirmar uma aversão cada vez mais acentuada com relação à cena gay atual. Se essa ausência de identificação diz alguma coisa sobre um conflito intergeracional, acredito que ele se manifeste de duas maneiras distintas: entre os pertencentes ao primeiro grupo, há uma visível valorização dos jovens gays, enquanto os membros do segundo tendem a expressar um desconforto generalizado com seu modo de operar. Retomo a seguir a análise esboçada até aqui para evidenciar essas diferenças, bem como suas nuances.

### Juventude e visibilidade (homos)sexual

No início de 2012, repetia-se em São Paulo um fato relativamente corriqueiro em estabelecimentos comerciais brasileiros: após trocar um beijo em uma lanchonete de um bairro nobre da capital, um casal de rapazes foi reprimido pelo gerente, que os acusava de infringirem as normas do que seria um “ambiente familiar”. Revoltado com a atitude, um dos envolvidos convocou, para a semana seguinte, um beijaço no local.

Poucos dias depois do ocorrido, eu entrevistava Samuel pela primeira vez. Já havíamos nos falado brevemente por telefone e ele adiantara alguns tópicos que iríamos desenvolver em nossa conversa presencial, como sua participação em uma ONG/AIDS e a relativa facilidade com que os jovens gays de hoje poderiam vivenciar sua homossexualidade. Embora mais novo do que os demais ex-militantes que eu já havia entrevistado, Samuel parecia ter, como eles, um perfil que valorizava fortemente a visibilidade adquirida no decorrer desse espaço de tempo. Após discorrer sobre sua adolescência, contudo, Samuel lamentou que os jovens de hoje vivessem, nas suas palavras, “sem conflito”, o que acarretaria, ainda de acordo com ele, uma “visibilidade da forma errada”. Ao lhe solicitar um maior desenvolvimento do tópico, Samuel forneceu como exemplo a “confusão” que observava no Largo do Arouche aos domingos, quando adolescentes da periferia se entregariam a comportamentos “desregrados” uns com os outros. Citou, além disso, o caso do ataque homofóbico com lâmpadas na avenida Paulista em 2010<sup>18</sup>, afirmando que os jovens agredidos teriam procurado seu destino, pois “já vinham loucos, bêbados e cheirados”. Logo depois, perguntou-me se eu ouvira falar do recente episódio da lanchonete, criticando a dimensão

<sup>18</sup> Ocorrido em novembro daquele ano, o episódio teve grande repercussão e foi captado através de uma câmera de segurança. O caso deu origem a um coletivo intitulado Revolta da Lâmpada. (Ver: <https://www.facebook.com/arevoltadalampada/>. Acesso em: 04 jun. 2018).

exagerada que a ideia do que é homofobia haveria tomado. Na sua visão, o que ocorreu no local também não configuraria uma situação discriminatória.

Um dos aspectos que se destaca na sua fala é a percepção de que existiria, entre os jovens gays, uma autopermissividade irrefletida, levando a certos "excessos" que tirariam proveito da disseminação da homofobia enquanto categoria acusatória para exigir mais do que lhes seria legitimamente devido. Embora reconheça mudanças positivas que possibilitariam uma autoexposição mais despreocupada, Samuel insiste na ideia de uma ausência de "bom senso".

Desenvolvida em uma conversa posterior, a condenação aos "excessos" aparece acompanhada de uma crítica a certa padronização que caracterizaria a cena gay atual, marcada pela repetitividade de ritmos, estilos e atitudes – pensamento semelhante ao de Guilherme quando reclama das "mesmas coisas tipicamente gays". Entre os poucos que ainda se arriscam pelos ambientes da noite – apresentada, tal qual em outros discursos, como desprovida do encanto que teria marcado um passado glorioso –, é possível observar uma diminuição significativa no seu leque de opções, que se restringe basicamente aos arredores da Vieira de Carvalho – em especial o *ABC Bailão*. Ainda que citados, lugares mais recentes como a *The Week* e a *Bubu Lounge* não são vistos com bons olhos, considerados um reduto de quem só está preocupado, como acredita Samuel, em "fazer tipo":

Hoje, quando eu vejo a noite, aquela coisa, aquela música, eu acho que parece tudo uma repetição. [...] Aí eu falo assim: "A gente tá fazendo parte de um exército. Parece que uniformizaram a gente, e a gente não consegue mais ser cada um de um jeito – todo mundo igual, mas cada um de um jeito". Então é por isso que [n]as vezes quando eu saio, que eu vou no *Bailão*, eu dou risada e me divirto porque as pessoas ali são... elas são aquilo e acabou, elas não querem fazer tipo, você entendeu? [...] Agora, quando você vai, por exemplo, numa *The Week*, ou você vai, sei lá, *pruma Bubu* ou *pruma Tunnel*<sup>19</sup>, é sempre aquela coisa repetida. (Samuel, 41 anos, outubro de 2012)

Para Eduardo, interlocutor que também demonstra saudosismo da noite gay das décadas anteriores, viveríamos nos tempos atuais uma busca desenfreada pela intensidade, caracterizada por encontros voláteis e pelo abuso de drogas estimulantes. De acordo com ele, o problema não seria exclusivo do meio gay, mas teria colaborado para despolitizar demandas relativas à homossexualidade entre os mais jovens. Para os gays mais velhos, as tentativas malsucedidas de acompanhar a fugacidade desse estilo de vida acabariam por gerar grande sofrimento psíquico, algo que Meccia (2011) observa principalmente na figura do *extrañado* – aquele

<sup>19</sup> Consideravelmente mais antiga do que as duas primeiras, a *Tunnel* aparece em outras falas.

que, apesar de satisfeito com o ingresso da homossexualidade na agenda política, não maneja com destreza os códigos utilizados pelas novas gerações. Parecendo valorizar, como Samuel vê nas pessoas do *ABC Bailão*, uma espécie de “autenticidade” que teria se perdido, Eduardo tece uma dura crítica ao “enlatamento” promovido pela sociedade de consumo, rol no qual inclui uma homossexualidade vivida, conforme acredita, de maneira hedonista e não politizada:

A forma como a gente se relaciona com o outro, eu acho que é um grande marco. É o que leva muita gente da minha idade – assim, minha idade, acho que até dos 35 em diante – para a terapia: tentar se adaptar. Porque como o público jovem se relaciona com o outro e com o ambiente de maneira diversa, específica, a sociedade de consumo e a nova cultura acabaram se adaptando a esse jovem. [...] Então hoje [se] bebe demais, hoje é sexo demais, hoje são loucuras demais. A pessoa quer se jogar de lugares mais altos: são os esportes radicais, são drogas que dão superpotências, são Viagras demais, Cialis demais... essa busca da intensidade. É a grande devoração, você perde o momento do encontro, que tem tempo. Tem um tempo para esse encontro. E isso, esse tempo, já não se tem mais. Essa é a diferença do jovem. A gente tem um outro ritmo, o jovem já passou, acho que nem tá ligando para esse tempo, ele tem que *fazer*. E o pessoal da minha geração não acompanha. [...] Eu acho que existia na década de [19]70 um contexto de transgressão, um contexto político, o corpo era político, o sexo era uma liberação de... não só do corpo, mas de muitas atitudes, atitudes de pensamento, atitudes de autonomia. [...] A homossexualidade também era uma pauta, principalmente da década de [19]70, desse amor livre. É mais um produto que virou enlatado. Hoje, quando as pessoas falam de homossexualidade, ela deixou de ser uma ação política. (Eduardo, 41 anos, julho de 2013)

Como Samuel e Eduardo, outros interlocutores se queixam de uma ausência de consciência política por parte dos mais jovens, enxergando na experiência do passado um modelo para o que deveria ser posto em prática no presente. Renan, que chegou a participar de um dos primeiros grupos gays afiliados a um partido político no Brasil, diz se sentir extremamente apartado dos mais jovens, referindo-se constantemente à inadequação das suas práticas sexuais. Ao contrário do que se poderia esperar de alguém que esteve imerso nas primeiras lutas, no entanto, suas posições acerca de conquistas e proposições judiciais e legislativas não são nada progressistas: além de se manifestar pouco favorável ao casamento igualitário, mostra-se significativamente preocupado com a possível aprovação do PLC 122<sup>20</sup> – algo que provocaria, segundo ele, uma explosão ainda

<sup>20</sup> Elaborado a partir de uma série de outros projetos que visavam combater a discriminação por orientação sexual, o PLC122/06 tem sido motivo de discórdia desde suas origens. No fim de 2014, o projeto foi arquivado.

maior de comportamentos inapropriados. Mencionando a Parada do Orgulho LGBT, Renan assinala, de maneira muito semelhante a Samuel, uma utilização deturpada da categoria homofobia. Como este último, destaca também o valor reduzido que os jovens de hoje dariam ao trabalho das gerações passadas:

É óbvio que homofobia não é bom, não é certo; ainda bem que você é uma pessoa esclarecida e não vai interpretar mal, errado, o que eu estou falando. Mas, porém, contudo, todavia, existem algumas pessoas que, por conta dessa postura revolucionária, na cabeça delas acham que... Tipo, olha, ainda não existe essa lei, como é que eu diria? Pronta, juramentada, sacramentada, em termos de código penal, e elas já fazem um auê. Imagine que essa lei tenha sido aprovada, sancionada etc. hoje. Elas vão fazer sexo em plena Frei Caneca quando elas estiverem drogadas na frente da *Lôca*. Mesmo fora da época da Parada. E se alguém disser qualquer coisa, elas vão dizer: "Homofobia! Isso é homofobia!". Porque elas não sabem administrar a própria cidadania, elas não sabem o que é ser cidadã[o] (Renan, 55 anos, março de 2013).

Caminhando em uma direção próxima a Renan, Felipe chama a atenção para o que seria uma impositividade característica de uma parcela dos homossexuais, mais preocupada em escandalizar quem não compartilha dos seus ideais do que promover uma discussão efetiva sobre as mudanças que deseja – nas suas palavras, usando o "choque" no lugar da "argumentação lógica". Ainda que a crítica não se limite ao movimento LGBT, são às ações da "militância" que Felipe dirige sua maior insatisfação: delineando uma oposição entre o que seriam atitudes "gratuitas" e um "estranhamento" que propiciasse o debate, evoca referências vanguardistas nas quais acredita que as lideranças LGBT deveriam se inspirar. Como na fala de Eduardo, os movimentos de contracultura são retratados de maneira distinta da liberalização que se observaria hoje:

Tem uma coisa muito ruim, mas muito ruim, do meio gay, que é esse desprezo com aquele que não o aceita. Que eu não acho que é o caminho pro entendimento. [...] Não é você entrando em choque que você vai conquistar respeito. Ao invés de você chegar e usar uma argumentação lógica, você usa o choque. [...] Existem alguns estranhamentos que são ótimos pra suscitar a discussão, a reflexão. O que seria da arte moderna se não tivesse acontecido a Semana de 22? O que seria do... enfim, de como os artistas pensam a arte hoje se não fosse o Duchamp, se não fosse o Picasso, o Kandinsky? Quer dizer, isso foi um choque, né? A poesia concreta... isso foi um choque. Os movimentos de contracultura... mas isso tem um pensamento maior que é fazer a sociedade refletir sobre uma série de valores e comportamentos. (Felipe, 39 anos, abril de 2012)

Em contraste com a visão mais pessimista de alguns, certos interlocutores se posicionam favoravelmente às expressões de visibilidade por parte dos mais jovens, mostrando-se pouco saudosos com relação à maneira como a homossexualidade era vivida antigamente. Entre as ideias que aparecem nesses discursos, a maior possibilidade de inserção desses jovens em círculos não-homossexuais é recorrente, com destaque para a importância cada vez menor que se daria a determinadas verbalizações e atitudes tidas no passado como infratoras. Comparando o panorama atual com seu tempo de juventude, um dos interlocutores fala do que percebe em turmas de graduação para as quais dá aula, em que a orientação sexual dos alunos não costuma ser alvo de grande problematização. Como consequência, a liberdade para circular entre diferentes contextos de sociabilidade parece ser uma realidade muito mais presente:

Olha, até hoje eu me emociono quando eu vejo um jovem gay com turma. Na minha época, o jovem gay era aquele que ficava sozinho. Ou era aquele que era execrado pelos outros, e até por isso ficava sozinho. E aí eu vejo na faculdade, assim, [um] jovem visivelmente gay, e faz trabalho de grupo, e conversa com as pessoas – inclusive de namorado – com uma turma de gente hetero, todo mundo convivendo; eu fico emocionado. Até hoje eu vejo, eu fico: “Nossa, que diferente, isso jamais poderia acontecer na minha época”. Pra ser da turma, você era outra pessoa, não levava sua homossexualidade pra essa turma, porque isso era uma coisa totalmente proibida, não podia de jeito nenhum ser mostrada, porque era discriminado, você seria rejeitado. (Ronaldo, 47 anos, maio de 2011)

Tomando como exemplo um ex-colega de trabalho, Alfredo também discorre sobre a maior integração dos jovens gays, destacando a família como um dos nichos mais impactados pelas transformações das últimas décadas. Ainda que demonstre, como Eduardo e Felipe, um sentimento de impacto no que concerne a uma liberalização mais ampla dos costumes, sua percepção sobre essas mudanças é invariavelmente positiva – tal qual o “incorporado” de Meccia, não vê com qualquer saudosismo o tempo “pré-histórico, inumano e terrível<sup>21</sup>” (2011, p. 59) da invisibilidade. Como outros interlocutores, Alfredo menciona a publicização da intimidade proporcionada pelas redes sociais, fenômeno que facilitaria – ou revelaria – uma interação despreocupada com familiares próximos:

Ele tá no Facebook, sempre fazendo uns comentários, tem o blog dele e, às vezes, faz piadinhas, assim, de caráter sexual, e... pode falar de bunda, pode falar da *minha* bunda, pode falar de porra. [...] Um belo dia eu descubro que... “Ah, você é o melhor irmão do mundo”, é a irmã dele falando. Quer dizer, então ele não tá

<sup>21</sup> “Prehistórico, inhumano y terrible” (tradução livre).

se escondendo. [...] Mas eu achei legal que não é só a irmã, eu acho que tem, não consigo lembrar se é uma tia ou se é a própria mãe que também tá no Facebook dele, e ele falando essas coisas, né? Então me chamou a atenção, interessante isso. Porque não é nenhuma depravação, nada disso, ele tá brincando com coisas que você poderia fazer. Mas lógico que fica muito evidente a preferência sexual e também a preferência na cama. (Alfredo, 57 anos, novembro de 2011)

Igualmente focado na família, Wilson fala do número cada vez maior de adolescentes que poderiam se assumir para os parentes sem precisar abandonar seus lares, tendência que se contrapõe ao que Weston (1991) identificava nos Estados Unidos dos anos 1980, contexto no qual jovens homossexuais frequentemente saíam da casa dos pais para elaborar novos arranjos familiares. Certamente há diferenças importantes entre o cenário brasileiro e o estadunidense, mas a concordância sobre o fato de que jovens assumidamente gays podem, em geral, conviver de maneira mais harmoniosa com a família de origem parece ser unânime. Ao indagá-lo sobre quais considerava serem as conquistas mais importantes no que concerne à visibilidade homossexual, Wilson imediatamente ressaltou a redução dos conflitos familiares, comparando a situação de pessoas da sua faixa etária com aquela vivida por pessoas mais jovens:

Hoje um garoto ou uma garota que tenha entre 14 e 17 anos – 13, 14, 17 anos – e que vai se descobrindo gay, esse adolescente, esse menino, essa menina, ele tem mais condições de se mostrar, de ser mais visível dentro da casa dele e de ser mais... ser um pouco mais aceito do jeito que ele é. [...] Você tem um menino gay, quer dizer, com um irmão não-gay e com um pai, com uma mãe, morando juntos, né? E aí eu acho, eu acho que hoje em dia... posso estar errado, mas é uma sensação que eu tenho, eu acho que esse menino, essa menina, eles vão viver com menos conflito por exclusão do que no meu tempo. (Wilson, 56 anos, outubro de 2011)

Com relação às manifestações públicas de afeto, encaradas com alguma reserva pelos interlocutores mais críticos, é possível observar, no segundo grupo, uma visão mais complacente ou até mesmo exultante. Embora nem todos digam se sentem à vontade para andar de mãos dadas ou beijar seus namorados na rua, comumente se referem ao que percebem pelas ruas de São Paulo como uma conquista a ser celebrada. É o caso, por exemplo, de Antonio, que, como muitos outros, aponta a avenida Paulista como espaço icônico dessa abertura. Na sua fala, faz duas comparações: na primeira, de cunho temporal, retoma a adolescência e o início da idade adulta; na segunda, há um confronto espacial que reforça a ideia da permanência de “regiões morais” a despeito de um aumento generalizado da visibilidade homossexual, contrapondo os lugares mais

centrais da capital com o ABC Paulista, região onde trabalha. Mais uma vez, as transformações sociais de caráter mais geral – incluindo o advento da internet – são percebidas como as principais responsáveis por essa maior liberdade:

A: Essa coisa que tem hoje na avenida Paulista, que se vê em qualquer dia da semana, mas especialmente nos fins de semana, de rapazes de mãos dadas, de moças de mãos dadas, isso é de 95, de 96 pra cá. Era impensável nos anos [19]70, [19]80, mas hoje é normal. Ainda hoje provoca uma certa surpresa, mas é comum isso, é livre, sem maiores traumas. Ou seja, há um alargamento constante do espaço; agora já tem até o Supremo dizendo que a união civil é possível, não é inconstitucional, [há] um ambiente cada vez mais amplo, o espaço é cada vez mais aberto. A internet ajuda muito, o fluxo de informações é cada vez mais intenso. Acho que faz parte da liberação da cultura e dos costumes de forma geral [...].

G: Aqui no caso de São Paulo, você acha que é mais restrito a determinados locais, por exemplo, à avenida Paulista? Ou *tá* uma coisa já mais disseminada?

A: Eu vou pouco a outros lugares da cidade. Por exemplo, onde eu trabalho, isso não é possível ainda. No ABC, na região do ABC, não é possível. Eles vêm pra cá, porque aqui... não sei se porque aqui é o centro, ou se porque aqui tem a Parada Gay, ou se porque aqui já está caracterizado como um espaço da liberdade total. [...] Lá no ABC, onde eu trabalho, por exemplo, apesar de ser extremamente urbanizado, uma região de classe média bem classe média mesmo, lá não é possível imaginar uma cena dessa, dois rapazes de mãos dadas. Lá ainda não, e se quiserem, têm que vir pra cá. (Antonio, 50 anos, maio de 2011)

## Considerações finais

É importante reforçar que as disparidades encontradas entre os interlocutores não representam, necessariamente, uma oposição inflexível entre a exaltação e a condenação de uma visibilidade homossexual – manifesta, entre outras formas, na maior liberdade que os mais jovens teriam para expressar abertamente sua sexualidade. Embora alguns sejam mais incisivos do que outros no que diz respeito aos seus posicionamentos e as entrevistas captem essas tendências, há nuances que não devem passar despercebidas: ao mesmo tempo que reprovam comportamentos tidos como “exagerados”, interlocutores mais críticos não deixam de reconhecer conquistas positivas.

Como afirma Meccia (2011), ao justificar a elaboração dos seus tipos ideais, as “reconfigurações subjetivas” que surgem como reação a esse processo de visibilidade não devem ser entendidas como estados fixos e imóveis, mas como

percepções transitórias que podem levar de uma reconfiguração a outra, ainda que as biografias que analisa tendam a se ancorar em apenas uma das reconfigurações. Guardadas as devidas diferenças, creio que um processo similar pode ser observado nos discursos dos meus interlocutores: por mais resistente que seja em caracterizá-los a partir de tipos sociológicos que encerrem visões de mundo totalizantes, não há como deixar de constatar que muitos deles se mostram propensos a adotar posições mais ou menos demarcadas.

Se existe um aspecto que atravessa todas as entrevistas, ele diz respeito, como coloca Antonio, a “um alargamento constante do espaço”: acompanhando as mudanças dos costumes, homossexuais poderiam ocupar cada vez mais a cidade, tanto em ambientes destinados exclusiva ou predominantemente a eles quanto em lugares – públicos ou privados – que fazem parte das “regiões morais” progressivamente ampliadas ao longo dos anos. Como demonstram algumas falas, um dos grandes ícones dessa ampliação é a avenida Paulista que, principalmente durante a realização da Parada do Orgulho LGBT, se torna um espaço singular de visibilidade de demandas e manifestações públicas de afeto.

Ainda que as opiniões divergentes não encerrem, em si mesmas, dois “tipos” distintos, chama a atenção o posicionamento díspar que refletem frente à “juventude gay” dos tempos atuais. Isso não significa que uma convivência intergeracional inexista no caso dos mais críticos, mas vem geralmente acompanhada de desconfianças e censuras com relação a determinadas atitudes dos mais novos. Nessa disputa, também parecem entrar em jogo marcadores como classe e status social.

Com o alargamento das possibilidades de exposição pública da homossexualidade em um espaço de tempo relativamente curto, não é espantoso que nem todos reajam positivamente a algumas delas, tendo em vista, como vimos a partir da análise de Meccia (2011), a dificuldade de alguns daqueles que experimentaram um período de visibilidade muito mais restrita em lidar com determinadas disposições oferecidas pelo presente. Muito embora desfrutem, como os mais jovens, de liberdades impensáveis até poucas décadas atrás, faltam-lhes, talvez, elementos subjetivos que possibilitem uma apreensão plena de conquistas territoriais e políticas pela população LGBT. Atento para que esse tipo de rechaço não seja visto apenas como consequência de diferenças etário-geracionais, ainda que seja necessário, em virtude do que foi apresentado, levá-lo em consideração para compreender certos posicionamentos.

## Referências bibliográficas

- BOURDIEU, Pierre. 1983. "Gostos de classe e estilos de vida". In: ORTIZ, Renato (org.). *Pierre Bourdieu: Sociologia*. São Paulo: Ática.
- CARRARA, Sérgio; SIMÕES, Júlio Assis. 2007. "Sexualidade, cultura e política: a trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira". *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 28, jan./jul., pp. 65-99.
- FRANÇA, Isadora Lins. 2006. *Cercas e pontes: movimento GLBTE mercado GLSna cidade de São Paulo*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, PPGAS/USP, .
- \_\_\_\_\_. 2010. *Consumindo lugares, consumindo nos lugares: homossexualidade, consumo e subjetividades na cidade de São Paulo*. Tese de doutorado em Ciências Sociais, PPGCS/Unicamp.
- GOFFMAN, Erving. 1988. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: LTC.
- GREEN, James N. 2000. *Além do carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX*. São Paulo: Unesp.
- MACRAE, Edward. 1990. *A construção da igualdade: identidade sexual e política no Brasil da "abertura"*. Campinas: Unicamp.
- \_\_\_\_\_. 1983. "Em defesa do gueto". *Estudos Cebrap*, v. 2, n.1, abr., pp. 53-60.
- MAGNANI, José Guilherme. 2012. *Da periferia ao centro: trajetórias de pesquisa em antropologia urbana*. São Paulo: Editora Terceiro Nome.
- MANNHEIM, Karl. 1982. O problema sociológico das gerações. In: FORACCHI, Marialice M. (org.) *Karl Mannheim: Sociologia*. São Paulo: Ática..
- MECCIA, Ernesto. 2011. *Los últimos homosexuales: sociología de la homosexualidad y la gaycidad*. Buenos Aires: Gran Aldea Editores.
- MOTT, Luiz. 2000. *A cena gay em Salvador em tempos de AIDS*. Salvador: Editora Grupo Gay da Bahia/Ministério da Saúde.
- PALOMINO, Erika. 1999. *Babado forte: moda, música e noite na virada do século 21*. São Paulo: Mandarin.
- PARK, Robert. 1973. A cidade: sugestões para investigação social no meio urbano. In: VELHO, Otávio G. (org.) *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar.
- PERLONGHER, Nestor. 2008. *O negócio do michê: a prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo.
- SILVA, Carolina Parreiras. 2008. "Sexualidades no pontocom: espaços e sociabilidades a partir de uma comunidade on-line". Dissertação de mestrado em Antropologia Social, PPGAS/Unicamp.
- SIMMEL, Georg. 1983. "Sociabilidade: um exemplo de sociologia pura ou formal". In: MORAES FILHO, Evaristo de (org.). *Georg Simmel: sociologia*. São Paulo: Editora Ática.
- SIMÕES, Julio Assis; FACCHINI, Regina. 2009. *Na trilha do arco-íris: do movimento homossexual ao LGBT*. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo.
- SIMÕES, Julio; FRANÇA, Isadora Lins. 2005. "Do gueto ao mercado". In: GREEN, James; TRINDADE, Ronaldo (orgs.). *Homossexualismo em São Paulo e outros escritos*. São Paulo: Unesp.
- WESTON, Kath. 1991. *Families We Choose: Lesbians, Gays, Kinship*. Nova York: Columbia University Press.
- WHITAM, Frederick L. 1995. "Os entendidos: gay life in São Paulo in the late 1970s". In: MURRAY, Stephen O. *Latin american male homosexualities*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

# Gênero e escuta etnográfica: uma antropologia desestabilizada por suas próprias categorias de reflexão

ISABELA VENTUROZA DE OLIVEIRA

## Uma breve introdução

*Many ethnographers go to the field with the illusion that their identity, like their body, is discrete and impenetrable, that although their public persona is controllable and flexible, they have an inner identity, a kind of holy ground, like a silent pool of water, that nothing will touch.*

*Their identity is, of course, touchable, and is embedded in not just how a person conceives of herself or himself but also how others react to her or him, to the gendered body – and parts of that body.*

(Margaret Willson, 1995, p. 268)

A formação de jovens antropólogas no Brasil ocorre rente aos acontecimentos políticos e à história presente (e passada) dos lugares em que vivemos e pelos quais nos deslocamos. Nesse sentido, não será muito ousado dizer que tudo aquilo que produzimos está inexoravelmente contaminado tanto pela história social dos territórios a partir dos quais pensamos e escrevemos, bem como por nossas próprias experiências<sup>1</sup> pessoais (mas em certo sentido também coletivas).

Neste momento, penso que já não é necessário defender a inexistência de uma pretensa neutralidade e imparcialidade do sujeito que conhece. Afinal,

<sup>1</sup> Sugiro que a categoria “experiência” seja lida aqui a partir da discussão empreendida por Scott (1998).

boa parte da antropologia que praticamos e consumimos entende que não raramente a escolha dos nossos objetos/sujeitos de pesquisa e o caldo no qual ganha “sustança” nossa formação e produção na condição de antropólogas/os e pesquisadoras/es se nutre em ampla medida de afetos políticos ou, em outras palavras, de desejos e indignações frente às condições do mundo que habitamos. Não apenas as temáticas das nossas pesquisas (gênero, cor/raça, classe, sexualidade, violência e outras fontes de conflito social, para citar algumas), isto é, *o que* pesquisamos, mas também *como* fazemos isso, a antropologia que pretendemos praticar, tem relação com esse sujeito do conhecimento localizado no mundo<sup>2</sup>, alinhado a determinadas ideias e em permanente relação com sujeitos e realidades que atuam como coprodutoras das nossas antropologias.

As reflexões presentes neste artigo se baseiam na minha pesquisa de mestrado, desenvolvida entre os anos de 2013 e 2016, sob o título “‘Homem é homem’: narrativas sobre gênero e violência em um grupo reflexivo com homens denunciados por crimes da Lei Maria da Penha”<sup>3</sup>. No estudo, acompanhei os trabalhos da ONG Coletivo Feminista Sexualidade e Saúde, na cidade de São Paulo (SP), com homens encaminhados pela Vara Central de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher. A intervenção, que também recebia o nome de Programa de Responsabilização de Homens Autores de Violência contra a Mulher, constituía-se em encontros semanais de cerca de duas horas, ao longo de 16 semanas, facilitados pelas figuras de dois coordenadores, psicólogos e membros da ONG. Nas reuniões, os homens se sentavam em roda e narravam os acontecimentos que os haviam levado até a intervenção, refletindo sobre suas experiências e expressando certas noções sobre masculinidade, feminilidade, violência, família, conjugalidade, entre outras temáticas afins.

Tal recorte etnográfico permitia acessar uma perspectiva ainda pouco presente nos estudos sobre violência doméstica contra a mulher, muito mais focados nas falas de mulheres e profissionais dos equipamentos de atendimento à mulher vítima de violência doméstica e familiar. Contudo, por mais estimulante que a ideia de ouvir os homens parecesse, o que encontrei em campo foram alguns imprevistos que me obrigaram a pensar em questões que buscarei abordar de maneira mais detida neste artigo.

O que me parece primeiramente necessário apontar é a intrínseca relação entre a temática da minha pesquisa e o formato por ela assumido a partir do momento

<sup>2</sup> Ver Haraway (1995).

<sup>3</sup> A pesquisa mencionada foi desenvolvida no interior do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo, sob a orientação da profa. dra. Heloisa Buarque de Almeida.

em que fui reconhecida como mulher por aqueles que a tornariam possível, isto é, os psicólogos e facilitadores dos grupos reflexivos na ONG Coletivo Feminista. Em um segundo momento, os efeitos que a categoria “mulher”<sup>4</sup> assumiria na relação com os participantes dos grupos também viriam a revelar determinadas dimensões do campo inicialmente inesperadas por mim.

Ao ser socialmente reconhecida e circunscrita pela categoria mulher, o caráter presencial da minha pesquisa durante as reuniões dos grupos reflexivos foi vetado pela coordenação, que considerava que a presença de uma mulher em uma atividade apenas com homens poderia afetar de maneira indesejada os rumos da dinâmica e o processo de compartilhamento dos participantes. Assim, foi-me oferecida a possibilidade de trabalhar com gravações em áudio das reuniões, mantidas com a autorização dos participantes para fins de pesquisa. Em um momento posterior, após ter passado meses trabalhando apenas com fontes documentais, tive a oportunidade de interagir diretamente com os interlocutores da pesquisa, percebendo que o marcador de gênero era não apenas uma questão que eu poderia observar a partir das narrativas dos homens que circulavam na minha pesquisa, mas também e fortemente através da forma como a pesquisa e seus sujeitos me lembravam a todo momento do meu próprio gênero, de maneira descritiva, mas também e talvez principalmente normativa.

Neste artigo, busco esmiuçar tais questões, por um lado, tomando o trabalho de campo e a pesquisa em antropologia como um espaço aberto à experimentações e, por outro lado, a figura da pesquisadora como alguém passível de ser atravessada, como em um jogo de espelhos, por questões antes relegadas apenas àqueles descritos como “interlocutores”, “nativos”, “sujeitos da pesquisa” etc.

### Mulheres em campo e a ficção do pesquisador “neutro”

*Despite the twenty-odd years since the start of the second wave of feminist anthropology, and despite the fact that ‘gender’, as a consequence, has definitively been brought into much of anthropological understanding and analysis, anthropology has yet to come to terms with the fact that anthropologists are themselves gendered. (MORENO, 1995, p. 245, grifo meu).<sup>5</sup>*

<sup>4</sup> A utilização de aspas ao trabalhar com a categoria mulher objetiva demarcar seu caráter socialmente produzido.

<sup>5</sup> Em tradução livre: “Apesar dos vinte anos desde o início da segunda onda da antropologia feminista, e apesar do fato de que ‘gênero’, como consequência, foi definitivamente adotado em muito do entendimento e da análise antropológica, a antropologia ainda precisa enfrentar o fato de que antropólogos são eles mesmos generificados”.

O argumento que sustento no presente artigo se funda, em síntese, na ideia de que a pesquisadora não aborda e tece seu campo fora dele. Poderíamos pensar que a atividade da/o antropóloga/o difere por completo do olho humano externo ao campo de visão. Nesse sentido, defendo – e não o faço sozinha – que estamos completamente imersas entre objetos e sujeitos de reflexão, mesmo quando estes não pertencem às sociedades as quais nos pensamos como pertencentes. Grande parte do trabalho de antropólogas e antropólogos constitui exatamente em lidar com as problemáticas advindas dessa posição em campo. A proposta é, então, pensar em si mesma dentro do campo também como sujeito atravessado pelas marcações sociais que usualmente utilizamos para descrever nossas/os interlocutoras/es, negociando sentidos e capacidades de ação na interação com aquelas/es com os quais nos propomos a pesquisar. Gênero, entre outras formas de diferenciação social, nunca constitui algo acabado, isto é, está sempre aberto a processos de produção, sendo reafirmado, desestabilizado e negociado. Tal processo não é interrompido durante o fazer antropológico, durante a pesquisa de campo e enquanto escrevemos e debatemos nossos dados.

Nesse contexto, as experiências acumuladas durante a realização da minha pesquisa de mestrado com homens participantes de grupos reflexivos (Oliveira, 2016) permite algumas reflexões, principalmente no que concerne a dois aspectos que não raramente se manifestaram na descrição da investigação. Como indicado previamente, um primeiro aspecto diria respeito à constatação socialmente compartilhada de que sou mulher. Isto é, não me constituo e sou constituída como um sujeito neutro e invisível ao transitar e buscar produzir conhecimento. Como percebi, ocorre exatamente o contrário. A ficção do pesquisador neutro, sem marcas, é tão distante de mim que, diferente de outros antropólogos, nem ao menos pude empreender as comumente utilizadas “observações participantes” ou “participações observantes” durante a investigação. As reuniões dos grupos reflexivos que constituíam o recorte etnográfico da pesquisa eram espaços protegidos para o acolhimento e a problematização das questões de homens denunciados por crimes de violência doméstica e familiar contra mulheres. Sendo assim, a mera sugestão de que uma mulher entrasse no grupo suscitava imediatamente a recusa e a justificativa já mencionada de que minha presença poderia afetar os rumos da dinâmica e o processo de acolhida e abertura dos homens participantes.

No grupo, vim a perceber, os homens descobrem um espaço onde aprendem a verbalizar suas questões e onde encontram também de maneira frequente reverberações entre aqueles que podem considerar, em certo sentido, “pares”. Assim, por mais que os coordenadores da intervenção procurassem desesta-

bilizar certas noções arraigadas entre os homens, em última análise eles eram também *homens* e partilhavam de um solo comum, ao qual *naturalmente* eu não teria acesso<sup>6</sup>.

O segundo aspecto importante sobre a pesquisa guardava relação com a seguinte pergunta: que tipo de antropologia é possível produzir quando não temos acesso direto aos interlocutores? Certamente, não é a antropologia “ortodoxa” que povoa o imaginário de alguns. Na verdade, o fato é que provavelmente essa antropologia não existe. O trabalho antropológico é sempre produzido em contexto, de maneira fragmentária e parcial. Contudo, na época essa não era uma constatação que me ajudava a pensar as problemáticas de ordem prática na realização do estudo.

No início, frequentei semanalmente a ONG na qual os grupos reflexivos eram realizados, embora não participasse das reuniões. Posteriormente, passei a frequentar também as audiências de encaminhamento dos homens denunciados no Fórum Criminal da Barra Funda, em São Paulo (SP). Os coordenadores dos grupos reflexivos eram também pesquisadores da área de psicologia e, por esse motivo, mantinham as reuniões registradas em arquivos digitais de áudio, após solicitarem a permissão dos participantes, unicamente para fins de pesquisa e com a garantia de anonimato. Nesse contexto, foi acordado que o meu acesso aos homens se daria através dos registros em áudio e que a devolutiva à ONG seria construir um banco de dados com as informações socioeconômicas dos homens através da produção de planilhas com dados coletados em “questionários de triagem” aplicados descontinuamente desde 2011. Foi dessa forma que abandonei parcialmente a metáfora do “olhar etnográfico”, substituindo-a por um “ouvido etnográfico”, atento a uma profusão de vozes sem identificação na tentativa de compreender trechos de histórias e, sobretudo, modelos narrativos. Quando interagia brevemente com os homens, eu era então apresentada como “a pesquisadora que os ouve do lado de fora” e buscava nessas breves interações ligar narrativas e rostos, o que nem sempre apresentava algum sucesso.

Contudo o distanciamento espacial entre pesquisadora e os sujeitos com que buscava pesquisar não era fixo. Eu havia tido experiências de interlocução pontuais, mas carregadas de significado, em episódios como um “churrasco de fim de ano” realizado em 2013. Na ocasião, havia ficado entusiasmada com a ideia de ter contato direto de maneira prolongada com os interlocutores da

<sup>6</sup> A utilização do recurso itálico nas palavras *homens* e *naturalmente* visa demarcar a forma como essas não deixam de ser circunstâncias socialmente produzidas, tendo efeitos práticos muito visíveis, como demonstrado pela própria forma como a pesquisa foi realizada e pela forma como me relacionei em campo.

pesquisa. Porém não havia refletido tão detidamente sobre os efeitos que a minha presença poderia causar em meio ao grupo de homens que estaria presente naquela atividade de fim de ano. O peso do conceito de alteridade só ficou nítido para mim quando naquela tarde, tendo chegado antes dos homens, eu os via adentrando aos poucos o espaço da garagem do casarão onde o Coletivo funcionava. Eram oito homens que, falando alto e conversando animadamente, me cumprimentavam e se ocupavam do preparo da grelha e do arranjo daquilo que era necessário para a realização do churrasco. Eu, a única mulher presente boa parte do tempo, tão logo me vi desconfortavelmente tentando manter diálogos simples com os presentes e percebi que não havia calculado muito bem a *persona* que deveria encarnar naquele meio. Era dezembro em São Paulo e, por conseguinte, fazia calor, de modo que escolhi usar um vestido. Além disso, embora tenha ficado entusiasmada com o alcance em termos de uma experiência de sociabilidade que o churrasco poderia representar, eu não comia carne e tampouco bebia bebidas alcoólicas, o que, como é possível deduzir, saltou aos olhos dos presentes. Mulher, jovem, abstinência e vegetariana: nada poderia parecer mais extraterrestre para aqueles sujeitos tão entrosados e confortáveis com os laços que haviam criado ao longo das reuniões dos grupos reflexivos.

Naquele dia, o contraste entre pesquisadora e interlocutores foi marcado principalmente pelo gênero, que, junto a meus hábitos alimentares e a uma escolha não muito bem calculada de vestimenta, me situaram mais do que eu esperava no campo de um feminino que não somente remeteria a diferenças de comportamento e sexo/gênero, mas também e sobretudo me colocavam no lugar de um sujeito desejável. Percebi naquele momento que meu campo tanto me interrogava quanto atribuía a mim marcações de gênero e sexualidade, produzindo-me não apenas como mulher, mas como uma mulher disponível em trocas eróticas heterossexuais.

Do churrasco aos meses que se seguiram, após outras oportunidades de interação direta, passei também a refletir de maneira mais detida sobre a questão da experiência<sup>7</sup> da violência, não de e contra meus interlocutores nas suas relações anteriores à pesquisa, mas durante esta e na interação comigo mesma. Ali entendia violência como Rifiotis, segundo o qual a violência seria “uma objetivação, uma espécie de significante sempre aberto para receber significados, e não uma invariante, um objeto natural” (2006, p. 9). Nesse sentido, estaria eu, como meus interlocutores, deslizando pelo campo da experiência e da produção de significados. Na mesma medida, assumi a perspectiva de Moreno (1995) e transformei em objeto de análise as próprias experiências violentas

<sup>7</sup> No sentido defendido por Scott (1998).

que vivenciamos em campo, entendendo-as como de difícil digestão, muitas vezes implicando em sensações de desconforto e dor, mas também importantes de um ponto de vista analítico.

No seu texto, Moreno (1995) demonstra que, como antropólogas/os, somos também parte de uma ordem específica conforme a época e a sociedade em que vivemos no que tange ao gênero. Isto é, não flutuamos sobre os lugares sociais que as concepções de gênero impõem a homens e mulheres apenas pelo fato de ocuparmos um espaço (importante ou não) como produtoras/es em um campo de conhecimento. O que a autora chama de “*supposedly ‘gender-free’ world of academia*” simplesmente não existe, como ela mesma demonstra no seu texto. Contudo a ficção é criada e mantida para que a identidade das antropólogas em campo permaneça intocada.

Com cautela e atenta ao detalhe, a autora traz ao nível da análise as investidas eróticas e o perigo da violência sexual que afeta com certa frequência a experiência de mulheres na antropologia<sup>8</sup>. Tais temas não raramente habitam conversas de corredor ou a portas fechadas nas instituições de ensino e pesquisa e/ou anedotas (*off topic*) em eventos científicos, mas não costumam compor o material final publicado. De maneira similar, não são tratadas temáticas como assédio ou agressão sexual nos manuais de etnografia, tampouco são discutidas em cursos de formação de antropólogas/os (Willson, 1995). Se as subjetividades eróticas nas pesquisas de campo antropológicas constituem um tabu, a violência sexual se apresenta como um tema ainda mais espinhoso.

Segundo Moreno,

*For female anthropologists, one of the consequences of the fictiously ‘gender-free’ life we lead at university is that, if we bring up issues that are specific to us as women in the academic context, we run the risk of doing damage to our identities as anthropologists. This is, of course, because the archetypal anthropologist is a man. Part of the hidden agenda for female anthropologists is, therefore, to avoid drawing attention to ourselves as women when we establish our professional identities. After all, who wants to be a female anthropologist when it seems possible to be a ‘real’ anthropologist? As far as the danger of sexual violence is concerned, it may be part of a woman’s daily life, but it is not seen to be relevant to the professional part of ourselves – the ‘anthropologist’ part. ‘Anthropologists’ don’t get harassed or raped. Women do. (1995, p. 246)<sup>9</sup>*

<sup>8</sup> Bem como em outras áreas profissionais, dentro e fora da academia.

<sup>9</sup> Em tradução livre: “Para antropólogas mulheres, uma das consequências da fictícia vida ‘sem distinção de gênero’ que levamos na universidade é que, se levantamos questões específicas a

Nesse sentido, seria arbitrário ocultar a percepção de que me deslocava pelo campo sempre experimentando a sensação de que não era apenas uma pesquisadora: era mulher, e isso não passava despercebido pelos homens. Obviamente, não quer dizer que eu tenha sido assediada a todo momento, mas indica a forma como sentia meu lugar diferenciado em relação a pesquisadores do sexo/gênero masculino. Como pude constatar, no caso deles, as relações travadas em campo passavam por parceria, admiração e competitividade. Quanto a mim, além do receio e da confusão quanto ao que de fato representava minha presença e o tipo de relação passível de ser construída entre nós, existia também deliberado espaço para o “flerte”. Em outros termos, havia ali todo um campo aberto às investidas de homens na minha direção pelo simples fato de ser lida como mulher e, compulsoriamente, como “disponível”. Neste campo, meus colegas homens certamente não foram chamados para jantar ou vislumbraram comentários sobre como determinada calça “vestia bem” nos seus corpos. Similarmente, não experimentaram confusão ao terem seus números de telefone demandados por interlocutores que lhes enviariam mensagens de “boa noite” no fim do dia.

Há que se lançar luz a tais condições, não para simplesmente apontar a dificuldade ou especificidade no empreendimento de determinadas pesquisas, mas porque essas cenas informam sobre configurações sociais mais amplas. Um exemplo claro é o entendimento do corpo da mulher como algo “público”, isto é, alvo fácil da investida de homens desconhecidos e em situações de assimetria de poder. Nas mais variadas situações, a mulher é constantemente entendida como “disponível”, e, como algo esperado de determinada expressão de masculinidade, é necessário para alguns homens aproveitar a “oportunidade” onde quer que ela apareça.

De maneira exemplar, entrevistei um homem fora do ambiente da ONG, mas em local público e de amplo trânsito de pessoas. Posteriormente, vivenciei momentos de apreensão e certa irritação quando tive que lidar com o fato de que ele demandava maior atenção, entendendo que eu estava em dívida após a entrevista concedida. Ao meu sinal de recusa, ele solicitou ser retirado da

---

nós enquanto mulheres no contexto acadêmico, corremos o risco de danificar nossas identidades como antropólogas. Isso ocorre, certamente, porque o antropólogo arquetípico é um homem. Parte da agenda oculta da antropóloga é, portanto, evitar chamar atenção para nós mesmas enquanto mulheres quando estabelecemos nossas identidades profissionais. Afinal, quem deseja ser uma antropóloga mulher quando se pode ser um antropólogo ‘de verdade’? No que diz respeito ao perigo da violência sexual, pode ser parte do cotidiano da mulher, mas não é visto como relevante para a parte profissional em nós – a parte ‘antropóloga’. Antropólogos não são assediados ou estuprados, mulheres são”.

pesquisa. Narrando o episódio aos coordenadores por estar preocupada com os efeitos do incidente, percebi-me sendo “socorrida” por outros homens que “conversariam” com o entrevistado em questão. O meu “não” não pareceria bastar, tendo menor valor na economia das relações ali travadas. Um dos coordenadores ainda observou que saindo de um “ambiente controlado” como o da ONG era esperado que algo acontecesse. Na minha cabeça, a frase de um dos participantes dos grupos reflexivos em anos anteriores ressoava. “Homem é homem”, ele dizia, como se isso explicasse atos e comportamentos entendidos por muitos como bastante óbvios, “naturais”. Por conseguinte, “mulheres seriam mulheres” e fora de “ambientes controlados” estariam fadadas a certas situações, muitas vezes permeadas por ingredientes como o assédio, o constrangimento e a violência.

Todavia seria um equívoco encarar o campo de pesquisa mencionado como ambiente privilegiado nesta matéria. Os desafios que derivam direta ou indiretamente do conjunto de sentidos fixados em torno do “corpo feminino” se manifestam em diferentes campos e na experiência de diferentes pesquisadoras, definindo de maneira bastante nítida os limites e os lugares pelos quais devemos circular<sup>10</sup>. Nesse sentido, não é por acaso que muitas teses produzidas por mulheres apontem a centralidade da cozinha enquanto ambiente de efervescente troca e manutenção de relações, por meio da qual informações são propagadas. Trata-se de limites espaciais e simbólicos fixados em diferentes contextos, demarcando uma separação clara entre homens e mulheres. Minha experiência não seria, nesse sentido, diferente.

Porém é importante lembrar que existem também interdições para a entrada de homens em grupos de apoio, reflexão e acolhimento de mulheres em situação de violência, entre outros espaços de troca unicamente de mulheres. Assim, algumas das condições de pesquisa que aponto aqui, além dos efeitos de gênero que menciono, podem ser percebidos também no trabalho de outras/os pesquisadoras/es, moldando por completo como coletamos e produzimos nossos dados de pesquisa<sup>11</sup>.

No caso específico do grupo reflexivo que analisei, a visita de uma psicóloga da Vara Central de Violência Doméstica era utilizada como exemplo para demonstrar como a participação de mulheres poderia ser “desastrosa”. Acesando o registro de áudio da reunião, era possível visualizar como a figura da

<sup>10</sup> Ver Golde (1986) e Almeida (2002).

<sup>11</sup> Nesse sentido, seria interessante pensar também como outras marcações de diferença incidem sobre campos distintos.

mesma carregava não apenas o peso de pertencer à categoria geral (e genérica) “mulher”, mas também de representar o Estado que havia classificado aqueles homens como agressores. O áudio emana tensões perceptíveis mesmo entre os mais desavisados. Não é possível ver, mas ouvir os diálogos torna evidente o conflito subjacente entre os homens e a mulher, tendo como figuras apaziguadoras apenas os coordenadores do grupo. Enquanto os homens elaboram suas versões sobre os acontecimentos e constroem uma crítica à Lei Maria da Penha baseada na percepção de que muitos deles são prejudicados indevidamente e de que não existe uma legislação similar para os homens que são agredidos, a psicóloga personifica a lei e argumenta no sentido de desarmar o discurso deles, defendendo a legitimidade da aplicação das medidas e deixando a maioria dos participantes claramente “na defensiva”, quando não, mais do que isso, prontos para um enfrentamento verbal. A impressão é de que a escuta entre ambos se extingue gradualmente à medida que a reunião é dominada por posicionamentos claramente distintos e que não acabam por convergir em diálogo.

Nesse contexto, de maneira distinta da presença da psicóloga da Vara Central, mas ainda associada a um Outro nem sempre bem-vindo, tomei ciência da minha condição não como um antropólogo neutro, mas como uma mulher antropóloga negociando a todo momento seu lugar em campo.

### Sobre a escuta etnográfica

Embora a antropologia já discuta há algum tempo a utilização de outros instrumentos e formas de realização do trabalho de campo que não a habitual “observação participante”, entre outras modalidades presenciais, constitui ainda um desafio empreender estudos que não sigam o *script* da pesquisa antropológica mais amplamente difundida. Olhar, ouvir e escrever (Cardoso de Oliveira, 1996) nem sempre estão presentes em toda a pesquisa empírica de cunho antropológico. Alguns de nós, como aponta Carrara, frequentemente nos encontramos diante da “palavra reificada, do registro histórico, mergulhando em um mar de textos, leis, processos, ofícios, moções e pareceres” (1998, p. 26). Não raramente tais documentos são de acesso limitado ou estão registrados em caligrafias pouco compreensíveis e arduamente traduzidas por antropólogas/os comprometidos em decifrar as informações registradas (e filtradas) por terceiros. Outras/os têm a oportunidade de verem seus interlocutores apenas de relance, em situações de interação reduzida. No fim, acredito que poucos, tais como eu, somam a esses fragmentos “arquivos sonoros” com vozes não identificadas, algumas vezes já distantes no tempo.

Durante a pesquisa, trabalhei sobretudo não com indivíduos “de carne e osso”, mas com parcelas de narrativas sobre os mesmos presentes em questionários de triagem e gravações de reuniões dos grupos reflexivos que me permitiam um acesso pouco controlado a histórias variadas, a partir das quais eu buscava ver recorrências em termos de conteúdos narrativos. Assim, o intuito não era estabilizar as identidades de determinados sujeitos, visto que isso seria impossível. Ao contrário, o que se mostrou produtivo foi observar a partir das fontes mencionadas a produção de narrativas sobre violência e conjugalidade, bem como sobre determinadas noções de masculinidade e feminilidade, sobre as quais eu provavelmente não teria acesso de outra forma.

Nesse contexto, não houve a possibilidade de uma “totalidade empírica”, mesmo que imaginária. As “aldeias-arquivos” (Carrara, 1998, p. 53) com as quais trabalhei e que são produzidas concomitantemente à realização da pesquisa são construídas a partir de fragmentos e destoam significativamente do ideal “malinowskiano” com o qual somos introduzidos à antropologia. Nesse sentido, o desafio maior da pesquisa, se valendo de um ouvido etnográfico distanciado no tempo e no espaço, residiu em interrogar fontes que não respondem e não reagem a menor “provocação” de maneira imediata. Minha própria “aldeia-arquivo” se apresentava muitas vezes na qualidade de “arquivo sonoro”, o qual não permite que o olhar decifre gestos e linguagens corporais e tampouco supõe a possibilidade de que eu inquiria diretamente os autores das enunciações.

Assim, aproximei-me das pesquisas documentais, nas quais:

Mais radicalmente que nas pesquisas antropológicas tradicionais, os “informantes” são refratários às nossas preocupações, e o que falam ou falaram (e que continuam a repetir monotonamente) se dirigiu a outros ouvidos, respostas a questões e incitações que dificilmente são as que gostaríamos de provocar. Concretamente, isso faz com que tenhamos muitas vezes que percorrer páginas e páginas perseguindo uma simples situação ou uma única pista. Pode-se mesmo ficar anos para flagrar um desavisado “informante” disposto a falar do assunto que nos interessa. (Carrara, 1998, p. 54)

É claro que questões como essas, incluso o carácter fragmentar e o desencontro entre perspectivas de pesquisadoras/es e interlocutoras/es, podem e devem aparecer com certa frequência também em pesquisas cujas metodologias se aproximam mais daquilo que associamos com o trabalho de campo antropológico de carácter mais “tradicional”. Porém o que eu gostaria de salientar é a forma como o campo lê e produz significados sobre a identidade de pesquisadoras/es, a partir daí prescrevendo a maneira como o estudo poderá ser realizado. Isto

é, no meu caso, o acesso que tive aos homens participantes dos grupos reflexivos e o recurso utilizado para a coleta de dados, a partir de questionários de triagem e gravações das reuniões, foram determinados de maneira direta pelos sentidos colados ao meu corpo e ao meu lugar no mundo. Assim, foi possível notar de maneira exemplar a forma como nossas pesquisas são realizadas em relações produtoras de sentido e a partir de negociações contínuas.

### Considerações finais

Neste artigo, explorei aspectos teóricos e metodológicos relacionados ao lugar social ocupado por pesquisadoras/es a partir das minhas próprias experiências de investigação. Nesse contexto, demonstrei como efeitos de gênero se tornaram pronunciados nas minhas vivências de pesquisa, determinado o formato do campo e a forma como a coleta de dados foi realizada. O objetivo foi lançar luz à estreita relação entre as problemáticas de ordem teórica que movimentam nossos estudos e nossa própria existência na condição de sujeitos em um mundo abundante em significados socialmente produzidos.

Aqui o elemento da intersubjetividade ocupou espaço central ao longo de toda a realização da pesquisa, da coleta dos dados à sua posterior análise, tendo como efeito lançar por terra toda e qualquer possibilidade de neutralidade do sujeito do conhecimento. Não apenas como antropóloga contaminei o campo com minhas inquietações, mas fui por ele contaminada com os sentidos atribuídos ao meu corpo e identidade. O produto final em que se transformou a pesquisa foi, dessa forma, constituído pela ação de uma diversidade de agentes e agendas, informados cada qual por uma multiplicidade de referenciais. Se na minha pesquisa aquilo que chamei de efeitos de gênero acabou por se apresentar de maneira mais enfática, é preciso não perder de vista o fato de que não raramente outros marcadores, tais como classe, raça, regionalidade e sexualidade, se fazem presentes também através dos corpos de pesquisadoras/es em suas interações com o campo. Isso se dá nunca de forma pura e solitária, à medida que entendemos essas marcações não de maneira isolada, mas produzindo sentido apenas em conjunto e na interação com outros sujeitos também marcados. Ocorre que em determinados contextos alguns elementos são mais visíveis que outros, mas nunca podem ser vistos como entidades completamente estabilizadas e isoladas de outras relações.

Os movimentos epistemológicos descritos aqui dialogam com uma produção que tensiona a figura do sujeito do conhecimento, demonstrando como estamos também atravessados pelas questões que buscamos conhecer. Na mesma

medida, mantém relação e espelha processos sociais e políticos mais amplos com os quais não raramente como antropólogas/os e sujeitos nos misturamos. Nesse sentido, a antropologia que pretendo praticar é informada por uma vasta produção da teoria feminista e pelas críticas pós-coloniais e pós-modernas, vivendo um terceiro momento de autorreflexividade informado também pelas chamadas políticas pós-identitárias. Nesse contexto, observar a problemática das masculinidades e visibilizar a minha própria relação com os sujeitos de pesquisa não ocorre de maneira deslocada de discussões presentes no trabalho de colegas e antropólogas/os produzindo sobre temas correlatos pelo menos desde a década de 1990.

Em linhas gerais, neste artigo advogo por um conhecimento que não se faz a partir de um lugar protegido no qual pesquisadoras/es se posicionam e permanecem intactos na relação com os meios pesquisados. Se a antropologia se faz muito em função das relações que tenta compreender, ela também apreende através das relações que trava com o mundo. Assim sendo, a forma como a escrita é informada por nossos projetos, que são muitas vezes tão teóricos quanto políticos, tem estreita ligação com o tipo de relação que construímos com nossos sujeitos e ambientes de pesquisa.

Sabemos que a antropologia pode adquirir diversos sentidos conforme os projetos do sujeito do conhecimento que a toma para si. Assim, pode ser tão polissêmica quanto a noção de cultura tão incansavelmente discutida pela própria disciplina. Nesse contexto, os significados que assume ao longo do tempo e em diferentes lugares estão também em disputa. De onde me localizo, penso a antropologia principalmente como a lente que me permite olhar o mundo na busca por uma compreensão nunca total e tampouco desinteressada. De fato, como se estivesse caminhando no sentido contrário a uma ciência positivista e isenta, parece-me sempre uma maneira de não apenas *estar* no mundo, mas também de tentar de alguma forma *transformar* e se *afetar* por ele.

## Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Heloisa Buarque de. 2002. "Mulher em campo: reflexões sobre a experiência etnográfica". In: ALMEIDA, Heloisa Buarque de; COSTA, Rosely Gomes; RAMIREZ, Martha; SOUZA, Erica (coord.). *Gênero em Matizes*. Bragança Paulista: Edusp.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 2000. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Unesp.
- CARRARA, Sérgio. 1998. *Crime e loucura: o aparecimento do manicômio judiciário na passagem do século*. Rio de Janeiro: Eduerj; São Paulo: Edusp.
- GOLDE, Peggy (ed.). 1986. *Women in the Field*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press.

- HARAWAY, Donna. 1995. "Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial". *Cadernos Pagu* (5), Campinas-sp, Núcleo de Estudos de Gênero – Pagu/Unicamp, pp.7-41.
- MORENO, Eva. 1995. "Rape in the Field: Reflections from a Survivor". In: KULICK, Don.; WILLSON, Margaret (orgs). *Taboo: Sex, Identity, and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*. Londres: Routledge.
- OLIVEIRA, Isabela V. 2016. "*Homem é homem*": narrativas sobre gênero e violência em um grupo reflexivo com homens denunciados por crimes da Lei Maria da Penha. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- ORTNER, Sherry B. 2011. "Teoria na antropologia desde os anos 60". *Mana*, v. 17, n. 2, pp. 419-466.
- SCOTT, Joan W. 1998. "A invisibilidade da experiência". *Projeto História*, n. 16, pp. 297-325.
- STRATHERN, Marilyn. 2013. *Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia*. São Paulo: Terceiro Nome.
- WILLSON, Margaret. 1995. "Afterword. Perspective and Difference: Sexualization, the Field, and the Ethnographer". In: KULICK, Don.; WILLSON, Margaret (orgs.). *Taboo: Sex, Identity, and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*. Londres: Routledge.

# Mídia, produção de conhecimento e políticas de enfrentamento: a construção da realidade por excelência da exploração sexual de crianças e adolescentes no Brasil

LAUREN ZEYTOUNLIAN

## Construindo uma *realidade*: apresentando o debate

Há algo que chama a atenção na produção bibliográfica das mais diversas áreas, ao se tratar do tema da exploração sexual de crianças e adolescentes: o uso recorrente da palavra real e seus derivados, sobretudo, *realidade*. Essa palavra – *realidade* – é muito discutida nos estudos cinematográficos, principalmente no clássico debate entre ficção e *realidade*, entre cinema documental e cinema ficcional. Desse modo, *realidade* talvez seja a palavra com a qual mais me deparei nas leituras que fundamentam, confrontam e estimulam a minha pesquisa<sup>1</sup>. Na última categoria, certamente, se encontram autoras e autores que problematizam o uso dessa palavra e acreditam que a palavra *realidade* deveria ser sempre usada com aspas, se isso não fosse estilisticamente deselegante (Berger & Luckmann, 2009, p. 12)<sup>2</sup>, ou que se sentem à vontade

<sup>1</sup> Prefiro, neste momento, não citar nominalmente essas referências, pois elas serão apresentadas, contextualmente, ao longo do texto. O texto que segue é parte da minha dissertação de mestrado (Zeytounlian, 2015). Não posso apresentá-la sem agradecer a minha orientadora profa. dra. Tatiana Savoia Landini por sua leitura atenta e sempre generosa. Uma versão primeira deste debate foi apresentada no Enumas 2014. Agradeço imensamente aos comentários e contribuições, que foram fundamentais para que eu chegasse no texto que agora apresento.

<sup>2</sup> Concordo com Berger & Luckmann (2009) que seria estilisticamente deselegante utilizar aspas sempre que se fala de *realidade*. No entanto e mesmo assim, opto em deixá-la em itálico, para

para falar que, para se fazer um filme, é necessário escolher entre “tal ou qual *realidade*” (Bazin, 1975, p. 75)

O entendimento de que o que chamamos de *realidade* é uma construção (Berger & Luckmann, 2009) indica algo que será fundamental na breve análise sobre as imagens, discursos e usos do filme *Anjos do Sol* (direção de Rudi Lagemann, Brasil, 2006) que apresento: o esforço sempre presente é o de desnaturalizar a história, de historicizar o que é tido como natural, óbvio, essencial (Bourdieu, 2002). Afasta-se, portanto, de uma “verdadeira *realidade*” essencializada e de buscar entender a construção das *realidades* tidas como verdadeiras.

Para Paulo Menezes (2000), a pergunta que fundamenta uma diversidade de estudos cinematográficos, inclusive a análise fílmica, é compreender “quais relações o filme estudado guarda e expressa em relação ao real que o fez surgir” (p. 336). Essa é a minha questão também. Contudo a *realidade* da qual falo – a da exploração sexual de crianças e adolescentes – é também ela mesma pouco conhecida. Pesquisas empíricas sobre esse tema nos mostram algumas facetas dessa *realidade*. Contudo, na tentativa de construir uma *realidade* sobre o ainda pouco conhecido, o discurso ideológico das ONGs e organismos internacionais é ainda mais forte. Nesse sentido, recoloco a questão de Menezes em outros termos, mais adequados ao meu objeto de reflexão: o que esses filmes produzem de *realidade*? Concordo com Heloisa Buarque de Almeida (2007) quando ela afirma a importância da mídia na construção de sentidos símbolos – sobretudo em termos sentidos perpassados por gênero – que acabam por se transformar em construções hegemônicas. Nesse sentido afirmo que alguns filmes duram muito mais do que seus minutos de duração: eles saem das salas de cinema, chegam aos jornais, são citados em debates, se tornam referências para a criação de políticas públicas, viram *imagens de realidade*.

Esse discurso, que acaba por produzir o que Heloisa Buarque de Almeida chama de construções hegemônicas, se aproxima em grande medida do que no texto em questão apresentarei como *realidade por excelência*. Para discutir tal questão no âmbito da “exploração sexual de crianças e adolescentes” – ou sobre a construção de sujeitos e experiências apreendidos por essa noção –, apresento de forma breve a extensa a investigação que realizei no âmbito da minha pesquisa de mestrado (Zeytounlian, 2015). Nela, investiguei a percepção de que o filme *Anjos do Sol* expressava a *realidade* da exploração sexual de crianças e adolescentes. Esse discurso de realidade foi o que encontrei ao

---

reiterar, a cada aparição sua ao longo do texto que faço referência a uma construção social cuja problematização é um dos objetivos do mesmo.

estudar sua recepção por quatro jornais brasileiros impressos, artigos científicos que o citavam, visibilidade e materiais produzidos no âmbito das políticas públicas de “enfrentamento da exploração sexual de crianças e adolescentes”. Investigar essa *impressão de realidade* me fez percorrer vários caminhos metodológicos, que perpassaram a análise fílmica, a pesquisa em jornais e fontes online e até entrevistas com o roteirista e diretor do filme, a historiadora creditada pela pesquisa que fundamentou o roteiro e uma formuladora de políticas públicas sobre o tema tratado, ainda no momento em que o filme teve especial visibilidade.

Tendo a discordar da historiadora responsável pela pesquisa que deu origem ao roteiro do filme, quando ela afirmou a mim que *Anjos do Sol* se trata de um “filme de linguagem realista”. Não há realismo fílmico, nem algo que o aproxime de um documentário, como alguns afirmam. *Anjos do Sol* é protagonizado por atores consagrados pelo cinema e pela televisão (Antônio Calloni, Chico Díaz, Otávio Augusto, Vera Holtz, Darlene Glória); a estrutura do filme é esquemática, de modo a repetir o mesmo padrão fotográfico (câmera se movimentando atrás do ombro de Maria, sua nuca em primeiro plano, e no centro da tela cada um dos antagonistas; acontece da mesma forma para os quatro antagonistas nas suas primeiras aparições); a trilha sonora original é intensa e corrobora a emoção mobilizada pela cena, entre outros elementos já citados. No entanto Adriana Cursino não é a única que vê realismo no filme. E como cientista social não me interessa simplesmente negar o realismo tão afirmado, mas, sim, ao constatar onde não está a *impressão de realidade* – nas imagens, nos seus aspectos formais –, pesquisar a sua origem.

O texto de Cerqueira-Santos, Morais & Koller (2008), publicado dois anos após a estreia do filme, faz uma breve citação a ele, apresentando-o no contexto de visibilidade e enfrentamento à exploração sexual de crianças e adolescentes:

O movimento de enfrentamento da exploração sexual de crianças e adolescentes (ESCA), embora ainda tenha que avançar, é um processo que está em curso e que pode ser comprovado a partir do aumento de organizações não governamentais (ONGs) relacionadas ao tema, das campanhas da mídia, da criação do disque-denúncia (Disque 100), do desenvolvimento de pesquisas e elaboração de documentos, da produção de livros e artigos sobre o tema. **Mas, recentemente, no Brasil, cita-se o lançamento do filme *Anjos do Sol* (Lagermann, 2006), o qual denuncia a grave situação de exploração a que estão sujeitas crianças e adolescentes do interior nordestino, submetidas à violência dos chamados “cafetões” e dos clientes do comércio sexual”.** (Cerqueira-Santos, Morais & Koller, 2008, p. 447) [grifo meu]

O texto em questão aproxima o filme do movimento de visibilidade, denúncia e enfrentamento à exploração sexual e, ao tomá-lo como filme-denúncia, o aproxima da experiência, afastando-o, portanto, do seu caráter ficcional.

O texto de Correia Silva & Santos Leli, publicado oito anos após a estreia do filme, e, portanto, contemporâneo a este texto, é um artigo intitulado *Casa Vermelha: a antítese entre a pureza da infância e a exploração sexual em Anjos do Sol* que tem a seguinte proposta:

O estudo se dá através do método hipotético-dedutivo ao analisar as **chocantes cenas, que mostram a realidade** até então desconhecida da maioria dos brasileiros e o desconhecimento pela sociedade brasileira das razões que envolvem o tráfico de menores para fins da exploração sexual e a sua punição. (2014, p. 2) [grifo meu].

Passível de muitas críticas de caráter metodológico, o texto, publicado pela revista *Derecho y Cambio Social*, é impressionante por colocar com todas as palavras que *Anjos do Sol* possui “cenas chocantes, que mostram a realidade”.<sup>3</sup>

A pergunta latente é: se é uma *realidade* tão desconhecida pela sociedade brasileira, como o filme a acessaria? E com qual conhecimento as autoras, também cidadãs brasileiras, poderiam conhecê-la tão bem para atribuir esse caráter de *retrato* ao filme? A impressão delas de que *Anjos do Sol* é um filme tão real, de que as relações e personagens apresentadas possuem esse vínculo tão estreito com a experiência de jovens mulheres em situação de exploração sexual no Brasil, me confrontam com a impressão de que eu, que nunca conheci uma menina que viveu algo parecido com as experiências da personagem Maria, também não ache que o roteiro do filme seja algo novo, desconhecido. O fato das autoras não citarem nenhuma dessas meninas nem alguma pesquisa de caráter empírico sobre o tema – indicando, portanto, que no âmbito do texto também não conhecem alguém que tenha sido vendida pelos pais, traficada, leiloada e escravizadas sexualmente em um garimpo – me faz pensar que talvez essa não seja uma *realidade* tão desconhecida da sociedade brasileira. A *impressão de realidade*, nesse contexto, seria expressão de uma familiaridade com as personagens e as relações apresentadas pelo filme. Como dito, alguns filmes guardam uma relação com a construção de experiências e de sujeitos – essa relação, no caso do filme *Anjos do Sol*, se dá, sobretudo, ao aproximá-lo da *realidade* que é anterior e que ultrapassa sua duração de 90 minutos. Eles se encontram, como buscarei mostrar no

<sup>3</sup> Mais adiante elas utilizam o verbo *retratar* para falar sobre o trabalho do diretor: “Lagemann busca retratar uma *realidade* que ocorre em todo o Brasil, evidenciando que o mundo cinematográfico inspirado por *Anjos do Sol* de “sol a sol” em distintas partes do Brasil” (2014, pp. 8-9).

argumento deste texto, com sensibilidades e concepções morais e sociais acerca de sujeitos e relações.

### ***Anjos do Sol: um filme sobre a realidade da exploração sexual***

*Anjos do Sol* é um desses filmes. O filme começa com Seu Tadeu chegando ao vilarejo muito simples onde vivem Maria, sua mãe, seu pai e suas irmãs e irmãos. Ele a compra por algumas notas de R\$ 10 e fica indicado na cena que seus pais acreditam que Seu Tadeu a levará para outro lugar, onde ela possa trabalhar para alguém e ter uma vida melhor. Ela então é levada em um caminhão com outras meninas para alguma região do Centro-Oeste brasileiro. É vendida em um leilão de virgens, estuprada por um fazendeiro que a compra e, então, vendida por ele a um bordel localizado na Amazônia. Nesse lugar Maria é estuprada por diversos homens, assim como as outras meninas, todas adolescentes, que vivem lá. Saraiva, o dono da Casa Vermelha, prende as meninas e, inclusive, mata cruelmente uma delas – Inês, a única mais próxima de Maria – quando ela tenta fugir. Mas mesmo assim Maria consegue escapar e, de carona em carona, chega ao Rio de Janeiro. Mais uma vez cai nas mãos de uma aliciadora que explora meninas em Copacabana. Essa mulher faz um documento falso para Maria, para que ela pareça ter mais de 18 anos, lhe dando o nome de Isabela. O filme termina com Maria fugindo dessa mulher e indo para a estrada mais uma vez, pegando carona com um caminhoneiro ao qual se apresenta como Isabela.

Esse não é um filme sobre Maria ou sobre as outras meninas em situação de prostituição, também não é um filme sobre os homens que pagam para ter relações sexuais com elas pois ou não vemos os seus rostos, ou não ouvimos as suas vozes: é como se elas e eles não existissem em completude no filme. Propondo-me a montar uma sinopse de *Anjos do Sol*, ou seja, uma definição em poucas palavras sobre do que ele trata, diria que é um filme sobre como o meio – seja o Brasil do sertão, o Brasil da floresta, o Brasil da cidade, o Brasil da estrada – coloca uma menina de 12 anos em diversas situações de violência. Não é por menos que as únicas personagens que existem em imagem e voz e expressam seus desejos e ambições são os cruéis aliciadores Seu Tadeu, Nazaré, Saraiva e Vera; são esses personagens, inclusive, que são interpretados por atrizes e atores consagrados pelo cinema e pela televisão: Chico Diaz, Vera Holtz, Antônio Calloni, Otávio Augusto e Darlene Glória, respectivamente. O Brasil é uma rede de crueldade. Não existe um adulto que se aproxime de

Maria que não queira explorá-la. Mas a crueldade por si não parece cruel o suficiente para Rudi Lagemann: Seu Tadeu, Nazaré, Saraiva e Vera, todos eles, em algum momento, dizem que cuidarão da menina, alteram os tons de voz, indo da delicadeza à austeridade com uma imensa facilidade.

Em suma, *Anjos do Sol*, chamado pelo diretor Rudi Lagemann – em entrevista concedida a mim – de documentário-aventura, corresponde ao que é comumente concebido como um padrão de filme ficcional comercial: possui aproximadamente 90 minutos de duração, narrativa de fácil compreensão, expressa por uma montagem linear – os planos são dispostos em ordem lógica e cronológica –, atores e atrizes consagrados, plano/contraplano. O filme, inclusive, não foi filmado no lugar onde se desenrola a narrativa, tendo uma equipe prestigiada que construiu os cenários, os figurinos, os cabelos. Mas o próprio diretor me afirmou em entrevista, com muito orgulho, que muitas pessoas falam do filme como se ele tivesse como locação a Amazônia, quando, na verdade, o garimpo foi montado na colônia psiquiátrica no Estado do Rio de Janeiro.

Tal percepção de um vínculo documental do filme com a experiência da “exploração sexual de crianças e adolescentes” – vendidas, traficadas, leiloadas, escravizadas, utilizadas para a produção de pornografia para ser difundida pela internet, como tudo vivido pela personagem Maria –, assim como os seus aliciadores, acaba por tornar o filme uma referência para a rede de enfrentamento à violência, de tal modo que o diretor firmou uma parceria com a Secretaria Especial de Direitos Humanos, o que possibilitou que o filme fosse distribuído juntamente a uma cartilha para ser utilizada na formação da rede de enfrentamento a exploração sexual de crianças e adolescentes (Partners of America, sem ano).

### Investigando a *impressão de realidade* ou uma *realidade por excelência*

Não foi difícil encontrar informações, pois muitas das matérias sobre o filme encontradas nos jornais, principalmente em 2006, em virtude do prêmio recebido no Festival de Gramado, fazem referência à pesquisa realizada para o roteiro. Cito duas, publicadas no mesmo dia pelos dois principais jornais paulistas em número de tiragens, a *Folha de S.Paulo* e o *Estado de São Paulo*: “O roteiro se inspira livremente em notícias de jornal sobre o problema da prostituição infantil” (Calil, *Folha de S.Paulo*, 18/08/06, Guia da Folha, p. 16), “Foguinho [Rudi Lagemann] baseou-se em pesquisas e depoimentos que levantou ao longo dos anos, trabalhando com grupos de apoio a jovens prostitutas”

(Merten, *Estado de São Paulo*, 18/08/06, Caderno 2:D5). Qualquer um que tome para si a pesquisa como vocação, percebe o hiato que existe entre um roteiro que “se inspira livremente em notícias de jornal” e um filme que é feito a partir de histórias de vidas de “jovens prostituídas”. Porém, a despeito das informações cruzadas, é sempre referenciada a pesquisa realizada para a produção do roteiro. Também no material que foi produzido e distribuído na estreia do filme – um livreto que contém informações sobre o filme e a equipe<sup>4</sup> – já na primeira página, abaixo do título Apresentação, lê-se:

“*Anjos do Sol*, escrito e dirigido por Rudi Lagemann e produzido pela CaradeCão Filmes, é um longa-metragem de ficção, resultado de uma pesquisa de nove anos sobre prostituição infantil no Brasil, com roteiro inspirado em reportagens sobre o tema. (livreto *Anjos do Sol*)

Percebe-se a importância atribuída à pesquisa realizada durante nove anos pelo próprio idealizador, roteirista e diretor Rudi Lagemann. O filme, portanto, é “resultado de uma pesquisa de nove anos sobre prostituição infantil no Brasil, com roteiro inspirado em reportagens sobre o tema” (livreto *Anjos do Sol*). Se no primeiro momento a importância das notícias de jornal se apresentava como hipótese, ela foi comprovada na entrevista que fiz com Rudi Lagemann. Ele levou para o nosso encontro, na ocasião da entrevista, sem que eu houvesse pedido, grandes encadernações: eram fotocópias de notícias de jornal e de revistas grifadas e com anotações, inclusive algumas como o nome de personagens anotados ao lado do texto. Ele comentou esse material, mostrando como foi diretamente inspirado por essas reportagens.

Tal proximidade do filme com notícias de jornais não é nenhuma grande constatação para quem o assiste e conhece o livro-reportagem publicado em 1992 pelo jornalista Gilberto Dimenstein (1997). Tal publicação teve um impacto muito grande para que a exploração sexual de crianças e adolescentes adquirisse visibilidade na sociedade brasileira e, em decorrência, também para que esse tema adentrasse a agenda social e política do país<sup>5</sup>.

O roteiro do filme é uma adaptação do livro *Meninas da noite: a prostituição de meninas-escravas no Brasil*, livro-reportagem de Gilberto Dimenstein (1997).

<sup>4</sup> Esse material, que foi distribuído na estreia do filme em 2006, me foi gentilmente cedido pelo diretor Rudi Lagemann, na ocasião da entrevista.

<sup>5</sup> Quando afirmo que o livro *Meninas da noite: a prostituição de meninas-escravas no Brasil* integra a literatura considerada fundamental sobre exploração sexual de crianças e adolescentes no Brasil, o digo no sentido que ele é amplamente citado, sendo, segundo um levantamento feito por Andrade (2004), a obra mais citada, inclusive em textos científicos, quando se fala de exploração sexual de crianças e adolescentes no Brasil.

Muitas cenas descritas por Dimenstein, tal como a das meninas que vivem em bordéis nos garimpos e até algumas minúcias do filme, como o gosto por brincar de teatro de sombras, são compartilhadas pelas meninas de Lagemann. Os exemplos são inúmeros e não apenas textuais. O livro de Dimenstein traz fotos das meninas que o jornalista conheceu – um dos diversos elementos pelos quais o livro foi criticado, uma vez que acaba por estigmatizá-las – e, em uma das fotos vemos o retrato feito pela fotógrafa Paula Simas de uma menina pequena, morena, de cabelos curtos e olhos pretos e intensos chamada Maria Sanchez, muitíssimo parecida com Maria, personagem de Rudi Lagemann. A semelhança, a meu ver, é inquestionável<sup>6</sup>.

Interessante notar que o desembargador Siro Darlan, em um texto publicado no *Jornal do Brasil*, relaciona o filme *Anjos do Sol* à CPI da Prostituição Infantil, afirmando que: “*Anjos do Sol* traduziu as denúncias recolhidas na CPI da Prostituição Infantil através de narrativas de sofrimento a que são submetidas meninas escravizadas por verdadeiros monstros” (Darlan, *Jornal do Brasil*, 29/08/06, Caderno B:B3). Vale a pena notar que *monstros* é a primeira palavra que remete à fantasia, imaginação, ficção que vemos relacionada ao filme, no entanto o Sr. Desembargador não a utiliza para falar do filme, mas, sim, de pessoas que foram denunciadas na CPI, ou seja, afirmando que para ele *monstros* existem (para além da fantasia).

*Anjos do Sol* foi reconhecido não apenas pelo seu caráter de denúncia, mas também pelo seu potencial didático, uma vez que foi escolhido para ser distribuído em 11 municípios brasileiros, em quatro regiões do país, juntamente com uma cartilha decorrente de um acordo de cooperação técnica firmado entre a Partners of America, a Secretaria Especial de Direitos Humanos da Presidência da República e a empresa CaradeCão Produções Ltda, produtora do filme; portanto, de uma cooperação transnacional, entre uma produtora de filmes privada, um órgão estatal e uma ONG internacional.

As palavras utilizadas pelo desembargador – “*Anjos do Sol* traduziu as denúncias” – podem, certamente, ser lidas no sentido de que o filme deu imagens àquela que, mais de uma década antes da feitura do longa, já vinha sendo construída como a *realidade por excelência* da exploração sexual de crianças e adolescentes. O realismo que muitos veem no filme não se origina nas ima-

<sup>6</sup> Poderia colocar a foto em questão, para que aquela/e que me lê concordasse ou discordasse de mim. No entanto, assim como Andrade (2004), sou muito crítica a Dimenstein e entendo a publicação daquelas fotos como um ato de extrema violência e estigmatização. Desde modo, vocês não as encontrarão neste texto, deixando a critério da leitora ou do leitor consultar ou não o livro de Dimenstein.

gens, mas em como essas imagens e situações condizem com o imaginário da violência em questão, expressa em uma relação intrincada entre mídia, produção de conhecimento e políticas de enfrentamento.

Dimenstein, para Lagemann, mostrava a *realidade*. Resolveu então filmar aquilo que leu no livro de Dimenstein, que a meu ver ainda inspira o que lemos semana passada no jornal ou assistimos na televisão<sup>7</sup>. São casos de extrema violência, que possuem uma excentricidade, exatamente por serem tão distantes da experiência cotidiana das leitoras e dos leitores dos jornais paulistanos. As meninas são inquestionavelmente vítimas, cuja vida é picotada e contada por outrem. Maria não deseja, não se apega, não se revolta, não questiona. Ela é um *anjo*, inocente, uma criança idealizada. A causa da exploração sexual é a pobreza, a crueldade desses *monstros*, o desaparego e desamparo da família. Casos que causam espanto – vendem e dão “cliques” aos jornais. O espanto causado por esses casos escritos/descritos por Dimenstein também justifica o interesse de Lagemann:

A coisa do Dimenstein, por exemplo, eu achava muito mais próxima da *realidade* do que do jeito que eu *tava* tratando. Aí eu disse “vou pegar fatos então e vou deixar isso me conduzir”, e aí eu disse assim “por que eu simplesmente não conto a história de uma menina assim, sem ser uma menina específica?”. Juntar os fatos que mais me surpreenderam, que eu ficava assim “*pô*, não acredito que isso existe”, e isso existe! Por que eu não conto a história de uma menina dessas e vou dando a *realidade* desse mundo aí? E aí foi por aí. (Lagemann, em entrevista à autora, Zeytounlian, 2015)

Em suma, a *realidade* do filme – tão enfatizada pelos jornais, em textos de cunho científico, pela cartilha da Secretaria Especial de Direitos Humanos – é aquela que ninguém acredita que existe, mas ao mesmo tempo aquela que todos sabem que existe, protagonizada por *monstros* e *anjos*, a *realidade por excelência*.

A questão da “mobilidade”, o que daria um ar de *road movie* ou de aventura, como percebido por Lagemann, é uma novidade do seu filme em relação ao livro de Dimenstein. Em *Meninas da noite*, Dimenstein (1992) circula por várias cidades do Brasil; ele circula para “conhecer” essas meninas. Elas, por sua vez, estão onde estão. Em *Anjos do Sol*, no entanto, Maria não apenas se desloca (ou melhor, é deslocada), como é esse trânsito que pauta a narrativa do filme.

<sup>7</sup> Para citar o exemplo mais próximo da presente data: no dia 30 de março de 2014, a Rede Globo de televisão colocou no ar, no programa dominical *Fantástico*, uma reportagem sobre um esquema de prostituição de adolescentes (média de 14 anos) em Manaus. Os homens que saíam com elas eram políticos importantes, assim como o deputado do filme de Lagemann, que compra a menina mais nova e mais cara do leilão de virgens.

A “mobilidade”, na minha chave argumentativa, possui relação estreita com a construção da personagem como um *anjo* (e tudo o que advém dessa caracterização), com a centralidade narrativa das personagens antagonistas e com as lágrimas da “princesinha das lágrimas”, como é chamada por outra personagem do filme. É estabelecida socialmente uma espécie de “hierarquia das violências”, em que a “exploração sexual contra crianças e adolescentes” se configura como uma das piores. Tal hierarquia também está expressa no dado apresentado por Lowenkron: se as denúncias do Disque 100 foram, majoritariamente, de “abuso sexual” – como indica a autora como expressão de maior sensibilização da sociedade civil, portanto não necessariamente como expressão da predominância desse tipo de violência –, “os principais esforços do Governo brasileiro na última década terem sido direcionados ao problema da ‘exploração sexual infantojuvenil’, em especial, da ‘prostituição infantil’, do ‘turismo sexual’ e do ‘tráfico para fins sexuais’” (2012, p. 65; grifos meus).

Todas essas violências, as piores, as mais latentes de serem combatidas estão em *Anjos do Sol*. Ele “atualiza” a abordagem apresentada no livro de Dimenstein nos primeiros anos da década de 1990; a marca de que seu filme, apesar de se passar no fim da década de 1990, foi produzido, roteirizado e realizado nos primeiros anos da década de 2000 traz a questão que borbulha naquele momento: o “tráfico para fins sexuais”. O tráfico de pessoas desponta como uma questão a ser debatida em âmbito transnacional sobretudo na virada do milênio pelo movimento de direito das crianças (Piscitelli, 2008). Percebemos, então, que o olhar das políticas públicas está voltado para *Anjos do Sol*; não por menos o filme se torna política pública. Não por menos, Silva et al., ao analisarem a produção de fatos por meio de dados de pesquisas sobre “tráfico de pessoas”, percebem que “entre os agentes envolvidos na luta contra o tráfico no Brasil parece predominar uma visão que se sustenta na imagem do menor de idade escravizado sexualmente” (2005, p. 183). Interessante pensar como a palavra “imagem” foi utilizada na citação acima: essa imagem é, para mim, claramente, a de Maria. Talvez, pensando no contexto desta pesquisa, eu diria que essa visão se sustenta na imagem de uma *anjo* escravizada sexualmente. Coloco o *A* para enfatizar como a “exploração sexual” é construída como uma questão relativa a meninas e mulheres. Percebo como por meio de uma articulação entre uma questão relativa à de classe, no entanto, alinhada e relativamente sobreposta a uma questão moral, uma vez que, a despeito da “exploração sexual” ser construída como um problema relacionado à infância/adolescência pobre no Brasil, a denominação “criança” é afirmada e reafirmada de modo a construir um perfil de “vítima” fundamentado na inocência e na vulnerabilidade. No âmbito da “exploração sexual”, como afirma José Miguel Olivar, “não há espaço para o

‘desenvolvimento’ ou para a peculiaridade nem para alteridades, positivities e agência; apenas para vítimas, suspeitas e tutela” (2016, p. 455).

Segundo Fassin (2012), esse casamento entre representações morais e sociais – inocência e vulnerabilidade, respectivamente – é problemático à medida que existe moralização de uma causa e, portanto, tende a promover uma discriminação entre o que é mais ou menos legítimo de ser defendido (consequentemente, quem é mais ou menos vítima, qual a violência mais assustadora etc.) e muitas vezes dar suporte moral a julgamentos já presentes no mundo social (p. 169).

No caso da “exploração sexual”, como colocado por Landini (2007), por mais que algumas mudanças estejam em curso no reconhecimento de uma amplitude de formas, motivações e figurações do fenômeno, ainda há uma visão que a associa a redes de exploração e a entende como uma forma de escravidão. É exatamente essa percepção de um fenômeno que envolve redes de exploração e escravidão que fundamenta *Anjos do Sol*, além de partir de uma representação moralizada de todas e todos os envolvidos – em que o dito “pinga sangue”<sup>8</sup> reina, além dos *monstros* (Lowenkron, 2012), claro.

## Cena final

O filme termina com Maria fugindo de Vera e do Rio de Janeiro e indo para a estrada mais uma vez, pegando carona com um caminhoneiro para o qual se apresenta como Isabela (o nome que lhe foi dado por Vera). Nessa cena, a câmera está dentro do caminhão, na janela, como se olhássemos do ponto de vista do caminhoneiro o rosto triste, machucado e com batom borrado de Maria. O seguinte diálogo:

Caminhoneiro: Tá cobrando quanto? [Breve pausa] Que é? É de graça? [breve pausa] Que que foi? Gostou do meu caminhão? Você tá indo pra onde?

Maria: Pra qualquer lugar.

Caminhoneiro: Sorte sua, eu tô indo pra lá também. Só preciso saber o que você vai me dar em troca da carona.

Vemos uma mão entrar no plano, Maria pega na mão que a ajuda a subir no caminhão. Ao fundo vemos que o caminhão está decorado com fitas verdes e

<sup>8</sup> Ouvi essa expressão de uma educadora. Conversávamos sobre filmes com o tema da “exploração sexual” e, quando ela citou um título que eu desconhecia, para me falar mais sobre o filme ela disse “é do tipo ‘pinga sangue’, como *Anjos do Sol*”, referindo-se à violência representada no filme ou, quem sabe, à violência do filme.

amarelas. A imagem agora é de uma estrada, vista por cima, casa simples nas laterais. Vozes em *off*, a estrada filmada de cima:

Caminhoneiro: Qual é e mesmo o seu nome?

Maria: Isabela.

Começa uma música e lemos os seguintes letreiros, letras brancas, fundo preto:

“O roteiro deste filme é inspirado em fatos divulgados em diversos textos e publicações da imprensa brasileira e de organizações não governamentais”.

Letreiro seguinte:

“Pesquisa divulgada pela Secretaria Especial de Direitos Humanos em janeiro de 2005 denunciou a exploração sexual comercial de crianças e adolescentes em 937 municípios brasileiros.

Letreiro seguinte:

“Estima-se que 100 mil crianças e adolescentes são explorados sexualmente no Brasil.

A cena final retoma a cena inicial. No entanto o faz de uma maneira muito específica, que merece ser esmiuçada. Na cena inicial, fica claro que Maria não foi a primeira da sua família a viver esse ciclo de violência e exploração que começa com seus pais vendendo-a a Seu Tadeu, mas havia sido precedida por sua irmã Luzia. Também não será a última, uma vez que Seu Tadeu diz: “Quem sabe, no verão que vem, a menorzinha?”. O primeiro letreiro – “O roteiro deste filme é inspirado em fatos divulgados em diversos textos e publicações da imprensa brasileira e de organizações não governamentais” – cria também o que chamei de *impressão de realidade*, ao evidenciar o vínculo do filme, da ficção, com “fatos”, com a *realidade*.

O letreiro que segue traz um dado de 2005, ou seja, colado na estreia do filme, em 2006, que deixa subentendido que, se Maria passou por cinco cidades e foi explorada nas cinco, isso acontece em 937 municípios. E bem, Maria não é um caso isolado, afinal, como somos informadas no último letreiro, “Estima-se que 100 mil crianças e adolescentes são explorados sexualmente no Brasil”. Busco evidenciar a extrema relevância desses letreiros como formadores da impressão final das espectadoras de *Anjos do Sol*; se Fassin (2012) percebe que as estatísticas operam como um elemento de dramatização no caso da representação das crianças “órfãs da aids”, percebo que o mesmo acontece em *Anjos do Sol*, com a “exploração sexual de crianças e adolescentes”. No

entanto esses números – lembrando que Maria é uma personagem que “só sabe ler os números” – operam, além do pânico moral (Silva et al., 2005), uma *desficcionalização* de *Anjos do Sol* e uma *ficcionalização da realidade*. Ou seja, mais um elemento que corrobora e justifica a percepção de que ele é muito próximo da *realidade*.

Neste sentido, o fato de a cartilha de discussão do filme se chamar “Você precisa conhecer essa história – Você precisa MUDAR essa história” soa muito estranho. Afinal, como objetivei demonstrar, principalmente na análise dos discursos sobre o filme, trata-se de uma *realidade* não tão desconhecida assim: é a *realidade* das notícias, dos “casos” televisivos, das políticas públicas de enfrentamento à “exploração sexual de crianças e adolescentes”.

Como dito e redito, Maria é *anjo*, vítima e criança por excelência. A concatenação dessas três palavras/conceitos/construções na caracterização de Maria nos apontam para a moralização do estatuto da vítima e da experiência de ser criança e como estas estão imbricadas. Kitzinger (2005, p. 162) nos mostra – ao analisar campanhas contra o abuso sexual de crianças da década de 1980 – como a experiência de abuso é contrastada com a “experiência autêntica da infância” nos discursos analisados. A experiência que é chamada de “autêntica”, no entanto, pode ser localizada em termos de classe e moralidade de classe, regionalidade, configuração familiar, entre outros.

No entanto as implicações de tais construções infelizmente vão mais além. Já estavam nas calçadas quando entramos no cinema e continuaram lá quando saímos; um primeiro passo, muito importante, é pensá-las criticamente, o que, em si, traz todas as dificuldades – inclusive para mim – de pensar sobre – e me distanciar – de categorias morais relacionadas a idade, gênero, classe e sexualidade, entre outras.

Assim como Kitzinger (2005), Ost (2009) e Fassin (2012), acredito que focar na inocência das crianças – ou seja, em uma construção moral – alinhada a outras como pureza, ingenuidade e fraqueza – ou, em outros termos, como coloca Landini (2007), ao não nos distanciarmos da nossa sensibilidade com o tema e essas construções –, continuaremos lidando de modo contraproducente, tanto no campo das pesquisas como no enfrentamento das violências sexuais. O “Você precisa MUDAR essa história” se torna, para alguns, um alívio ou promotor de indignação, para outros, um peso sem fim: afinal, penso eu, o que podemos fazer para “mudar” uma história com *monstros* (Lowenkron, 2012) e *anjos*?

Apresento, então, uma experiência em campo para continuar a pensar como temos lidado com essa *realidade por excelência*. O psicanalista e colunista do

jornal *Folha de S.Paulo*, Contardo Calligaris (17/08/06), publicou um texto na época do lançamento do filme que é uma das poucas referências que aproximam *Anjos do Sol* de *Meninas da Noite*, portanto, Lagemann e Dimenstein. No referido texto, Calligaris diz que sentiu falta da chegada “dos nossos”; ele diz que esperava algum agente do “Law and Order”<sup>9</sup>, alguém que descarregasse uma arma na cara de Saraiva. Ou “o helicóptero de Dimenstein”, fazendo referência ao helicóptero da Polícia Federal que chegou ao garimpo e resgatou as meninas/personagens no fim do livro de Dimenstein. A caminho do café onde faríamos a entrevista, eu falei para Lagemann sobre os diversos textos sobre o filme que eu estava lendo no momento; chegamos ao texto de Contardo Calligaris. Naquele momento ele foi apenas citado, porém, durante a entrevista, Lagemann falou sobre Calligaris, afirmando que não escreveu, mas sente vontade de escrever para ele dizendo: “Lembra que você queria um helicóptero no filme? O helicóptero veio depois em forma de realidade!”. Nesse contexto, o helicóptero de Lagemann é o fato de *Anjos do Sol*, no caso, *Angels of the Sun*, ter se tornado o nome de uma operação da Interpol contra o tráfico de crianças, além de operação da Polícia Federal no Brasil. Esse relato aponta para a forma como tem sido construída e tratada a “exploração sexual de crianças e adolescentes no Brasil”. Certamente, a personagem principal não é uma criança ou uma adolescente com nome e história, mas, sim, como tem sido apontado por diversas pesquisadoras, a indústria do resgate (Agustín, 2007), o Estado punitivista (Lancaster, 2011), o humanismo militarizado (Bernstein, 2010).

Escrevamos outras histórias.

## Referências bibliográficas

- AGUSTÍN, Laura. 2007. *Sex at the margins: migration, labor markets and the rescue industry*. Londres/Nova York: Zed Books.
- ALMEIDA, Heloísa Buarque de. 2007. “Consumidoras e heroínas: gênero a telenovela”. *Estudos Feministas*, Florianópolis: 15(1), jan./abr., pp. 177-192.
- ANDRADE, Leandro Feitosa. 2004. *Prostituição infanto-juvenil na mídia: estigmatização e ideologia*. São Paulo: EDUC.
- BERNSTEIN, Elizabeth. 2010. “Militarized Humanitarianism Meets Carceral Feminism: The Politics of Sex, Rights, and Freedom in Contemporary Antitrafficking Campaigns”. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. 36(1), pp. 45-71.
- BOURDIEU, Pierre. 2002. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

<sup>9</sup> Série policial estadunidense de muito sucesso, produzida entre 1990 e 2010, ambientada em Nova York. Os episódios comumente são divididos em duas partes: na primeira, o crime em questão é investigado pela polícia; na segunda, acompanhamos o julgamento do crime.

- BAZIN, André. 1975. "Uma estética da realidade". In: ROMA TORRES, A. (org.). *Cinema, arte e ideologia*. Porto: Edições Afrontamento.
- BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. 2009. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes.
- CALIL, Ricardo. 2006. "Filme denuncia prostituição infantil". *Folha de S.Paulo*, São Paulo, 18/08/06, Caderno Guia da Folha, p. 16.
- CALLIGARIS, Contardo. 2006. "Anjos do Sol". *Folha de S.Paulo*, São Paulo, 17/08/2006, Cad. Ilustrada, p. E12.
- CERQUEIRA-SANTO, E.; MORAIS, A.S.; KOLLER, S.H. 2008, "Exploração sexual de crianças e adolescentes: uma análise comparativa entre caminhoneiros clientes e nãoclientes do comércio sexual". *Psicologia: reflexão e crítica*, 21(3), pp. 446-454.
- CORRÊA SILVA, W.; LELI, A.G.S. 2014. "Casa Vermelha: a antítese entre a pureza da infância e a exploração sexual no filme *Anjos do Sol*". *Derecho y cambio social*, 35, ano XI.
- DARLAN, Siro. 2006. "Coragem para denunciar". *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 29/08/2006, Caderno B, p. B3.
- DIMENSTEIN, Gilberto. 1997. *Meninas da noite: a prostituição de meninas-escravas no Brasil*. São Paulo: Editora Ática.
- KITZINGER, Jenny. 2005. "Who Are You Kidding? Children, Power and The Struggle Against Sexual Abuse". In: *Construction and Reconstructing Childhood: Contemporary Issues in Sociological Study of Childhood*. 165 -189.
- LANCASTER, Roger N. 2011. *Sex Panic and the Punitive State*. Califórnia: University of California Press.
- LANDINI, Tatiana Savoia. 2007. "Envolvimento e distanciamento na produção brasileira de conhecimento sobre pornografia infantil na internet". *São Paulo em Perspectiva*, v.21,dez., pp. 80-88.
- LOWENKRON, Laura. 2012. *O monstro contemporâneo: a construção social da pedofilia em múltiplos planos*. Tese de doutorado em Antropologia Social, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/Museu Nacional/ UFRJ, Rio de Janeiro.
- MENEZES, Paulo. 2000. "Problematizando a representação: fundamentos sociológicos da relação entre cinema, real e sociedade". In: RAMOS, F.; MOURÃO, A.; GATTI, J. *Estudos de cinema 2000 – Socine*. Porto Alegre: Editora Sulinas.
- MERTEN, Luiz Carlos. 2006. (Sem título). *Estado de S. Paulo*, São Paulo, 18/08/06, Caderno 2, p. D5.
- OLIVAR, José Miguel Nieto. "O que eu quero para a minha filha: rumos da (in)definição da exploração sexual no Brasil". In: *Mana*, 22(2), pp. 435-468.
- OST, Suzanne. 2009. *Child Pornography and Sexual Grooming: Legal and Societal Responses*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Partners of the Americas; Secretaria Especial de Direitos Humanos & CaradeCão Produções Ltda. *Você precisa conhecer essa história. Você precisa mudar essa história*. Cartilha para debate do filme *Anjos do Sol*(ano não indicado).
- PISCITELLI, Adriana Gracia. 2008. "Entre as 'máfias' e a 'ajuda': a construção de conhecimento sobre o tráfico de pessoas". *Cadernos Pagu* (31), jul./dez., pp. 29-63.
- SILVA, Ana Paula et al. 2005. "Prostitutas, 'traficadas' e pãnicos morais: uma análise da produção de fatos em pesquisas sobre o 'tráfico de seres humanos'". *Cadernos Pagu* (25), pp. 153-184.
- ZEYTOUNLIAN, Lauren, 2015. *Realidades ficcionadas e ficções realizadas: a construção social da realidade de meninas brasileiras no mercado do sexo*. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de São Paulo, São Paulo.



## “Às vezes é uó, mas às vezes é bom”: notas sobre experiências travestis na prostituição

LETIZIA PATRIARCA

“Às vezes é uó, mas às vezes é bom” foi um comentário feito por Nana<sup>1</sup>, uma travesti negra, alta, em um dia que chovia bastante e ela se retirava da calçada, não mais disponível para fazer programas. Mesmo dizendo que a clientela não diminuiria com a chuva, Nana pegou sua bolsa e cobriu os longos cabelos alisados, protegendo-os dos pingos. Além dela, algumas outras travestis continuavam perfiladas nas calçadas com seus guarda-chuvas, esperando e negociando com os clientes que circulam no Jardim Itatinga. Esse bairro possui a especificidade de ser afastado do centro da cidade de Campinas (interior de São Paulo) e de ser estruturado pela prática da prostituição<sup>2</sup>.

Nana, assim como outras travestis que se prostituem no Jardim Itatinga vindas de várias cidades do Brasil, pagava uma diária em uma casa ou pensionato, que lhe garantia moradia em um quarto compartilhado e comida. Além disso, realizar programas no bairro representa uma relativa estabilidade e segurança, devido à especificidade histórica (Mazzariol, 1976) e urbanística (Ramos, 2015) que fazem dele um local conhecido e buscado para a prática da prostituição. O Jardim Itatinga é entrecortado por rodovias e composto por diversos

<sup>1</sup> Os nomes daquelas que não são figuras públicas foram trocados, sobretudo pelo reconhecimento do caráter ficcional dos trabalhos antropológicos.

<sup>2</sup> Ver também Patriarca, 2017, e Patriarca, 2015, dissertação de mestrado sob orientação de Heloisa Buarque de Almeida, na qual busquei aprofundar os temas que são aqui suscitados.

arranjos de casas de prostituição, com cerca de 200 estabelecimentos. Dessa forma, constitui um contexto privilegiado para pensar as condições nas quais se realizam os programas na prostituição, envolvendo inúmeros aspectos que extrapolam o momento específico do intercâmbio com clientes.

Portanto, em diálogo com uma bibliografia socioantropológica, este artigo objetiva discutir contextos e condições da prática da prostituição, sinalizando as diferenças e aproximações que emergem de vivências que articulam marcadores sociais da diferença, tais como geração, gênero, sexualidade, classe e raça. Perpasso experiências de travestis que se prostituem nesse bairro, no qual conheci inúmeras delas que passavam temporadas, vindas de diversas cidades brasileiras<sup>3</sup>. Assim foi possível atentar para as variadas construções identitárias, sendo que às vezes se identificavam como “travestis”, às vezes como “mulheres trans”, ou como “gay”, “bicha”, “mulher”. Na sua maioria, vinham de estados como Goiás e Maranhão, tinham entre 16 e 21 anos, algumas não possuíam o corpo com silicone e estavam no início de suas vivências femininas, e outras já haviam passado temporadas no exterior. Observar essas variações me possibilitou questionar uma fixidez das identidades travestis, que então aparecem conformadas por experiências múltiplas e constituídas situacionalmente, de forma a mobilizar um intrincado arranjo dos marcadores sociais da diferença.

A discussão acerca dos marcadores sociais da diferença, ou melhor, da interseccionalidade e articulação destes, se relaciona com uma crescente produção sobre essas categorias (Moutinho, 2014). A perspectiva aqui adotada considera que os marcadores não estão dados de antemão e que não se encaixam como peças de Lego, mas que se relacionam de modos contraditórios e em conflito (McClintock, 2010, p. 19). Trata-se de marcadores que operam nos e através dos corpos, de forma a fazerem sentido somente através de uma análise situacional e relacional. Analisar então vivências de travestis na prostituição com base na articulação dos marcadores implica em observar como e quando vão aparecendo, quais são mobilizados, atentando para as relações e hierarquias de poder que vão sendo recriadas a partir e através das diversas vivências. O que pode estar refletido em certas normatividades como, por exemplo, no

<sup>3</sup> Realizei idas semanais ao Jardim Itatinga durante 2013 e 2014, facilitadas por aulas de inglês que ministrei, como demanda delas para que “se preparassem melhor para receber os gringos para a Copa de Futebol Mundial de 2014”. Compartilhando tardes com as travestis do bairro, fui sendo recebida como *a teacher* de inglês; como pesquisadora antropóloga, que fazia perguntas; como militante que participava de eventos contrários à transfobia, machismo, racismo e homofobia; como estudante branca e como *mapô*. Saliento que o exercício de pontuar minha entrada é fundamental para a análise aqui proposta, uma vez que os marcadores conformam e situam também as/os antropólogas/os em campo.

rechaço de algumas travestis mais velhas e experientes contra as “novatas” que chegavam na casa (de prostituição) sem silicone, com peruca. Embora não haja somente uma forma de travestilidade, é importante atentar para as normatividades que vão sendo acionadas e sugerem algumas determinadas formas de feminilidade.

Esboçar então uma comparação entre aquelas que se prostituem exige maior complexidade ao considerar que suas vivências apontam ainda para outros marcadores que não só gênero e sexualidade. É necessário pensar também em geração, por exemplo, analisando as vivências das mais velhas que acabam se tornando inclusive donas de casas de prostituição, após anos vivendo do dinheiro de programas, sem direitos de aposentadoria garantidos e não sendo muito buscadas no mercado sexual. Há também um complexo componente de raça, refletido no valor e na frequência de programas realizados por travestis e mulheres trans negras. Do que observei, a maioria das travestis era negra e bastante procurada para programas, o que lhes permitia acessar mais bens e experiências, incluindo trabalhar na prostituição em países europeus (Teixeira, 2008).

Dessa forma, a dimensão da prostituição que envolve trânsito por diversas cidades, trocas de serviços sexuais e a prática inserida em um contexto de mercados do sexo será argumentada em todo este artigo, sendo que meu contato no bairro se iniciou próximo de falas e da militância da Associação Mulheres Guerreiras, organização política que luta por reconhecimento e melhores condições para “profissionais do sexo” de Campinas e região<sup>4</sup>. Acompanhei então atividades dessa Associação, impulsionada por mulheres cis<sup>5</sup> e travestis que atuam no bairro onde se realiza somente prostituição feminina, nas quais defendiam a prostituição como trabalho.

Desde o início das minhas idas ao bairro, foi o fazer antropológico e etnográfico (Ingold, 2008; Magnani, 2009) que me possibilitou esboçar alguma compreen-

<sup>4</sup> O documentário *Mulheres Guerreiras: desbravando estradas da vida* (30 min.) recupera a trajetória de criação dessa organização desde 2007. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=zgCf\\_QQjxRg](https://www.youtube.com/watch?v=zgCf_QQjxRg). Acesso em: 27/05/2018.

<sup>5</sup> Respeito a militância pelos termos “cis” ou “cisgênero”, sendo que “mulher cis” seria uma forma de apontar para o caráter fabricado de todas as construções de gênero, aproximando-o da identidade de “mulher trans”, que não seria mais artificial ou menos natural (ver, por exemplo: <https://feminismotrans.wordpress.com/2013/03/15/cissexual-cisgenero-e-cissexismo-um-glossario-basico/>. Acesso em: 27/05/2018). Contudo gostaria de pontuar que esses termos não foram utilizados pelas interlocutoras com as quais tive maior contato, sendo que para se referirem a mulheres, assim designadas ao nascer e que se reconhecem como tais, era frequente ouvir “mapô” ou “racha” – termos recorrentes, relatados também por outras/os pesquisadoras/o (como por exemplo: Pelúcio, 2004, e Sander, 2015).

são sobre experiências travestis e a dinâmica da prostituição no bairro Jardim Itatinga. O contato continuado constitui também a abordagem essencial para não incorrer em binarismos – tanto nas vivências de gênero e sexualidade quanto na valoração somente positiva ou negativa das práticas realizadas na prostituição –, pois é através dele que se pode identificar detalhes, nuances e variações dos discursos e, sobretudo, o acionamento situacional destes.

### Um contexto: travesti e prostituta

O Jardim Itatinga, delimitado por rodovias e buscado pelas diversas casas de prostituição, acaba sendo conhecido e sustentado por trocas de serviços sexuais, envolvendo clientes – que chegam majoritariamente de carro, moto e caminhão. A importância da prostituição no bairro é tão central que foi interrompida em outubro de 2013, por meio de um caso de violência policial. Por um fim de semana inteiro, o bairro ficou sitiado pela polícia militar, tendo retomado as atividades só quando uma inventiva intervenção das suas moradoras e trabalhadoras parou o trânsito de uma das grandes rodovias que o percortam<sup>6</sup>. Desse episódio, infelizmente comum para quem vivencia a prostituição (Murray, 2014), desponta a relevância de estabelecimentos e de outras pessoas que agenciam essa atividade.

Faz-se necessário deslocar a costumeira atenção que se dá somente à relação profissional do sexo – cliente, para então considerar uma triangulação envolvendo também mercados do sexo. Nos trabalhos de Silvana de Souza Nascimento com travestis no interior da Paraíba também há essa constatação de que “a prostituição atua como um vetor, econômico e simbólico para a transformação corporal e facilita a aquisição de variados objetos e substâncias” (2014, p. 82). Nascimento suscita questionamentos quanto às possibilidades e aos acessos na prostituição “nas bordas das regiões metropolitanas”, incitando a pensar vivências trans femininas em contextos não-urbanos. É então com o dinheiro de programas que elas conseguem financiar as transformações desejadas, bem como colocar silicone e plásticas faciais.

No Jardim Itatinga, a alta rotatividade das travestis corroborava esse processo de acessar dinheiro a fim de realizar as transformações desejadas em seus corpos ou enviar dinheiro para suas famílias de origem ou viajar para outra cidade do Brasil e/ou para a Europa. Conheci casos como o de Miriam, uma travesti branca, que usava sempre vestidos caros e da moda e era dona de um salão de

<sup>6</sup> Ver também Tavares, 2014, e Zanzotti, 2015.

beleza, mas também optava por se deslocar para o bairro para realizar programas. Havia também Fafá, que mesmo com o diploma de graduação, tinha saído da sua cidade para morar e trabalhar no Jardim Itatinga. Falar na escolha de ser profissional do sexo lhe remetia às possibilidades de vivenciar sua travestilidade. Muitas relatavam que a forma de começar a acessar vivências travestis era seguir alguma amiga, por alguma casa/pensionato Brasil afora, afastando-se das suas cidades e famílias de origem. Contudo a ruptura de laços não era generalizada, pois grande parte voltava a fazer contato e a ser aceita pelo dinheiro ganho na prostituição, que voltava em forma de ajuda para suas famílias de origem.

Marcy, uma travesti branca, de uma cidade do interior de São Paulo, frequentou as primeiras aulas de inglês que ministrei e alegou ter de pará-las por falta de tempo, porque precisava “trabalhar” – o que no caso significava se colocar nas calçadas do bairro à disposição para realizar programas. Foi mudando seu corpo, afinando a sobrancelha, mudando as roupas, colocou silicone nos peitos, aumentou a maquiagem, um movimento que parece frequente e almejado pela maioria das travestis que conheci, embora não seja o único. Quanto a sua vivência como travesti, um dia comentou: “Se eu fosse rica, não teria virado travesti”. A firmeza do que dizia me fez indagar mais e ela só completou de forma certa e tranquila: “É, se eu fosse rica, teria ficado gayzinho, não precisava ser travesti”. De alguma forma, essa frase aponta para a expectativa e possibilidade de na prostituição encontrar formas de sustento, ao mesmo tempo que aponta para o fato de que nem todas as travestis estão satisfeitas com a possibilidade de ser profissionais do sexo ou que se concebem como tais. Nesse sentido, as escolhas de trabalhar na prostituição dependem das possibilidades de frequentar escola e de acessar empregos formalizados, que no caso das travestis são ainda bastante reduzidas.

Meu interesse, então, em vez de fugir da associação carregada de estigma negativo entre travestis e prostituição, consiste justamente em me embrenhar nas relações que as travestis travam na prostituição. Não para cristalizar a relação entre travesti e prostituta, mas para analisar quando essas vivências se sintonizam. Tal estigma negativo da prostituição possui efeitos concretos, de forma que perpassa suas falas e vivências, vindas por vezes de clientes, mesmo após a realização de programas com elas. Quanto àqueles que passavam na tentativa de convertê-las e salvá-las com suas palavras, Gracy ficava incomodada com “aqueles religiosos que ficam falando Jesus te ama! ”. De forma jocosa, arrematou: “Jesus me ama, mas é o diabo que paga meu salário! ”.

É então por meio dos programas realizados no Jardim Itatinga que surgem elementos da prostituição, como trabalho remunerado, levando a considerá-la

a partir de trocas explícitas de serviços sexuais por dinheiro. Nesse contexto, mulheres e travestis ficam nas calçadas e nas ruas do bairro para negociar programas, que são realizados nos variados estabelecimentos. “Fazer programa” é um termo êmico que corresponde a um intercâmbio previamente estabelecido de dinheiro por serviços sexuais, que não necessariamente corresponde a práticas sexuais. Essa função também foi alegada por parte de mulheres “garotas de programa”, em um dos primeiros trabalhos antropológicos sobre prostituição, de Maria Dulce Gaspar (1985).

Dessa forma, focar as experiências de travestis enquanto profissionais do sexo, seguindo a militância da Associação Mulheres Guerreiras, possibilita contemplar uma crescente discussão acerca de profissionais do sexo, mas que se desenvolve majoritariamente a partir de experiências de mulheres/”mapôs”. Busco uma análise que respeite as especificidades de cada uma dessas identidades (mulheres/”mapôs” e travestis), ao passo que também consiga captar as vivências comuns na condição de profissionais do sexo. Por exemplo, como são as diversas relações com suas famílias, que no caso de mulheres/”mapôs” costumam envolver maternidade; como a mobilidade e o trânsito por diversas cidades parecem mais acentuados para travestis; e como o dinheiro proveniente de programas representa uma considerável renda que é revertida para familiares para profissionais do sexo. Essa aproximação das identidades de travestis e mulheres/”mapôs” remete às noções de alianças e coligações políticas discutidas por Judith Butler. Ao discutir precariedade de algumas vidas, quais são reconhecidas e então passíveis de luto, uma coligação (tal como a do profissional do sexo) emergiria como fabricação responsiva à violência do Estado, não representativa de todas as variações identitárias, mas efetivamente política:

Tal aliança não requereria concordância em relação a todas as questões de desejo, crença ou autoidentificação. Constituiria antes um movimento que abrigaria determinados tipos de antagonismos em curso entre seus participantes, valorizando essas diferenças persistentes e animadoras como sinal e a essência de uma política democrática radical. (2016, p. 55)

Sendo assim, trazer as experiências travestis na prostituição pode contribuir para um tipo de debate feminista, que é acirrado e desconsidera essa discussão, essencializando e enclausurando a ideia de opressão como “uma mulher na venda do seu corpo para um homem”. Resulta então fundamental ouvir o que dizem as profissionais do sexo, pois muitas vezes, suas falas vão diretamente contrárias às daquelas que despontam falando sobre elas.

## Prostitutas em movimento

A movimentação, eminentemente urbana (Simões, 2010, p. 29), das profissionais do sexo corresponde a um movimento político a partir do qual começaram a despontar reivindicações acerca do reconhecimento da prática como profissão, denunciando a violência decorrente do estigma e da criminalização do seu agenciamento. Essa movimentação é central para a discussão aqui trazida e se relaciona com uma vasta produção bibliográfica socioantropológica que parte da noção de prostituição como um trabalho sexual, bem como das profissionais do sexo como ativas e ativistas (para citar alguns: Bernstein, 2007; Blanchette&Silva, 2009; Chapkis, 1997; Olivar, 2013).

É interessante notar que essa produção bibliográfica parte de uma relação próxima com as pessoas diretamente envolvidas na prostituição, quando não é produzida em conjunto com estas. As estratégias e reivindicações do movimento brasileiro de prostitutas não são homogêneas, embora haja um reconhecimento generalizado da prática como profissão. Há uma grande discussão sobre a terminologia, referindo-se a “putas”, “prostitutas”, “profissionais do sexo”, “garotas de programa”, “meninas”, “trabalhadoras sexuais”. Essa variação terminológica reflete disputas e distintas concepções, perpassando identidades politicamente construídas para reivindicações de legislações e políticas públicas. “Profissional do sexo” aparece desde o terceiro encontro da Rede Brasileira de Prostitutas, em 1994, junto a “trabalhadoras sexuais” (Olivar, 2013, pp. 209-210).

Coexistem então movimentos tanto no sentido de investir na terminologia como “trabalhadora sexual” ou “profissional do sexo” como posicionamentos aos moldes de Gabriela Leite, que reafirmava e valorizava a palavra “puta”. Destaco aqui a atuação de Gabriela por seu papel fundamental (não só) para o movimento brasileiro de prostitutas, no sentido de ressignificar um termo: “Eu gosto muito da palavra puta, porque eu quero que um dia essa palavra se torne uma palavra bonita. Porque você não faz movimento nenhum se escondendo debaixo da mesa...”.

Muito inspirada por essa força de Gabriela, a militância da Associação Mulheres Guerreiras realiza atividades em prol do respeito e regulamentação da prostituição. Uma das suas militantes se apresenta como “P.P.P. – preta, pobre e puta”, e seu discurso empoderado sempre surpreende. A noção de empoderamento tem sido bastante disputada em movimentos feministas, e por isso retomo a noção da escritora estadunidense Patricia Hill Collins, no seu clássico *Black Feminist Thought*. Sua concepção de *empowerment* contempla formas multifacetadas de poder diante das quais podemos observar a articulação de marcadores sociais da diferença. Segundo Collins:

Repensar o feminismo negro como um projeto de justiça social envolve desenvolver uma complexa noção de empoderamento. Trocar a análise para a investigação de como a matriz de dominação é estruturada, através de alguns eixos – raça, gênero, classe, sexualidade e nação –, assim como para a forma que operam, através de domínios de poder interconectados – estrutural, interpessoal, disciplinar e hegemônico –, revela que a relação dialética que liga opressão e agência é muito mais complexa do que simples modelos de opressores e oprimidos poderia sugerir. [...]

Assim como a opressão é complexa, também a resistência que objetiva promover o empoderamento demonstra similar complexidade. (2000, p. 289, tradução livre)

Dessa forma, relações de poder e táticas de empoderamento, de resistência, estão permeadas por marcadores que reproduzem aproximações e diferenças. As vivências na prostituição são também permeadas por relações de poder desiguais que envolvem a articulação de marcadores de gênero, raça, classe, o que motiva uma acirrada discussão acerca da escolha ou não de trabalhar como profissional do sexo. Contudo, em ambientes de militância feminista, as discussões vêm ocorrendo de forma pouco dialógica, com grupos que se colocam contrários à prostituição.

Em debates públicos feministas nos quais tenho participado são frequentes os mesmos argumentos polarizados. Surgem argumentos contra “a instituição da prostituição”, por considerar que ela “é em si uma violência” e que se relaciona com um “histórico abuso patriarcal”, que coloca à venda o corpo de uma mulher para homens (com frequência ouvi a porcentagem de “90% de mulheres prostituídas para 100% de homens como clientes”). As formulações e expressões utilizadas já marcam muito do discurso: “mulher em situação de prostituição”, “mulher prostituída”, “cair na prostituição”, “prostituição como exploração sexual da mulher” são formas de marcar a posição de vítima, alheia a qualquer vontade ou agência<sup>7</sup>.

Desde a estrutura dos debates, há somente dois lados: a favor ou contra. Em alguns, felizmente há o acréscimo “a favor ou contra a regulamentação da prostituição” e/ou “do PL Gabriela Leite” – que será mais bem discutido no fim deste artigo. As discussões seguem almejando uma única fórmula, representativa em absoluto, que consiga captar “a vítima” e “a exploração”. Contudo,

<sup>7</sup> Ver, por exemplo, a movimentação do Comitê pela Abolição da Prostituição (<http://comiteabolicaooprostituicao.wordpress.com>) e Coletiva Feminista Radical Manas Chicas (<https://manaschicas.wordpress.com/category/prostituicao/>). Há também posições contrastantes que podem ser encontradas nos posicionamentos da Marcha Mundial de Mulheres, havendo manifestações contra (<https://marchamulheres.wordpress.com/2013/01/18/a-regulamentacao-da-prostituicao-e-a-vida-das-mulheres/>) e a favor da regulamentação da prostituição (<https://marchamulheres.wordpress.com/2013/08/14/prostituicao-por-que-seguimos-ignorando-o-que-elas-estao-nos-dizendo>).

pela variedade de contextos, emergem também discursos variáveis, sendo que nem mesmo uma prostituta pode falar por todas as outras – nem quando diz que escolheu nem quando fala que foi forçada.

É imprescindível atentar para essas disputas, pois esses embates são constitutivos da movimentação feminista, da forma como concebe Sonia Alvarez (2014) ao nomear os diversos movimentos feministas como “campo(s) discursivo(s) de ação”. São discursos e atuações que também disputam a (re)criação de normatividades acerca do que seria, por exemplo, sexo, prazer, feminino, feminista. Adriana Piscitelli também traz um apanhado sobre o heterogêneo cenário feminista, apontando como determinadas fusões conceituais – como as abolicionistas que visam o fim da prostituição – podem levar a políticas que cerceiam os direitos de trabalhadoras sexuais (Piscitelli, 2013, p. 111). Ao rotular a prostituição como essencialmente negativa, estão contribuindo para uma imagem da mulher como vítima inescapável de um homem opressor e se esquece o pontencial de agência. Não se trata de afirmar que não existam situações opressivas, mas temos que considerá-las na sua complexidade, uma vez que não há só homens e mulheres na prostituição nem são somente suas vivências de gênero que estão operando a ponto de determinar quais são os contextos possivelmente violentos que são vivenciados.

Ao me aproximar das travestis do bairro, do seu deboche por (e recusa de alguns) clientes, surgiam falas que apontavam para uma margem de agência por sua parte nas negociações de um programa. Há que se considerar que há profissionais do sexo que não querem se enquadrar em uma figura de vítima a ser salva da prostituição e, mais ainda, há aquelas que se afirmam orgulhosamente putas. Na dinâmica do bairro Jardim Itatinga, pode ser curioso pensar que são os clientes que circulam em veículos e são abordados pelas profissionais, que estão paradas em frente às diversas casas de prostituição. São os clientes então que são interpelados por “fiu-fiu”; “ei, delícia”; “e aí gostoso”, “*vamo* lá pra dentro”, que têm sua atenção desviada ao transitar pelo bairro. São elas que podem estar sentadas nas frentes das casas ou em pé na rua, mas não chegar no carro nem se prestar a uma negociação de programa ou ainda lançar mão de técnicas que aumentem, reduzam (ou nem cobrem) um programa. Não pretendo aqui cair no exato oposto do discurso, não diria que essa é uma possibilidade sempre e para todas, mas argumento que é possível que as profissionais do sexo tenham técnicas para exercer sua atividade na prostituição que possibilitem uma relação que é mais de troca do que de sujeição ou exploração – por exemplo, quando me contam que negociam um programa de 30 minutos, “mas sabe como é, a gente faz ele gozar em 15 e leva o dinheiro”. São então trocas que parecem se beneficiar se as profissionais do sexo tiverem

apoio de outras colegas de trabalho, de um estabelecimento seguro – mais que nas ruas – e de alguém a quem recorrer caso aconteça alguma coisa que não as agrade antes, durante e/ou depois da negociação do programa.

Sealing Cheng realizou uma belíssima etnografia sobre as aspirações de trabalhadoras sexuais filipinas em campos militares estadunidenses na Coreia do Sul (2010). Em outro trabalho, a antropóloga comenta acerca de um sentimento “esquizofrênico” em meio às reivindicações dessas profissionais do sexo, que têm suas falas e vivências excluídas pelos discursos que as colocam como vítimas. Cheng pergunta:

Por que ativistas, que trabalham incansável e fervorosamente para ajudar mulheres na prostituição, consideram aquelas que se colocam como trabalhadoras sexuais como o inimigo com o qual nem vale dialogar? Como é possível que a humanidade de alguém seja hierarquizada de acordo, se não completamente presumida, com a vitimização e não de acordo com a afirmação de direitos? (2013, p. 4, tradução livre)

De acordo então com uma postura de afirmação de direitos, uma renovada movimentação vem surgindo sob a categoria de Putafeminismo<sup>8</sup>. Destaco que essa movimentação vem se dando sobretudo por mídias sociais e pela internet, contando com profissionais do sexo, pesquisadoras e apoiadoras, aliando trabalho sexual e feminismo. Sugiro sua potência na confluência das lutas laborais e morais, tanto pelas putas como profissionais do sexo quanto pelas putas lutando por liberdade e autonomia do corpos femininos. Mas é concomitante e em resposta a este que recrudescem movimentos abolicionistas feministas, alguns inclusive atuando de forma combativa contra as militantes. Embora nenhum grupo se coloque diretamente contra as mulheres que se prostituem, costumam dialogar violentamente com as prostitutas que militam pelo reconhecimento do seu trabalho e que se disponibilizam para debates. Sinalizo então a importância da antropologia militante e feminista, que além das etnografias se engajam também em debates e outras produções, como foi o caso da Nota da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e de seu Comitê Gênero e Sexualidade em apoio aos direitos das prostitutas, de 2016<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Nomes como Amara Moira e Monique Prada encampam essa movimentação e escrevem sobre ela, ver por exemplo: <http://mundoinvisivel.org/category/feminismo-e-prostituicao>. Ressalto a importância da sua visibilidade, por conta de um movimento que não conta com muita exposição, pelo próprio caráter de anonimato de clientes, que parece ser fundamental para a prática da prostituição. Faço questão de nomeá-las, em respeito e admiração por suas figuras que se colocam como públicas.

<sup>9</sup> Disponível em: [http://www.portal.abant.org.br/images/Noticias/5\\_Nota\\_da\\_ABA\\_e\\_seu\\_Comit%C3%AA\\_G%C3%AAnero\\_e\\_Sexualidade\\_Prostitui%C3%A7%C3%A3o.pdf](http://www.portal.abant.org.br/images/Noticias/5_Nota_da_ABA_e_seu_Comit%C3%AA_G%C3%AAnero_e_Sexualidade_Prostitui%C3%A7%C3%A3o.pdf). Acesso em: 27/05/2018.

## Trocas (sexuais)

As produções bibliográficas aqui reunidas e os discursos militantes costumam então considerar escolhas relacionadas a contextos. Serviços sexuais e sua prestação por parte de profissionais recolocam a dimensão de negócio, de uma indústria do sexo, que é argumentada nos trabalhos da antropóloga Laura Agustín. Acerca dessa noção de escolha, afirma:

Nenhum tipo de determinismo explica por completo o fenômeno humano da escolha. Todas as opções estão marcadas por questões de classe, gênero, etnia e nível econômico, pelas condições sociais do momento (guerra, ditadura, fome, violência, greves etc.) e pela natureza do indivíduo, de seus desejos, suas paixões, seu tédio, sua curiosidade e sua capacidade de se desvencilhar. (2005, pp. 115-116)

Uma vez que não cabe considerar como dois polos opostos— ou uma pessoa pode escolher livremente ser profissional do sexo, ou está submetida à exploração do seu corpo—, vale retomar a noção de prostituição como trabalho, na prestação de serviços sexuais. A antropóloga Wendy Chapkis dedica um capítulo – *Emotional labour of sex* (1997) – para pensar essa dimensão de trabalho sexual, reconhecendo que é uma reivindicação de grupos de prostitutas militantes. Dialogando sobretudo com o movimento Coyote, é interessante a construção desse capítulo, no qual ela coteja argumentos de correntes feministas contrárias à prostituição, com falas das profissionais do sexo<sup>10</sup>. O principal argumento percorrido no capítulo traz a noção de um trabalho realizado, que envolve prestação de serviços sexuais e manejo da dimensão emocional, que pode estar envolvida na negociação e realização de um programa.

Chapkis recupera então a noção de trabalho emocional elaborada por Arlie Hochschild (1983) na sua etnografia com aeromoças. Nesse contexto, seu sorriso aparece como ferramenta de trabalho, que garantiria, por exemplo, que os clientes ficassem tranquilos durante o voo e que voltassem a usar os serviços da companhia. O sorriso seria agenciado e a emoção seria, portanto, uma ferramenta de trabalho, bem como um efeito que pode ser manipulado através do serviço prestado. Basta pensar no trabalho de atores, psicanalistas ou cirurgiões que lidam com emoções e são reconhecidos por isso. De volta aos profissionais do sexo, Chapkis destaca as falas das profissionais, que explicitam como elas agenciam seus sentimentos no programa, como isso inclusive aponta para o seu profissionalismo. Uma inversão é produzida: as mulheres que trabalham com

<sup>10</sup> A organização Coyote (Call Off Your Old Tired Ethics), fundada em 1977, afirmava que diferenciar entre ser paga por uma hora de serviços sexuais ou por uma hora sendo escritora ou atriz é traçar uma distinção que não existe (Chapkis, 1997, p. 70).

serviços sexuais se sentem mais profissionais, agenciando sua técnica, ao realizar um programa com um cliente, sem necessariamente se envolver.

Enquanto trabalho, portanto, inserido em um contexto mais geral de serviços comerciais, há que se repensar as condições desiguais e precárias na realização deste diante do seu suporte. Ana Paula da Silva e Thaddeus Blanchette analisaram diferentes estabelecimentos de prostituição no Rio de Janeiro (2009), que lucram diversamente com aluguel de quartos ou com venda de bebidas. Nesse levantamento de dados, argumentam em favor da ideia de trabalho sexual, ressaltando a dimensão econômica deste, para depois levantar taxas de exploração, de acordo com quanto dinheiro é mobilizado da profissional. Blanchette e Silva identificaram arranjos diversos (entre serviços de *call girl*, termas, casas de massagem, *privés* e casas de prostituição), partindo das categorizações êmicas, de como as profissionais se referiam aos locais, tendo em vista a duração do programa e o tipo de trabalho sexual realizado. Essa sistematização se voltou para as condições nas quais o trabalho sexual é realizado e, ponderando acerca da desigualdade nessa atividade, relataram que: “A demasiada maioria de nossas informantes, na medida em que se sentem exploradas, se sentem exploradas economicamente enquanto trabalhadoras e não enquanto mulheres supostamente rebaixadas à condição de escrava ou mero objeto inanimado” (2009, p. 23).

Diante disso, Blanchette e Silva advertem que situar o trabalho de uma mulher na prostituição enquanto uma escolha só é possível se for considerada a situação macroeconômica do trabalho feminino em geral. Diante de um quadro de desvalorização e desigualdade de remuneração do trabalho feminino, frente às outras opções de trabalho, a prostituição é vista pelas mulheres como uma melhor forma de sobreviver e ensaiar uma ascensão socioeconômica (Ibid, p. 14).

Letícia da Luz Tedesco (2008) realizou uma etnografia sobre o “terreno movido e negociado dos afetos e das relações comerciais” com os agenciadores na prostituição em Porto Alegre (RS), analisando a relação das profissionais do sexo com os maridos/gigolôs. Considerando as trocas afetivas e comerciais realizadas com homens na prostituição, também notava o agenciamento e a possibilidade de agência por parte das mulheres prostitutas na delimitação das fronteiras na relação com esses parceiros. Para Tedesco, “uma maneira de encarar a prostituição como trabalho sem cair no ‘entusiasmo’ de pensar a prostituta como emblema de autonomia sexual é perceber o sexo como campo instável, não fixo, de posições de gênero e poder” (2008, p. 47).

Domila Pazzini (2015) também trabalhou com a dimensão de um *mercado de prazeres* nas relações ambíguas do agenciamento da prostituição em três cidades

do interior de São Paulo. Partindo da relação liminar com cafetões e cafetinas que não é legalizada, Pazzini buscou compreender a prostituição, ao mesmo tempo que a categoria não abarcava as diversas relações etnografadas. Nesse sentido, há produções como a de José Miguel Nieto Olivar e Loreley Garcia (2017), que também trazem elementos para repensar variadas trocas sexuais. A partir de entrevistas realizadas com mulheres em contextos de prostituição em Cabrobó (PE) e Mataraca (PB), argumentam em favor de variadas formas do "uso do corpo", uma troca agenciada que extrapola a noção de um trabalho sexual, mas que se insere nas formulações de "economias sexuais".

Laura Agustín afirma que a comum imagem publicizada de uma mulher curvada em direção a um carro acaba perpetuando uma ideia da mulher/servidora e homem/cliente que desconsidera toda uma indústria do sexo que perpassa essa relação. Seu convite se volta então a pensar nos contextos sociais mais amplos nos quais estão inseridas as trocas de um programa, com atenção para a dimensão de um trabalho realizado em um mercado econômico:

Não penso na indústria do sexo somente nos termos dos trabalhadores; ao invés disso, já que o olhar obsessivo tem sempre se voltado a eles (ou melhor, a elas), prefiro apontar outros assuntos, sobretudo quanto à existência e à naturalidade de um mercado sexual. (2005, pp. 109-110, tradução livre)

Dialogando com essa noção de uma indústria do sexo, Adriana Piscitelli (2013) também argumenta em favor de pensar sobre mercados do sexo. Essa conceitualização teria a vantagem de considerar também outras trocas, que não as especificamente da prostituição, sobretudo atentando para contextos nos quais essa indústria teria um caráter mais "artesanal". A noção de "mercados do sexo" pode então contemplar relações inseridas em uma conceitualização mais ampla, que junto com a prática da prostituição, abarca outros intercâmbios de serviços sexuais por dinheiro, sem perder de vista o caráter estruturante e mercadológico de indústria do sexo (2013, p. 30).

## Regulamentar o quê?

Tal dimensão de uma economia, de mercados do sexo que são geridos, incita a repensar a regulamentação (ou não) da realização da prostituição em estabelecimentos e em relação às/aos donas/os desses. Como já foi comentado, o episódio de violência policial no Jardim Itatinga (infelizmente) se soma aos casos de violência que acometem a prostituição por sua situação de semilegalidade. Agenciadoras/es e casas – embora estas últimas tenham tido uma relativa

flexibilização de acordo com o entendimento de algumas/uns operadoras/es do direito – permanecem crime diante do Código Penal brasileiro, conquanto “profissional do sexo” seja reconhecida como uma categoria na Classificação Brasileira de Ocupações desde 2002. Esse reconhecimento na CBO – e agora ameaçado – foi fruto das reivindicações de organizações de prostitutas, que costumam também pautar pela descriminalização desse suporte – casas e suas/seus donas/os –, justamente por considerá-lo essencial ao exercício das trocas na prostituição.

A necessidade de repensar a criminalização de agenciadoras/es e estabelecimentos no Código Penal brasileiro já teve alguns projetos de lei apresentados<sup>11</sup>. O mais recente é o PL 4.211/2012, denominado Gabriela Leite, justamente como homenagem e fruto do diálogo com sua militância. Proposto pelo deputado Jean Wyllys, do PSOL, o projeto pretende modificar os artigos referentes a “favorecimento”, “casa” e “rufianismo” (artigos 228, 229, 230, 231). Uma nova tentativa desse PL visa delimitar uma tensa, complexa e disputada fronteira quanto ao que se poderia tipificar como prostituição e o que se criminalizaria como exploração sexual:

A exploração sexual se conceitua (1) pela apropriação total ou maior que 50% do rendimento da atividade sexual por terceiro(s); (2) pelo não pagamento do serviço sexual prestado voluntariamente; ou (3) por forçar alguém a se prostituir mediante grave ameaça ou violência. Nesse sentido, a exploração sexual é crime e se tipifica independente da maioridade ou da capacidade civil da vítima. (Justificativa do PL 4.211 – Brasil, 2012, p. 4)<sup>12</sup>

Mais do que uma mera troca de palavras na lei, o projeto representa outro entendimento da prática da prostituição, defendida como trabalho, portanto

<sup>11</sup> Sobre outros dois projetos que já tramitaram em prol do reconhecimento de profissionais do sexo, ver Fonseca & Pasini (1998) sobre o PL 3.436/1997 apresentado pelo deputado Wigberto Tartuce e Rodrigues (2009) sobre o PL 98/2003 apresentado pelo então deputado Fernando Gabeira. No momento da escrita deste artigo, também tramita um grave ataque aos direitos conquistados, uma tendência nacional reacionária, efetuada pelo deputado Flavinho (PSB) com a Indicação para Projeto de Lei (INC2371/2016), que retiraria “profissional do sexo” da CBO. Junto a isso, há também o PL 377/2011 de João Campos (PSDB/GO), visando criminalizar os clientes. Esse movimento é inspirado no modelo sueco, que já suscitou mudanças recentes nas legislações da França e dos Estados Unidos. Todavia há produções etnográficas que vêm apontando para problemas ao criminalizar os clientes, pois colocaria ainda mais na ilegalidade a prática das profissionais do sexo, sujeitando-as a mais situações violentas. Nesse sentido, Elizabeth Bernstein, que analisa a demanda dos clientes e seus desejos por programas, afirma que criminalizá-los ofusca questões como a “pobreza pós-industrial e a gentrificação” (2008, p. 353) ligadas às profissionais que se prostituem nas ruas.

<sup>12</sup> Disponível em: [http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop\\_mostrarintegra?codteor=1012829](http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1012829). Último acesso em: 27/05/2018.

tendo que ser mais bem regulamentada para reduzir os riscos nessa atividade. Defendido também como forma de "acabar com uma hipocrisia que priva pessoas de direitos elementares, a exemplo das questões previdenciárias e do acesso à Justiça para garantir o recebimento do pagamento" (Ibid, p.3), o projeto prevê também aposentadoria especial de 25 anos e a organização das profissionais como trabalhadoras autônomas ou em cooperativas.

Outro ponto desse projeto visa especificar o lucro máximo que pode ficar com agenciadoras/es, não mais que 50%, o que descriminalizaria boa parte dos negócios na prostituição. A recusa ao PL 4.211/2012 é intensa, por parte de argumentos conservadores e de feministas que se dizem abolicionistas, mas julgo necessária sua discussão, sobretudo porque incita discussões sobre condições e melhorias para todas aquelas que estão na atividade da prostituição.

No caso do Jardim Itatinga, em todos os arranjos com os quais tive contato, havia somente uma taxa a ser paga para o estabelecimento pela locação dos quartos – entre R\$ 10 e R\$ 15 por 30 minutos. Esse valor ficava a cargo da profissional do sexo, que negociava o valor do seu programa com o cliente da forma que preferisse, e entre as travestis que conheci o preço variava entre R\$ 30 e R\$ 50 por essa mesma meia hora. Dessa forma, as trocas vivenciadas na prostituição envolvem as dimensões econômico-afetiva-sexuais de maneira imbricada, travadas com clientes e na relação de agenciamento, com donas e donos de casas de prostituição. Complexificam-se as noções negativas desse agenciamento, das figuras estigmatizadas das cafetinas e das casas. A triangulação sexo, dinheiro e poder foi também trabalhada por Viviana Zelizer (2009) ao analisar como atividades econômicas e relações de intimidade podem se combinar. A autora concebe que dinheiro não corrompe a intimidade e que sexo também não é uma mercadoria como qualquer outra. Utilizando um instrumental analítico que denomina de "boas combinações", Zelizer atenta para como as pessoas negociam nas relações. Atenta para como atividade econômica e intimidade se intersectam a todo tempo, o que não quer dizer que a relação é sempre igualitária e justa, mas que boas combinações entre relações íntimas e transações econômicas são viáveis (p. 142).

Cabe então analisar elementos que merecem atenção em uma relação com uma dona de casa de prostituição, cotejando diversos arranjos de marcadores sociais da diferença quanto às donas e às profissionais do sexo que configuram diversamente como se dão relações de afeto, sexuais e/ou econômicas. Para adentrar nessa relação, há algumas perguntas de fundo do tipo: como se dá o salário, arranjo de trabalho, quais funções cabem a quem? Quanto e como é passado para a dona? A dona retém o dinheiro e depois repassa? Há regras

e multas? Como começaram suas casas? Como as profissionais começam a trabalhar nessas casas de prostituição?

Tendo acompanhado especificamente as experiências de travestis em casas do bairro, aparecia um emaranhado de relações afetivas e econômicas estabelecidas com as “mães” travestis, que são também donas de casas de prostituição. Há também outros trabalhos que relatam a importância dessas “mães” e “madrinhas” travestis (Benedetti, 2005; Pelúcio, 2005; Sander, 2015; Silva, 1993). Geralmente mais velhas, tendo trabalhado na prostituição, são figuras ambíguas temidas e adoradas, mas centrais para vivências de travestis (na prostituição). Assim como Larissa Pelúcio presenciou na dinâmica de travestis em São Carlos: “A cafetina ocupa um papel organizador e ramificado na rede das travestilidades. Atua na rua, na casa e nos corpos” (2009, p.208). Assim, as casas e pensionatos são locais onde as relações de parentesco e amizade são (re)criadas pelas travestis na sua vivência como prostitutas.

Retomando então o movimento de Nana, que se retirou da rua e foi para a casa de travestis, sua morada temporária no bairro, busco então concluir este artigo com atenção para as relações na prostituição, tendo em vista sua especificidade e variação. Casos, por exemplo, de uma mulher/”mapô” com 60 anos que trabalhou grande parte da vida na prostituição e não tem direito à aposentadoria e/ou de uma travesti que raramente vivencia a idade de se aposentar – correspondem ao que busquei trazer para a discussão. As variações das vivências na prostituição possibilitam questionar fixidez e essencialismo das identidades, que são conformadas a partir de experiências múltiplas e constituídas situacionalmente, acionando diferentemente marcadores sociais da diferença. Contudo aproximações na condição de profissionais do sexo podem ser acionadas e focar as experiências de travestis, seguindo a militância da Associação Mulheres Guerreiras, possibilita contemplar uma crescente discussão feminista acerca da prostituição, mas que se desenvolve majoritariamente a partir de experiências de mulheres/”mapôs”. Argumentar em prol da noção de trabalho que é acionada por profissionais do sexo constitui exercício antropológico e prática militante feminista, ouvindo as que estão realizando programas e atentando para as condições de realização destes.

## Referências bibliográficas

- AGUSTÍN, Laura M. 2005. “La industria del sexo, los migrantes y la familia europea”. In: *Cadernos Pagu* (25), pp. 107-128.
- \_\_\_\_\_. 2007. *Sex at the Margins: Migration, Labor Markets and the Rescue Industry*. Londres & Nova York: Zed Books.

- ALVAREZ, Sonia E. 2014. "Para além da sociedade civil: reflexões sobre o campo feminista". *Cadernos Pagu*, n. 43, jan./jun., pp. 13-56, Campinas.
- BARBOSA, Bruno Cesar. 2013. "'Doidas e putas': usos das categorias travesti e transexual". *Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana*, n. 14, ago., pp. 352-379.
- BENEDETTI, Marcos. 2005. *Toda feita: o corpo e o gênero das travestis*. Rio de Janeiro: Garamond-Universitária.
- BERNSTEIN, Elizabeth. 2007 *Temporarily Yours. Intimacy, Authenticity and the Commerce of Sex*. Chicago: The University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_. 2008. "O significado da compra: desejo, demanda e o comércio do sexo". *Cadernos Pagu*, n.31, jul./dez., Campinas.
- BLANCHETTE, Thaddeus Gregory; SILVA, Ana Paula. 2009. "Amor um real por minuto: a prostituição como atividade econômica no Brasil urbano". Paper apresentado no Diálogo Latino-Americano sobre Sexualidade e Geopolítica.
- BUTLER, Judith. 2016. *Quadros de guerra. Quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- CHAPKIS, Wendy. 1997. *Live Sex Acts: Women Performing Erotic Labor*. New York: Routledge, 1997.
- CHENG, Sealing. 2010. *On the Move for Love. Migrant Entertainers and the U.S. Military in South Korea*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press.
- \_\_\_\_\_. 2013. "Labor of Love: The Sex Worker and the Anti-Trafficking Advocate". At the IASSCS International Conference, Argentina.
- COLLINS, Patricia Hill. 2000. *Black Feminist Thought*. Nova York: Routledge.
- FONSECA, Claudia. 1996. "A dupla carreira da mulher prostituta". *Estudos feministas* N1, pp. 07-33.
- \_\_\_\_\_. 2004. "A morte de um gigolô: fronteiras da transgressão e sexualidade nos dias atuais". In: PISCITELLI, A.; GREGORI, M.F.; CARRARA, S. (orgs.). *Sexualidades e saberes: convenções e fronteiras*. Rio de Janeiro: Garamond.
- \_\_\_\_\_; PASINI, Elisiane. 1998. "A mulher prostituta: um caso limite de cidadania Versão disponível online: <http://files.claudialwfonseca.webnode.com.br/200000056-715c27257f/A%20mulher%20prostituta%2C%20caso%20limite%20de%20cidadania%2C%201998.pdf>, sem páginas.
- GARCIA, Loreley; NASCIMENTO, Silvana de Souza. 2016. *Primas: retratos da prostituição feminina na Paraíba*. João Pessoa: Editora UFPB.
- GARCIA, Loreley; OLIVAR, José Miguel Nieto. 2017. "'Usar o corpo': economias sexuais de mulheres jovens do litoral ao sertão do Nordeste brasileiro". *Revista de Antropologia*, n.60, pp. 140-164.
- GASPAR, Maria Dulce. 1985. *Garotas de programa: prostituição e identidade social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- HOCHSCHILD, Arlie Russell. 2012 [1983]. *The Managed Heart, Commercialization of Human Feeling*. Berkeley: University of California Press.
- INGOLD, Tim. 2008. "Anthropology is *Not* Ethnography". Radcliffe-Brown Lecture in Social Anthropology, pp.69-92. *British Academy*, 154.
- KULICK, Don. 2008. *Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. 2009. "Etnografia como prática e experiência". *Horizontes Antropológicos*, v. 15, n. 32, pp. 129-156. Porto Alegre.
- MAZZARIOL, Regina Maria. 1976. *Mal necessário: ensaio sobre o confinamento da prostituição na cidade de Campinas*. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais/Antropologia Social, Unicamp, Campinas.

- MORAES, Aparecida Fonseca; SILVA, Hélio, SIMÕES; Soraya Silveira (orgs.) 2014. *Prostituição e outras formas de amor*. Rio de Janeiro: UFF.
- MOUTINHO, Laura. 2014. "Diferenças e desigualdades negociadas: raça, sexualidade, e gênero em produções acadêmicas recentes". *Cadernos Pagu* (42) pp. 201-248.
- MURRAY, Laura. 2014. "Entre 'fazer direito' e 'direitinho': Gestão de vítimas e as políticas de proteção". *Revista Ártemis*, v. xvii, n. 1; jul/dez, pp.28-41.
- NASCIMENTO, Silvana de Souza. 2014. "Corpo-afeto, corpo-violência: experiências na prostituição de estrada na Paraíba". *Revista Ártemis*, v. xviii, n. 1, jul/dez, pp. 69-86.
- OLIVAR, José Miguel Nieto. 2013. *Devir puta: políticas da prostituição de rua na experiência de quatro mulheres militantes*. Rio de Janeiro: Eduerj.
- \_\_\_\_\_; SKACKAUSKAS, Andreia. 2010. "Prostitutas, feministas e direitos sexuais – diálogos possíveis ou impossíveis?" *Revista Fazendo Gênero 9 – Diásporas, Diversidades, Deslocamentos*, 23/26 ago.
- PASINI, Elisiane. 2000. *Corpos em evidência, pontos em ruas, mundos em pontos: a prostituição na região da Rua Augusta em São Paulo*. Dissertação de Mestrado em Antropologia, IFCH, Unicamp.
- \_\_\_\_\_. 2005. *Prostituição e a liberdade do corpo*. CLAM. Versão disponível online: <http://www.clam.org.br/uploads/conteudo/elisiane.pdf>, sem páginas.
- PATRIARCA, Letizia. 2015. "As corajosas: etnografando experiências travestis na prostituição". Dissertação de mestrado em Antropologia Social, USP.
- \_\_\_\_\_. 2017. "Pelo bairro: um exercício descritivo da prostituição de travestis no Jardim Itatinga". *Revista PontoUrbe*, n. 20.
- PAZZINI, Domila do Prado. 2015. *Mercado dos Prazeres: notas de uma etnografia multisituada em espaços de prostituição no interior de São Paulo*. Dissertação de mestrado em Sociologia, UFSCar.
- PELÚCIO, Larissa. 2005. "Na noite nem todos os gatos são pardos. Notas sobre a prostituição travesti". *Cadernos Pagu* (25), jul./dez., pp.217-248, Unicamp.
- PERLONGHER, Néstor. 2008. *O negócio do michê – a prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo.
- PISCITELLI, Adriana (org.). 2005. "Mercado do sexo". *Cadernos Pagu* (25), Unicamp, pp. 7-23.
- \_\_\_\_\_. 2008. "Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras". *Sociedade e Cultura*, v. 11, n. 2, pp. 263-274.
- \_\_\_\_\_. 2013. *Trânsitos: brasileiras nos mercados transnacionais do sexo*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2013.
- RAGO, Margareth. 1991. *Os prazeres da noite: prostituição e códigos da sexualidade feminina em São Paulo, 1890-1930*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- RAMOS, Diana Helene. 2015. *Preta, pobre e puta: a segregação urbana da prostituição em Campinas-Jardim Itatinga*. Tese de doutorado em Planejamento Urbano, UFRJ.
- RODRIGUES, Marlene Teixeira. 2009. "A prostituição no Brasil contemporâneo: um trabalho como outro qualquer?". *Revista Katál*. Florianópolis, v. 12, n. 1, pp. 68-76.
- SANDER, Vanessa Serra e Meira. 2015. *Entre manuais e truques: uma etnografia das redes do trabalho sexual entre travestis em Belo Horizonte*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Unicamp.
- SILVA, Hélio. 1993. *Travesti: a invenção do feminino*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; ISE, 2007. *Travestis – entre o espelho e a rua*. São Paulo: Rocco.
- SIMÕES, Soraya Silveira. 2010. "Identidade e política: a prostituição e o reconhecimento de um *métier* no Brasil". *Revista de Antropologia Social* dos alunos do PPGAS/UFSCar, v. 2, n. 1, jan/jun, pp. 24-46.
- SKACKAUSKAS, Andreia. 2014. *Prostituição, gênero e direitos: noções e tensões nas relações entre prostitutas e Pastoral da Mulher Marginalizada*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, IFCH, Unicamp.

- SOUSA, Francisca Inar. 1998. *O cliente: o outro lado da prostituição*. Fortaleza: AnnaBlume/ Secretaria da Cultura e Desporto.
- TAVARES, Aline Godois de Castro. 2014. *A organização da Zona: notas etnográficas sobre relações de poder na zona de prostituição Jardim Itatinga, Campinas –SP*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Unicamp.
- \_\_\_\_\_. 2008. *Explorando o negócio do sexo: uma etnografia sobre as relações afetivas e comerciais entre prostitutas e agenciadores em Porto Alegre*. Porto Alegre: Dissertação de mestrado em Antropologia Social, UFRGS.
- TEIXEIRA, Flávia do Bonsucesso. 2008. "L'italia dei divieti: entre o sonho de ser *européia* e o *babado* da prostituição". *Cadernos Pagu* (31), pp. 275-308.
- ZANZOTTI, Maria Isabel. 2015. *Nas margens do corpo, da cidade e do estado: educação, saúde e violência contra travestis*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, USP.
- ZELIZER, Viviana. 2009. *Dinheiro, poder e sexo*, *Cadernos Pagu* (32), pp. 135-157 Campinas Jan./ June 2009.
- ZEYTOUNLIAN, Lauren. 2004. *Realidades ficcionadas e ficções realizadas: a construção social da realidade de 'meninas' brasileiras no mercado do sexo*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, Unifesp.



# Julgando identidades, prescrevendo diagnósticos: o lugar dos saberes médicos e científicos nas decisões judiciais

LUIZA FERREIRA LIMA

## Introdução

A possibilidade de mudança de dados de identificação em documentos oficiais tendo como justificativa assumir a/o<sup>1</sup> requerente uma identidade de gênero que não a registrada ainda não foi objeto de tratamento legislativo no Brasil, e o debate é acirrado não apenas quanto à viabilidade da alteração como também sobre quando, como e por que ela seria ou não viável. Diante de ausência de regras sobre o tema, a decisão cabe ao Poder Judiciário, com base em analogia, costumes e princípios gerais do direito<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Toda vez que me referir a pessoas transexuais requerentes, usarei o artigo feminino à frente do masculino, separando-os com a barra “/”. Isso se dá porque, em meu recorte, as mulheres transexuais eram maioria. Quando falar de pessoas julgadoras, usarei o masculino à frente do feminino, separando-os com a mesma barra – seguindo meu recorte, homens eram maioria na composição do Poder Judiciário.

<sup>2</sup> De acordo com o artigo 4º da Lei de Introdução às Normas do Direito Brasileiro (Brasil, 1942). Analogia no direito brasileiro se refere ao uso de dispositivos legais que regulam casos semelhantes ao que não foi objeto de regramento. Princípios, por sua vez, são normas distintas de regras porque têm texto mais vago e sofrem uma diferença entre o que se garante ou impõe *prima facie* e o que se garante ou impõe concretamente. Sua aplicação depende do confronto que pode ter com outros princípios, com circunstâncias sociais que impedem sua aplicação integral etc. A definição do grau em que pode ser concretizado depende, assim, de um sopesamento com outros princípios e da avaliação do contexto histórico-social determinado no qual sua aplicação se daria.

Está-se diante de normas abrangentes, parâmetros de julgamento amplos e indeterminados que acabam por alargar a margem de discricionariedade<sup>3</sup> de magistrados/as e possibilitar múltiplas estratégias argumentativas. Na tessitura discursiva dos fundamentos que sustentam a decisão, julgadores/as mobilizam regras, regulamentos técnicos, valores e princípios de formas distintas, atribuindo-lhes significados distintos. Quais regras, regulamentos, valores e princípios são esses e que sentidos lhe são atribuídos?

Este artigo tem como propósito investigar uma parte importante desse repertório argumentativo: a saber, o papel que regulamentos de instituições médicas – especificamente a 10ª Classificação Internacional de Doenças da Organização Mundial de Saúde (CID/OMS) e as Resoluções 1.482/1997, 1.652/2002 e 1.955/2010 do Conselho Federal de Medicina – assumem nas justificativas de 84 decisões judiciais referentes a ações de retificação de registro civil requeridas por pessoas transexuais em Tribunais Estaduais brasileiros<sup>4</sup> e publicadas entre 2000 e 2014, recorte da pesquisa que desenvolvi no mestrado (Lima, 2015). Ao longo dessa investigação, notei que literatura, categorias, profissionais e normas de áreas médicas são não apenas uma constante, mas sua presença, características e modos de uso são exigidos, elaborados e postos em funcionamento pelos/as próprios/as operadores/as do direito.

Essa evidência, por sua vez, gerou os seguintes questionamentos: de que modo se dão as articulações entre normas de instituições médicas e práticas de julgamento ao longo do processo de reconhecimento – ou não – do nexos entre pessoas transexuais e o direito à mudança de documentos de identificação? Quais são os pressupostos e as implicações envolvidos no seu acionamento? Pretendo, aqui, visibilizar alguns mecanismos que organizam as interações entre ciências biomédicas, Estado e direito e subjazem essa dinâmica de incorporação desses regulamentos no Poder Judiciário brasileiro.

## As leis da medicina, ou: a medicina como lei

Começamos pelo primeiro esforço argumentativo empregado pela maioria dos/as julgadores/as quando da elaboração das suas decisões: a conceitualização e

<sup>3</sup> Discricionariedade, no âmbito jurídico, designa liberdade de decisão de operadores/as ou órgãos e um certo grau de arbitrariedade no seu modo de agir, apenas limitado ao que é permitido e regulado por lei.

<sup>4</sup> Meu recorte não contempla decisões dos seguintes estados: Amazonas, Acre, Alagoas, Distrito Federal, Ceará, Maranhão, Mato Grosso do Sul, Paraíba, Rondônia, Roraima e Tocantins. A busca que realizei em bancos de decisões nos sites dos TJES não produziu resultado algum nesses casos citados.

qualificação da transexualidade. Embora o texto se modifique entre os diferentes documentos, desembargadores/as<sup>5</sup> e Tribunais, o intuito pedagogizante de descrever e qualificar extensivamente o fenômeno como uma doença marcada pela incompatibilidade entre o gênero expresso pela mente e o expresso pelo corpo é o primeiro passo no caminho da exposição de motivações. O uso de literatura jurídica especializada e precedentes jurisprudenciais<sup>6</sup>, longos trechos sobre possíveis causas e formas de tratamento da doença, assim como uma exposição evolucionista dos modos como a medicina produziu conhecimento sobre e enfrentou a transexualidade, ocupam espaço considerável antes até de qualquer manifestação sobre a autorização ou não do pedido realizado na ação.

A transexualidade, assim, é apresentada como uma questão médica, patologia presente na Classificação Internacional de Doenças da Organização Mundial de Saúde atualmente em vigor. Inclusive magistrados/as usam frequentemente esse documento como referência: apenas no Tribunal de Justiça do Estado de São Paulo, das 22 decisões a que tive acesso entre 2000 e 2014, sete apresentam os termos “CID-10” e “F64.0”, quando não a própria definição elaborada pela OMS. A influência do CID também se manifesta indiretamente quando da definição da transexualidade feita por desembargadores/as: os elementos internacionalmente reconhecidos como característicos da doença têm lugar na maioria das definições livres e das extraídas de literatura jurídica ou jurisprudência.

O fato de esse ser o primeiro argumento apresentado sinaliza de antemão que o reconhecimento de uma pessoa enquanto transexual se dá, pelo menos na maior parte dos casos, não apenas a partir de categorias médicas, mas também de uma comprovação diagnóstica: assim como o reconhecimento de um sujeito como portador de doença requer a análise clínica e a conferência da existência ou não de sintomas específicos a essa determinada patologia, a transexualidade da forma como é representada nos Tribunais também elenca uma série de elementos cuja presença é esperada e evidência exigida a uma pessoa que se identifica como transexual – ou, mais especificamente, a seus/ suas médicos/as e peritos/as.

<sup>5</sup> Desembargadores/as são magistrados/as que atuam em segunda instância – grau responsável por revisar casos já analisados por juízes de primeira instância. Tribunais de Justiça Estaduais, Superior Tribunal de Justiça e Supremo Tribunal Federal são órgãos de segunda instância. TJES, STJ e STF têm, de acordo com a Constituição Federal, competência originária de julgamento de certas ações específicas – ou seja, em determinados casos, o pedido pode ser feito diretamente perante esses órgãos. O aqui em questão (a saber, ações de retificação de registro civil), contudo, não é um deles.

<sup>6</sup> Jurisprudência é o termo que designa um conjunto de decisões judiciais que seguem determinada interpretação de leis ou determinado posicionamento referente a um tema específico.

Esses elementos, embora sejam com frequência os mesmos que se pode identificar na categoria “F64.0”, não se limitam às normas médicas; critérios como orientação heterossexual, posições assumidas no ato sexual e modelos de feminilidade e masculinidade, entre outros, são acionados no processo de verificação do “distúrbio”. Por mais que termos médicos povoem decisões judiciais, não esqueçamos que quem os diz (na verdade, escreve) são magistrados/as – e eles/as se apropriam, organizam-nos, reorganizam-nos e os ressignificam livremente<sup>7</sup>.

A patologização da transexualidade é construída também de modo relacional. Embora a homossexualidade não seja mais considerada uma doença pela OMS (foi retirada do CID na já citada 10ª versão) e a intersexualidade esteja inserida na classificação como uma malformação congênita e não propriamente um transtorno de identidade, julgadores procuram distinguir a transexualidade dessas e outras categorias que inserem – sutilmente ou não – em um quadro desviante. No acórdão<sup>8</sup> em Apelação<sup>9</sup> nº 1.0232.10.002611-0/001, tramitada no Tribunal de Justiça de Minas Gerais e julgada em 18/09/2012, a desembargadora Sandra Fonseca assim disserta sobre a situação da apelante, interessada em ver autorizado seu pedido de mudança de nome e “sexo”<sup>10</sup>:

*O transexualismo, enquanto distúrbio que demanda acompanhamento médico e psicológico, não se identifica, portanto, com o travestismo ou com a homossexualidade; cuida-se de transtorno que submete a pessoa a grave sofrimento, já que não se autoidentifica como sendo do gênero próprio da morfologia que possui. A literatura médica esclarece: “[...] No transvestismo a pessoa não sente que sua identidade de gênero está trocada, mas usa roupas do sexo oposto com objetivo de ter prazer*

<sup>7</sup> Ressalto que não são só magistrados/as manipulam sentidos das normas – médicos/as também. Partilho do entendimento de Derrida (1988) de que a escrita não carrega uma intencionalidade *per se*. A reiteração do texto escrito pode produzir inúmeros sentidos, e ele se dá usualmente informado pelo lugar social dos/as agentes, pelas relações de poder que os/as atravessam e pelo modo como marcadores sociais da diferença, tais quais gênero, sexualidade, classe e raça, se articulam na sua experiência.

<sup>8</sup> Acórdãos são decisões judiciais proferidas por um grupo de juízes/as (o número varia conforme a ação debatida e o tribunal), usualmente (mas não sempre) em caráter recursal.

<sup>9</sup> Apelação corresponde a uma modalidade de recurso prevista no direito processual, direito das partes de questionar a sentença elaborada em primeira instância.

<sup>10</sup> Sexo, ao longo do texto, será usado com aspas sempre que tratar da categoria presente em documentos de identificação brasileiros, como a certidão de nascimento. Esse é o termo legal que se refere ao que a teoria jurídica chama de “estado da pessoa”, ou em outras palavras, como a pessoa foi designada ao nascer – homem ou mulher. Não há, contudo, nenhum detalhamento no ordenamento jurídico ao que essa palavra significaria: identidade de gênero? Genótipo? Anatomia? Trato mais detidamente desse tema naminha dissertação de mestrado (Lima, 2015).

*erótico, para se excitar.* Apenas em casos em que a pessoa passa a se vestir como mulher a maior parte do tempo e ter dúvidas e sofrimento em relação a sua identidade de gênero é que se deve pensar que possa haver transexualismo latente. Já no homossexualismo, a pessoa também se sente adequada quanto à determinação de seu sexo (tem corpo de homem, sente-se homem), porém tem atração afetiva e erótica por outra pessoa do mesmo sexo que ela.” (Abuchaim, Cláudio Moojen, Transtorno de Identidade de Gênero). *Reconhece-se, então, que o transexual sofre importante conflito de identidade e, por essa razão, empreende meios para adequar sua aparência ao gênero que sente pertencer.* (itálico inserido por mim)

Gostaria de atentar à produção de especificidades exclusivas a cada categoria e aos subjacentes regimes de moralidade que a alimentam. Por mais que recuperem definições e caracterizações médicas, julgadores/as não produzem um sistema de patologias: a homossexualidade em momento algum é apresentada como doença e, embora haja duas formas de “travestismo” previstas como “transtornos de identidade e comportamento” no CID-10<sup>11</sup>, magistrados/as – em clara distinção à forma como apresentam a transexualidade – não as citam sequer uma vez em toda a minha amostra. A diferença que se constrói entre homossexualidade e “travestismo” de um lado e transexualidade de outro sugere uma base de dessemelhança entre hábitos e práticas nãoopatológicos, embora condenáveis, e doenças que fogem à vontade de sua/seu portadora/r, portanto a/o redimindo de culpa.

A relação entre saúde e doença é reconfigurada, de modo que o primeiro caso não implica ausência de problemas ou aceitabilidade – muito pelo contrário: a liberdade e a vontade de certos indivíduos em seguir por uma vida de “fetiche” e de relações erótico-afetivas com pessoas do mesmo “sexo”, como magistrados/as os qualificariam, seriam altamente reprováveis. A escolha feita foi pelo desvio. Mas essas duas dimensões, como afirma José Ricardo Ayres (2007), não são polos opostos; estão inseridas em outras esferas de racionalidade.

[Não é] da ordem do como fazer, segundo interesses e recursos conhecidos, que trata a saúde. É da ordem do que fazer frente à necessidade de reacomodar-se continuamente [...]. A experiência de saúde envolve a construção compartilhada de nossas ideias de bem-viver e de um modo conveniente de buscar realizá-las na nossa vida em comum. (ibid., p. 50)

A partir daí, penso que existem paradigmas normativos relacionados à saúde que produzem expectativas quanto ao que almejar e ao que fazer para alcançá-

<sup>11</sup> Uma é o “travestismo bivalente”, “transtorno de identidade sexual” sob o código F64.1. A segunda, “travestismo fetichista”, é “transtorno da preferência sexual” sob o código F65.1.

-lo – não os seguir não realoca a pessoa necessariamente no domínio da doença, mas a qualifica negativamente em termos morais e marca seus processos de subjetivação.

O mesmo não se pode dizer de pessoas transexuais: o Judiciário elabora uma representação de pessoa transexual que, por ser *comprovadamente* doente – a doença tem causas (supostas), sintomas e formas de intervenção específicas que sinalizam um raciocínio causal-controlista de caráter instrumental (ibid., p. 47) – e por não ter a doença origem na vontade, mas em “descargas hormonais”, “malformações genéticas” etc., garante à doente legitimidade no âmbito do direito de acesso a direitos; a pressuposição da heteronomia, a certeza de que a/o requerente nunca escolheria livremente ser transexual é um imperativo existencial descrito em termos patológicos (Cabral; Viturro, 2006, p. 264). Não se trata apenas de ser ou não doente, mas de hierarquias valorativas que se dão entre e no interior dessas categorias, produzindo doentes mais ou menos legítimos, bem como pessoas “saudáveis” mais ou menos legítimas<sup>12</sup>.

Em muitos casos, julgadores/as desfavoráveis à possibilidade de alteração de registro de pessoas transexuais utilizam a mesma lógica de forma inversa, como motivação do seu voto: afirmam que transexualidade é apenas uma crença, um produto do “psicológico” da pessoa – algo completamente diferente do real problema médico vivenciado, por exemplo, por “pseudo-hermafroditas”. A diferenciação não é tão rígida, e os deslocamentos são mais sutis: a transexualidade, nos discursos destes/as magistrados/as, é afastada de lugares como “cérebro” e “sistema nervoso central” e reposicionada no “psicológico” e na “crença”; não se relaciona mais a “desenvolvimento fetal” e “descarga hormonal”. Deixa de ser uma questão “biológica”, como o “pseudo-hermafroditismo”, cujo portador teria

<sup>12</sup> Jorge Leite Jr. já havia indicado a produção de diferenças em termos de valor no discurso médico-científico do século XIX – dessa vez a partir do posicionamento de todos os indivíduos considerados “desviantes” no polo da doença: “Os ‘desviantes sexuais’ são então silenciosamente divididos pela psiquiatria em duas categorias: os ‘bons’ e os ‘maus’”. Para esse discurso do período, entre os primeiros estão as pessoas respeitadas por seus bens, capacidades intelectuais e um sobrenome socialmente reconhecido. Eles são objetos de compaixão, compreendidos como infelizes sobre os quais um destino trágico se abateu, muitas vezes de origem biológica ou congênita. Para tais indivíduos, são desenvolvidos todos os esforços médicos e jurídicos visando curá-los ou livrá-los das prisões. Os centros de reabilitação, as termas e os balneários contavam com esse público. Estes são os perversos. Já os segundos, sem posses, considerados astuciosos e cuja imagem é quase sinônimo de marginalidade, são encarados com rigor, receio e desprezo. A ciência considera-os mais próximos do vício que da doença, da perversidade que da perversão, e as faltas por eles cometidas declaram de antemão a condição de culpados, pois acumulam ‘desvios’ de uma vida ‘desregrada’ ou trazem na carne os estigmas da degeneração hereditária, fruto de pais também envolvidos em ‘excessos’ de toda ordem. Para eles, os manicômios judiciários, as prisões e a psiquiatria forense. Esses são os perversos” (2011, pp.102-103).

direito à retificação de nome e “sexo”. Psicologizar a transexualidade implica, aqui, em reduzir sua gravidade, refutar sua natureza patológica e consequentemente excluí-la do conjunto de condições de acesso a direitos.

Mas voltemos à maioria que compõe narrativas sobre a transexualidade como doença. Como já afirmei, a construção da patologia em decisões judiciais não se dá apenas pela reiteração do CID-10; há outras características associadas ou decorrentes que são apresentadas pelos/as julgadores/as. No processo nº 693/00, que tramitou no Tribunal de Justiça do Estado do Amapá e foi julgado em 05/06/2001, o desembargador relator do acórdão Raimundo Vales assim caracteriza o “distúrbio”:

A Associação Paulista de Medicina (*sic*)<sup>13</sup> conceitua o transexual como sendo o indivíduo com identificação psicosexual oposta aos seus órgãos genitais externos, com o desejo compulsivo de mudança dos mesmos. Para a abalizada literatura médica, o transexual é essencialmente fêmea, embora o sexo biológico seja de um macho. Ele não tem prazer sexual real proveniente de seu pênis e não detém o sentido de masculinidade por saber que o mesmo é parte integrante do seu corpo.

Além do problemático não reconhecimento da possibilidade de transexualidade masculina, o excerto sugere as implicações dessa incompatibilidade entre o “sexo” aferido psiquicamente e o que se expressa pelos órgãos genitais: o estranhamento (e em outras decisões, ódio) que estes causam e a completa incapacidade de proporcionar prazer sexual. Isso se dá porque ao pênis é atribuído o papel de significante da masculinidade – trata-se da invocação metonímica de uma verdade pré-discursiva. Genitais dariam sentido à identidade sexuada do sujeito como um todo. Odiar o pênis e não sentir prazer sexual com ele é não apenas esperado, mas considerado critério fundamental ao enquadramento de uma pessoa em um modelo de identidade feminina. Daí o desejo da realização de cirurgia de transgenitalização seria imperativo entre pessoas transexuais, tendo como intuito eliminar um dos elementos causadores de sofrimento e adequar o corpo à identidade de gênero “psíquica” – vinculada a outro significante: a vagina.

As características apresentadas, ainda que passíveis de reformulação por julgadores/as, não carecem de fundamento: o texto da Resolução 1.482/97<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Uso aqui *sic* porque, embora o desembargador se refira à Associação Paulista de Medicina, a instituição que elaborou normativas e qualificações à transexualidade como doença foi o Conselho Federal de Medicina.

<sup>14</sup> Essa resolução foi revogada pela 1.652/2002 e esta, posteriormente, pela 1.955/2010. No que toca ao citado aqui, contudo, o texto é o mesmo; a única modificação, ocorrida na versão de 2010, se

do Conselho Federal de Medicina é claro no que toca às exigências a serem cumpridas para o reconhecimento de que o indivíduo seria portador do “desvio” não só no preâmbulo que o define<sup>15</sup> como também no artigo segundo: desconforto com o “sexo” anatômico “natural”, desejo expresso de eliminar os genitais e adquirir características do “sexo” oposto, estabilidade e permanência do “distúrbio” por no mínimo dois anos e ausência de outros “transtornos mentais” são fatores cuja presença é considerada imprescindível.

Citado por desembargadores/as muitas vezes na sua íntegra, o regulamento assume caráter normativo fundamental à resolução do mérito da questão – ao disposto no texto devem se adaptar as/os requerentes sob o risco de rejeição do pedido, assim como sua observância aumenta, em quase todos os Tribunais, a probabilidade de ver a mudança autorizada. Novamente no TJMG, em decisão de 23/02/2006 no processo Nº. 1.0543.04.910511-6/001, uma mulher transexual teve seu pedido de mudança de “sexo” negado por não ter seguido o disposto em Resolução. Afirma o relator Roney Oliveira:

No caso em tela, desnecessário adentrar nas várias questões que envolvem a matéria, em decorrência do não preenchimento, pelo autor, das condições exigidas pela Resolução do Conselho de Medicina, já que ele realizou sua cirurgia no exterior. Encontra-se nos autos, tão somente, o estudo cromossômico do autor, concluindo que seu sexo genético é o masculino e, posteriormente, um atestado médico (fls.90) constatando que a cirurgia foi realizada, o que, por si só, não basta para que a sua certidão seja modificada. O autor não seguiu os trâmites exigidos pela Resolução do Conselho Regional de Medicina (*sic*)<sup>16</sup>, procedimento que antecede a discussão sobre a questão de poder ou não o transexual operado mudar o sexo do registro de nascimento para feminino. [...] *Não comprovando o autor que sua cirurgia tenha sido realizada em conformidade com a legislação brasileira sobre o tema, impossível analisar o pedido sucessivo, qual seja, alteração de seu registro civil de masculino para feminino.* (itálico inserido por mim)

Embora a Resolução trate especificamente dos parâmetros que autorizam a realização de cirurgia de transgenitalização – portanto sem qualquer vínculo direto com o registro civil – e embora um documento legal como esse esteja

---

refere ao último ponto. Em todas as outras resoluções, um dos critérios para o diagnóstico positivo era “ausência de outros distúrbios mentais”, enquanto na versão de 2010 o texto passou a ser “ausência de distúrbios mentais” – a retirada dessa pequena palavra tem um peso político muito claro.

<sup>15</sup> “CONSIDERANDO ser o paciente transexual portador de desvio psicológico permanente de identidade sexual, com rejeição do fenotipo e tendência à automutilação e ou autoextermínio” (Conselho Federal de Medicina, 1997).

<sup>16</sup> Mesmo caso que citei na nota 14.

posicionado nos níveis mais baixos da hierarquia legislativa brasileira<sup>17</sup>, nas decisões judiciais, seu texto é ungido de autoridade legal incontestável que serve não apenas à qualificação de uma pessoa como transexual ou não, mas também à aferição do seu direito à mudança de nome (em alguns casos) e “sexo” (em quase todos) em documentos de identificação.

De todo o ordenamento jurídico do país, a escolha da regulamentação de autarquia<sup>18</sup> como norte legislativo no tratamento da possibilidade e de requisitos à mudança de registro chama a atenção não apenas pela motivação do seu acionamento como também pelas implicações que gera. Alçar regras como essa ao mesmo patamar das produzidas pelo Poder Legislativo expande a autoridade da classe médica, mas também de uma certa medicina burocrática, vinculada ao Estado e representada aqui como produtora de leis como se fossem regras jurídicas.

No Poder Judiciário, esses saberes médicos são capturados pelas instituições do direito e convertidos em preceitos legais aplicados por representantes da vontade da lei e do Estado; seu processo de legitimação, contudo, não é o mesmo. Ainda que seja um ato oficial de entidade de administração pública indireta, o que dá legitimidade ao documento não é só a natureza jurídica da Resolução, mas também sua apreensão como produto de conhecimento científico. É justamente sua afirmação na condição de ciência que a partir da manipulação de técnicas e conhecimentos específicos, objetivos e generalizáveis consegue atingir a verdade que lhe dá autoridade normativa.

Bruno Latour (1997) afirma que a criação de um fato científico se dá a partir justamente do apagamento do processo social da sua construção e das evidências históricas desse processo. Como um fato científico, ele “perde todos os seus atributos temporais e integra-se em um vasto conjunto de conhecimentos edificadas por outros fatos” (ibid., pp. 101-102). Sem referenciais históricos, como contestar sua veracidade? O conteúdo produzido se estabiliza como fato da realidade “descoberto” por especialistas que apenas precisavam, para alcançá-lo, das ferramentas necessárias fornecidas pelo saber; desconectá-lo do

<sup>17</sup> Resoluções, na hierarquia legislativa, estão em um patamar consideravelmente inferior em relação, por exemplo, às Constituições, Leis Complementares, Leis Ordinárias e Decretos. Resoluções são normas que regulamentam assuntos internos à instituição – no caso do CFM, portanto, ao corpo de médicos – e têm efeitos externos, mas de modo algum equiparáveis a outros instrumentos legais elaborados pelo Poder Legislativo.

<sup>18</sup> De acordo com o art. 5º do Decreto-Lei 200/67, autarquia corresponde ao “serviço autônomo, criado por lei, com personalidade jurídica, patrimônio e receita próprios, para executar atividades típicas da Administração Pública, que requeiram, para seu melhor funcionamento, gestão administrativa e financeira descentralizada” (Brasil, 1967).

contexto social que orienta as faculdades de cognição, os referenciais teóricos e os interesses políticos de se produzir tal fato viabiliza a formação de representações de objetividade e imparcialidade associadas à ciência.

No que toca à temática de gênero e sexualidade, Anne Fausto-Sterling (2000), Fabíola Rohden (2003) e Jorge Leite Jr. (2011), entre outros, já efetuaram investigações sobre os fatores sociais, políticos e históricos que afetaram e influenciaram a formação de discursos na ciência sobre a diferença entre corpos sexuados, identidades de gênero e desejos possíveis e impossíveis, normais e doentes, aceitáveis e reprováveis. Este último autor, em específico, acompanhou o desenvolvimento das categorias “travesti” e “transexual” como objetos de estudo científico e seu processo de naturalização nosológica, demonstrando como uma identidade clínica e patológica surge e se estabiliza enquanto ontologia no âmbito da ciência.

Em comum, esses estudos empreenderam não uma desvalorização do conhecimento científico produzido sobre o tema, mas a exposição do seu caráter historicamente situado e dos procedimentos de blindagem que garantem seu prestígio e dificultam seu questionamento. Esse conhecimento, ademais, não paira no ar como uma verdade pacificada; ele afeta profundamente o mundo ao qual se impõe.

Nas decisões judiciais, a manipulação de discursos biomédicos se dá porque justamente na condição de produto de uma série de procedimentos científicos, a eles se associa a “noção de uma ‘verdade’ que [...] se organiza como um porto seguro às estratégias de biopoder de nossa cultura” (Leite Jr., 2011, p. 196). É essa atribuição de verdade às categorias, lógicas e normas médicas que seriam oriundas de saberes sacralizados e manipulados por poucos – e, portanto, questionáveis por poucos – que autoriza as motivações de juízes/as e que consolida o exercício de poder em parte já garantido pelo seu próprio lugar de enunciação: são representantes do Estado responsáveis por e autorizados/as a comunicar a voz da Justiça.

### As normas da doença, ou a doença como norma

Mas essa verdade, como já afirmei, não é apresentada como simples norma produzida por um saber científico. Há particularidades aqui referentes não só à utilização específica da medicina como à forma com que é mobilizada, que permitem uma articulação peculiar entre ela e o direito. Para acompanhar a tessitura dessas relações, comecemos pelo ponto subsequente à determinação da transexualidade como doença: o diagnóstico.

Charles Rosenberg (2002, p. 237) afirma que a história do diagnóstico se relaciona diretamente com o processo de especialização de doenças e da sua elaboração como ontologias, dados da realidade existentes para além das suas manifestações no corpo humano. Seu impacto não se restringiu à área médica; a produção de conceitos de doença vem servindo à gestão e planejamento de políticas públicas e interferindo na forma como categorias identitárias e autorrepresentações são produzidas. A contínua proliferação de novas doenças implica controle e classificação de comportamentos como saudáveis ou patológicos, mas não só; ela qualifica e molda experiências, emoções e processos de subjetivação. Ao se constituírem, também constituem modelos de pessoa (Fausto-Sterling, 2000, p. 14).

A negociação de sentidos de doença também extrapola o meio científico e atinge o espaço público, servindo como princípio organizador de acesso a direitos e legitimação de sujeitos – médicos/as, cientistas, doentes. Principalmente nessas circunstâncias, afirma Rosenberg, o diagnóstico tem se mostrado fundamental: ele é o ponto de articulação entre uma norma geral e seu caso concreto, entre o saber médico e sua aplicação. É o momento de comunicação da verdade da categoria desenvolvida cientificamente pelo reconhecimento da sua manifestação na realidade em certos indivíduos e não em outros.

O diagnóstico serve ao reconhecimento da autoridade epistêmica da comunidade médico-científica ao constatar – e produzir performativamente a partir da constatação – a expressão da doença habitando pessoas, ao mesmo tempo que produz efeitos políticos aos/às considerados/as portadores/as e aos/às nãoportadores/as. Sua semelhança ao processo judicial de subsunção de fato à lei, de nomeação de uma conduta particular como legalmente prescrita, autorizada ou proibida com base em um conjunto de regras gerais que atingem um status de verdade incontestável e ocultam o processo histórico e político de sua produção justamente pela sua contínua reiteração é notável.

Aqui, nas decisões judiciais, o diagnóstico e a descrição de sintomas de uma doença se tornam corpo de regras cuja observância provoca uma resposta positiva do Poder Judiciário e o reconhecimento do direito de acesso a direitos – no caso, ao nome, à personalidade etc., mencionados nos documentos como base jurídica autorizativa para a mudança. Ao vincular os dois elementos, julgadores/as transformam o preenchimento de normas de determinação da pessoa na condição de portadora de uma doença em requisito de afirmação de cidadania, excluindo as/os consideradas/os saudáveis ou não diagnosticadas/os como “verdadeiras/os” transexuais do grupo restrito formado por detentoras/es de direitos. Chamo esse processo de naturalização e compulsoriedade

da transexualidade como doença, formada por expectativas e prescrições de pertencimento, de “patonormatividade”.

A cunhagem do termo tem como referência a categoria heteronormatividade<sup>19</sup>, fundamental aos estudos *queer*<sup>20</sup>: corresponde ao posicionamento da heterossexualidade como propriedade inata a seres humanos e fundamento da sociedade, “profundamente entranhada em uma gama indescritivelmente extensa de instituições sociais”<sup>21</sup> (Warner, 1991, p. 6). Subjacente a essa lógica aparentemente constatativa, desvelar-se-iam mecanismos de normatização e gestão da sexualidade e do desejo, criando modelos de indivíduos aceitáveis, coerentes (que seguiriam o modelo elaborado), e outros anormais e desviantes (que não se enquadrariam nele). Mais do que forma de classificação, a heteronormatividade sugere mecanismos de inteligibilidade e legitimação de sujeitos, implicando acesso a prerrogativas no meio social – como a visibilidade não estigmatizada.

Em outras palavras, partindo dessa categoria, entendo patonormatividade como o conjunto de expectativas, prescrições e limites que orientam a lógica argumentativa dos/as magistrados/as e que tomam como dado inquestionável da realidade serem a doença “transexualismo” e a pessoa transexual “verdadeira”<sup>22</sup> o esperado, aceitável e legítimo no contexto de reivindicação do direito de

<sup>19</sup> A proficuidade da categoria se manifesta em outros desdobramentos conceituais que dela derivam. Cito aqui em especial o termo “machonormatividade”, usado por Gibran Teixeira Braga (2013) para refletir sobre a naturalização de padrões normativos de “macho” em oposição a “bicha” e sua qualificação em termos de aceitabilidade ou não, maior ou menor valor no circuito virtual homoerótico masculino. Também nos estudos de deficiência tem se mobilizado com certa regularidade o termo “corponormatividade”, para se referir à produção social de variações corporais como inferiores, incompletas ou cuja reparação é necessária, em observância a padrões funcionais/corporais (Mello; Nuernberg: 2012, p. 636).

<sup>20</sup> A categoria “heteronormatividade” ou a expressão “heterossexualidade compulsória” estão presentes em uma série de trabalhos, além do aqui citado de Michael Warner, como os de Adrienne Rich (1980), Judith Butler (2013[1990]), Monique Wittig (1992) etc. Os autores não necessariamente compreendem esses termos como sinônimos ou a eles atribuem os mesmos sentidos, mas o debate se apresenta nos seus escritos.

<sup>21</sup> Tradução livre. No original, em inglês: “Deeply embedded by now in a indescribably wide range of social institutions”.

<sup>22</sup> Trata-se de categoria analítica cunhada por Berenice Bento (2006) para designar o produto da dinâmica de generalização e normatização da experiência da transexualidade pelos saberes e instituições biomédicas e *psi*. A elaboração de características tomadas como necessariamente compartilhadas por todas as pessoas transexuais seria uma forma de essas instituições atribuírem lugar e sentido a formas de ser que transgridem normas de gênero e instaurarem parâmetros de atendimento; contudo os efeitos produzidos são o de estabelecimento “como verdadeira, uma única possibilidade de resolução para os conflitos entre corpo, subjetividade e sexualidade” (Bento, 2006, p. 151) e a deslegitimação de outras.

mudança de nome e “sexo” em documentos de identificação. Ela é a base de orientação do pensamento e da tomada de decisão, naturalizando e essencializando a transexualidade como doença, bem como seu diagnóstico, sintomas, características e práticas interventivas, produzindo-os performativamente como tais a partir de sua constatação, criando padrões normativos a serem seguidos e orientando mecanismos de controle que regulam pessoas, suas experiências, corpos e emoções em um modelo classificatório e hierarquizado.

A norma, aqui, é a patologia, e esse “aqui” precisa ser reiterado: quando uso patonormatividade, refiro-me especificamente a esse contexto etnográfico. A doença – e não qualquer doença, o “transexualismo” – é norma que atribui pertencimento de “doentes” à esfera de direitos individuais e nega esse espaço a “saudáveis”, mas apenas no âmbito dessas decisões judiciais. Em outra escala, insere-se a heteronormatividade, que consegue ser muito mais disseminada como padrão de regulação social.

Mas, assim como a heteronormatividade também estabelece modelos que exercem sua influência sobre homossexuais e os/as enreda em sua lógica (Miskolci, 2009, p. 157), a patonormatividade não apenas produz a doença e a/o doente, mas também a/o saudável: ela é responsável por vincular necessariamente ao sujeito de direitos uma classificação médica e excluir desse grupo as/os que nela não se enquadram, e essa vinculação tem como pressuposto uma dinâmica de elaboração relacional de categorias patológicas e não patológicas. Como vimos, ao construir discursivamente o que seria a transexualidade e uma pessoa transexual “verdadeira”, magistrados/as produzem o que ela não seria – travesti ou homossexual<sup>23</sup>. Os/as enquadrados/as nesses dois grupos que de algum modo demandem a retificação de registro, quer assim se autodefinam ou não, são afetados/as pela forma como a patonormatividade opera nos tribunais: no mínimo o modo como fundamenta e opera a instrumentalização de produções escritas, regulamentos e códigos médicos como leis determina que a eles/as sejam negados a plausibilidade do pedido e o direito à retificação de registro.

<sup>23</sup> A produção relacional da transexualidade em oposição à travestilidade e as essencializações e idealizações que acompanham essas construções identitárias a partir da diferença entre as próprias pessoas trans\* já foram tratadas por Berenice Bento (2006), Bruno Barbosa (2010) e Lucas Freire (2015). Bruno Barbosa, em especial, também demonstrou como a produção destas categorias se dá pela articulação de marcadores sociais da diferença como raça e classe. Muitos dos critérios mobilizados por magistrados/as estão também presentes nos seus sistemas conceituais; outros são vistos claramente como estratégias discursivas a serem acionadas “que lhes possibilitam sobreviver nos campos sociais fundados na heteronormatividade” (Bento, 2006, p. 62). O mais importante é pontuar que esses processos de elaboração de categorias são articulados, fluidos e descontínuos; influenciam-se mutuamente – não são imposição da medicina e do direito sobre pessoas trans\*, e sim correlações de força que atravessam sujeitos e discursos.

Nessa perspectiva, a categoria “cidadania biológica”, desenvolvida por Adriana Petryna (2003), é particularmente eficaz à apreensão das relações entre o entabulamento dessas classificações por uma burocracia formada por agentes da medicina e a redistribuição de direitos. O termo denota a demanda massiva por uma forma de bem-estar social baseada em critérios médicos, científicos e legais - que reconhecem um dano biológico e o compensam - cujo acesso, porém, é restrito.<sup>24</sup> (ibid., p. 6).

Adriana Petryna chama a atenção aqui para a forma como linguagem e conceitos científicos se tornam parte da lógica de funcionamento estatal e reconfiguram o processo político de reconhecimento do direito de acesso a recursos sociais. A administração pública soviética cria padrões de normalização de ambientes e pessoas afetados pela catástrofe de Chernobyl, hierarquiza experiências de sofrimento e dano com base e no interior da relação normal-patológico, bem como se vale de sintomas, resultados de exames e diagnósticos cuidadosos e fartamente produzidos em arquivos médicos para delimitar não só os/as “verdadeiramente” doentes, mas os/as que foram afetados/as de uma forma específica e desenvolveram uma determinada enfermidade e, portanto, estariam intitulados/as a receber compensações do Estado.

Nos casos aqui analisados, não se está falando de um parâmetro de pertencimento ao corpo de sujeitos intitulados a direitos sociais ou compensações, mas a direitos civis, individuais – à identidade, à personalidade, ao nome etc. Contudo a dinâmica de regulação e seleção de indivíduos que detêm essa titulação também se dá por meio de uma intrincada articulação entre produção médico-científica das propriedades da transexualidade como patologia e a atualização destas enquanto prescrições legais por julgadores/as, fundamento central do acesso ao direito à mudança de nome e “sexo”.

Também aqui funcionários/as do Estado se apropriam de letramento científico, reestruturam os sentidos dos seus códigos, manipulam-nos para produzir padrões normativos a serem cumpridos para o recebimento do diagnóstico positivo e associam a esse diagnóstico a pertinência do pedido de retificação, a licitude da experiência de conflito da/o requerente e, em certa medida, a lidimidade do indivíduo na condição de merecedor de uma resposta judicial positiva. Aferir a presença da doença na sua vida biológica é requisito indispensável ao seu posicionamento na seara da vida política.

<sup>24</sup> Tradução livre do original em inglês: “Massive demand for but selective access to a form of social welfare based on a medical, scientific and legal criteria that both acknowledge biological injury and compensate for it”.

O uso da medicina como lei e da doença como norma denota não apenas uma vinculação direta entre dano biologicamente aferível e direitos, mas também sugere que subjacente a esse discurso de reconhecimento de uma pessoa doente enquanto sujeito de direitos há certa legitimação moral que se sustenta na biologia. Como o próprio Didier Fassin alerta, biolegitimidade, assim como biodesigualdade (2009, p. 50), produzem a cidadania biológica: ao narrar a economia moral que rege as políticas de atendimento a imigrantes na França, o autor sugere que o sentido político e o passado de sofrimento que marcam a vida de refugiados/as é relegado em prol da dor presente e sua evidência física na vida de estrangeiros/as doentes, e dessa maneira a concessão de direitos se pauta pela prova da patologia, do dano físico – negando aos/às considerados/as não afetados/as biologicamente o mesmo status político (ibid, p. 52).

Aos/às antigos/as “heróis”/“heroínas”, os/as refugiados/as políticos/as, constrói-se uma suspeita: estariam mentindo seu status no país natal para imigrar a um país europeu? Estariam querendo se beneficiar do Estado de bem-estar social francês? O mesmo não ocorre com os/as comprovadamente doentes: a ciência atesta a ameaça iminente à sua integridade física e a urgência de uma resposta estatal. Em meio a discursos conservadores e políticas humanitárias, Fassin reivindica um afastamento em relação à biopolítica idealizada por Michel Foucault: mais do que olhar para as tecnologias de controle da vida, temos que atentar às dinâmicas de atribuição de diferentes valores e sentidos a suas diferentes formas.

Trata-se, afirma, não só de atribuir à vida e seu processo de normalização a qualidade do tema central do domínio político, mas de decidir quais vidas são mais importantes que outras e que tipos de vida as pessoas podem viver ou não. Esse é um exercício constante feito por instituições estatais em casos como o estudado por Fassin (2005), Mark Graham (2002) e outros/as, mas também em situações tais quais as aqui analisadas – e não se trata de prática racional e objetiva. O ato diagnóstico que distingue transexuais de travestis e homossexuais possui como princípio organizador um regime de moralidades que contrapõem desejo a sofrimento como categorias discretas e excludentes, e é esse mesmo regime que é operado para determinar quais vidas são dignas e merecedoras de serem vividas e contempladas por direitos, bem como quais não o são.

Isso se torna patente quando observamos dois casos paradigmáticos: um é a Ação nº 009.03.006880-9, tramitada no Foro da capital de São Paulo e julgada por Anna Paula Dala Déa. A juíza, favorável à retificação do registro da requerente, assim fundamenta sua decisão:

O Poder Judiciário tem que estar atento às questões geradas pelo conflito de identificação de transexuais, humanizando suas decisões, *aliviando o sofrimento daquele que, não por opção, mas por desígnios da natureza, decorrentes da má formação genética sofrem com a situação que lhe é imposta pelos registros.*

*Frise-se que o transexual possui distúrbio sexual que o faz sentir e agir como do sexo oposto, apresentando completa rejeição pelo sexo do seu nascimento. Diferentes são os casos dos travestis e homossexuais, que efetivamente revelam desvios de condutas e instabilidades emocionais, o que não recomenda a mudança registraria, sob pena de se gerar a insegurança no sistema de identificação civil. (itálico inserido por mim)*

O outro, inclusive citado por Dala Déa na sua decisão, é a Ação de Apelação nº 052.672-4/6, processada no TJSP. Nesse caso muito similar, o desembargador Ênio Santarelli Zuliani sustenta que:

*(O transexual não é um pervertido por satisfações eróticas homossexuais, mas um doente, vítima de má-formação genética e de um erro da natureza que causa crises de identidade psicossocial constantes e irreversíveis, tendo como única perspectiva de recuperação a reversão sexual integral. (itálico inserido por mim)*

Produz-se, no processo judicial, a transexualidade como categoria médica e patologia, que como tal tem causas, modo de ação, sintomas e efeitos determinados no corpo do indivíduo. As consequências disso são claras – estipula-se um imperativo normativo médico repleto de padrões de comportamento, emoções e desejos. Ao paciente-litigante (Biehl; Petryna, 2011), esses padrões se impõem como requisitos à atribuição do diagnóstico positivo, e o não preenchimento implica o seu não reconhecimento como transexual.

Enquanto a transexualidade é elaborada como doença que atinge o ser e acarreta uma incongruência permanente entre mente e corpo, “homossexualismo” e “travestismo” são comportamentos, práticas desviantes. Enquanto a primeira provoca sofrimento, frustração, as outras duas são formas de obtenção de desejo e satisfação de fetiche. Enquanto da primeira se desassocia sentidos de promiscuidade e hábitos reprováveis, as outras duas são justamente marcadas por essas características, qualificadas como “desvio de conduta”, “pervertido por satisfações eróticas”.

A moralização da figura da/o transexual é construída em torno da ideia de que a doença que a/o atinge é um erro da natureza que tem origem no seu processo de concepção e foge à sua vontade; é uma *vítima*, portanto a ela/e não se pode atribuir culpa – tanto é que sofre com sua condição, mas mantém um comportamento considerado apropriado. Homossexuais

e travestis, no entanto, afirmam as personagens processuais, *escolhem* ter uma vida permeada por comportamentos imorais e por satisfação de desejo; são indivíduos *voluntariamente perversos*, mas sua identidade de gênero é íntegra, coerente – normal. É como se houvesse um processo de deliberação e a responsabilidade pelo envolvimento em atividades como essa fosse de inteira responsabilidade do indivíduo.

### Considerações finais

Nas decisões judiciais, a vida como valor é anunciada e a patonormatividade estrutura as dinâmicas de averiguação da plausibilidade de reivindicação por direitos e de reconhecimento de subjetividade política: se a contradição entre gênero vivenciado e expresso na mente e o vivenciado e expresso no corpo é uma doença objetiva e institucionalmente aferível que ameaça a integridade física e a saúde mental da/o sua/seu portadora/r, o Direito a partir da retificação de registro pode e deve minimizar a contradição e conseqüentemente a ameaça à vida a partir da harmonização entre documento e identidade de gênero. Não sendo considerada/o doente, não haveria sofrimento ou ameaça à vida a serem combatidos e, portanto, não haveria motivo para se conceder a retificação. Assim como saberes biomédicos atuam como lei, a decisão judicial de deferimento é produzida como parte da terapia a que se submete a pessoa diagnosticada como transexual, e apenas a ela.

O reconhecimento judicial da/o pleiteante como indivíduo com direito a direitos depende necessariamente da tradução da sua experiência em linguagem médico-científica. Subjacentes à aproximação entre prática diagnóstica e a atribuição de uma resposta jurisdicional, dois eixos se articulam: a operacionalização de saberes biomédicos como matriz de inteligibilidade do fenômeno da transexualidade e a construção da certeza de que necessariamente há, em algum lugar inscrita no indivíduo, uma verdade coerente, estável e substantiva que pauta sua identidade e que corresponde ao modelo normativo de gênero como algo estável, coerente que determina a identidade.

Classificar a transexualidade como doença, como erro da natureza permite que essa experiência de transformações e superposições de gênero seja apreendida em meio ao modelo normativo não só de cidadania, mas de pessoa que tem como fundamento norteador a identidade internamente coerente que se pauta por uma substância definidora. Assim, uma mulher cidadã “normal” tem constituição biológica classificada como feminina, psique e comportamento culturalmente esperado femininos e se relaciona erótico-afetivamente com

homens. Como apreender quem apresenta os dois últimos fatores mas foi designada como homem ao nascer, em virtude dos sentidos atribuídos à sua anatomia? Como doente. Sendo doente, para alguns/mas julgadores/as é possível pensar em terapia que enfrente a insalubridade e anormalidade causadas pela patologia: assim, a cirurgia de transgenitalização e a mudança de nome e “sexo” em documentos de identificação permitiriam enfrentar a superposição de gêneros vivenciados pela/o doente.

De algum modo, seus discursos sugerem que a verdade substancial está em algum lugar, e a estabilidade do sentido de pessoa que se constitui pela coerência das suas características internas e, principalmente, pelo gênero como um (entre os dois possíveis e aceitáveis) atributo intrínseco é preservada. Nesse ínterim, magistrados/as reproduzem, afirmam e colocam em funcionamento essas matrizes de inteligibilidade que, ao serem invocadas, reificam, naturalizam e racionalizam modelos de pessoa, de masculinidade, feminilidade e cidadania.

## Referências bibliográficas

- AYRES, José Ricardo Carvalho de Mesquita. 2007. “Uma concepção hermenêutica de saúde”. *PHYSIS: Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, 17(1), pp. 43-62.
- BARBOSA, Bruno. 2010. *Nomes e diferenças: uma etnografia dos usos das categorias travesti e transexual*. Dissertação de mestrado em Antropologia, Universidade de São Paulo.
- BENTO, Berenice. 2006. *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond.
- BIEHL, João; PETRYNA, Adriana. 2011. “Bodies of Rights and Therapeutic Markets”. *Social Research*, 78(2), pp. 359-386.
- BRAGA, Gibran Teixeira. 2013. “*Não sou nem curto*” – *Prazer e conflito no universo do homoerotismo virtual*. Dissertação de mestrado em Sociologia com concentração em Antropologia – UFRJ/ Instituto de Filosofia e Ciências Sociais/ Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia.
- BRASIL. 1942. Decreto-Lei 4.657, de 4 de setembro de 1942. Lei de Introdução às normas do Direito Brasileiro. Diário Oficial da União, Rio de Janeiro, RJ, 9 set.
- \_\_\_\_\_. 1967. Decreto-Lei 200, de 25 de fevereiro de 1967. Dispõe sobre a organização da Administração Federal, estabelece diretrizes para a Reforma Administrativa e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 25 fev.
- BUTLER, Judith. 2013. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- CABRAL, Mauro; VITURRO, Paula. 2006. “(Trans)Sexual Citizenship in Contemporary Argentina”. In: CURRAH, Paisley; JUANG, Richard M.; MINTER, Shannon Price (ed.). *Transgender Rights*. Minneapolis, Londres: University of Minnesota Press.
- CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA. 1997. Resolução CFM Nº 1482/1997. Autoriza a título experimental, a realização de cirurgia de transgenitalização do tipo neocolpovulvoplastia, neofaloplastia e ou procedimentos complementares sobre gônadas e caracteres sexuais secundários com o tratamento dos casos de transexualismo. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 19 set. Seção 1, p. 20.994.

- DERRIDA, Jacques. 1988. "Signature Event Context". In: *Limited Inc.* Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- FASSIN, Didier. 2005. "Compassion and Repression: The Moral Economy of Immigration Policies in France". *Cultural Anthropology*, ago., v. 20, n. 3, pp. 362-387.
- \_\_\_\_\_. 2009. "Another Politics of Life is Possible". *Theory, Culture & Society* (SAGE, Los Angeles, London, New Delhi, and Singapore), v. 26(5), pp. 44-60.
- FAUSTO-STERLING, Anne. 2000. *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*. Nova York: Basic Books.
- REIRE, Lucas Magalhães. 2015. *A máquina da cidadania: uma etnografia sobre a requalificação civil de pessoas transexuais*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social,, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional.
- GRAHAM, Mark. 2003. "Emotional Bureaucracies: Emotions, Civil Servants and Immigrants in the Swedish Welfare State". *Ethos*, 30 (3), pp.199-226.
- LATOUR, Bruno. 1997. *A vida de laboratório: a produção dos fatos científicos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- LEITE JR., Jorge. 2011. *Nossos corpos também mudam: a invenção das categorias "travesti e "transexual" no discurso científico*. São Paulo: Annablume, Fapesp.
- LIMA, Luiza Ferreira. 2015. A "verdade" produzida nos autos: uma análise de decisões judiciais sobre retificação de registro civil de pessoas transexuais em Tribunais brasileiros. Dissertação de mestrado em Antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, Área de Concentração: Antropologia Social, São Paulo.
- MELLO, Anahí Guedes de; NUERNBERG, Adriano Henrique. 2012. "Gênero e deficiência: interseções e perspectivas". *Estudos Feministas*, Florianópolis, 20(3): 384, set./dez. pp. 635-655.
- MISKOLCI, Richard. 2009. "A teoria *queer* e a sociologia: o desafio de uma analítica da normalização". *Sociologias*, Porto Alegre, ano 11, n. 21, jan./jun., pp. 150-182.
- PETRYNA, Adriana. 2003. *Life Exposed: Biological Citizens after Chernobyl*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- RABINOW, Paul. 1999. "Artificialidade e iluminismo: da sociobiologia à biosociabilidade". In: *Antropologia da razão: ensaios de Paul Rabinow*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.
- ROHDEN, Fabíola. 2003. "A construção da diferença sexual na medicina". In: *Caderno de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, 19 (Sup 2): S201-S212.
- ROSENBERG, Charles. 2002. "The Tyranny of Diagnosis: Specific Entities and Individual Experience". *The Milbank Quarterly*, v. 80, n. 2, pp. 237-260.



# Os pesos da saúde e da beleza: experiências que desafiam as categorias médicas de corpo ideal

MARCELLA BETTI

MARISOL MARINI

PEDRO LOPES

O intuito do presente artigo é descrever fricções e negociações entre saberes e práticas referidas ao campo médico e experiências de mulheres com as quais conduzimos pesquisas etnográficas. Trata-se de analisar os modos pelos quais discursos de verdade conformam sujeitos associados ao mercado *plus-size* e aos transtornos alimentares. Tais fricções colocam em evidência a multiplicidade de arranjos disciplinares ou práticas de cuidado e controle do que poderíamos chamar de biomedicina, bem como problematizam enquadramentos morais da saúde, dos padrões estéticos e de bem-estar.

Não pretendemos operar generalizações ou oposições definitivas, mas analisar como as interlocutoras de pesquisas específicas vivem e lidam com determinados saberes e discursos<sup>1</sup>. Não se trata de encaixes simples, ao contrário, procuramos dar relevo a operações complexas que podem ser aproximadas, mas também contrastadas. As questões de fundo dessa comparação dizem respeito a trajetórias e performatividades de gênero e corpo – destacadamente, feminilidades e corporalidades não hegemônicas – termos que operam entre si cruzamentos mútuos e multivalentes. Buscamos destacar a relação entre

<sup>1</sup> Sendo um texto produzido por três pessoas, em alguns momentos assumimos a primeira do plural, enquanto em outros, especialmente nos trechos etnográficos, assumimos uma narrativa no singular.

mecanismos e práticas que navegam ambigualmente entre controle e cuidado, estética e saúde<sup>2</sup>.

A primeira pesquisa dedicou-se ao crescimento do mercado de moda *plus-size* na cidade de São Paulo, investigando que concepções de saúde e do que é saudável são produzidas pelas pessoas que acompanham esse mercado, dirigido ao público que veste tamanhos grandes<sup>3</sup>. A segunda etnografia procurou compreender, no âmbito de instituições de saúde, de que forma os saberes emergentes sobre transtornos alimentares produziam – bem como eram produzidos por – trajetórias de sujeitos que se constituíam a partir de certos entendimentos a respeito da anorexia e da bulimia<sup>4,5</sup>.

### Primeiras (des)medidas

Um debate que se mostra bastante relevante para a análise aqui empreendida é a moralização da saúde e do conjunto de técnicas ou práticas destinadas aos corpos na contemporaneidade. Atualmente a saúde se tornou “um valor absoluto ou padrão para julgar um número crescente de condutas e fenômenos sociais” (Francisco Ortega, 2009, p.70), transformando-se em uma espécie de ideal que todas as pessoas devem almejar e atingir, independentemente das características de cada indivíduo. Isso significa que certas escolhas ou práticas

<sup>2</sup> Alguns termos presentes já nesse parágrafo, como saúde e saudável, bem como termos que aparecerão em seguida no texto, como normal, patológico ou desvio, são categorias cujos sentidos e contradições procuramos investigar nesse cruzamento de pesquisas. Após inúmeras versões pontilhadas com incontáveis aspás, optamos por não marcar no texto o que seriam termos êmicos ou nativos, termos sob análise ou termos analíticos – inclusive em função do caráter relacional dessas delimitações. Assim, neste artigo, damos preferência às categorias tais como elas emergem em seus contextos, sejam eles de pesquisa etnográfica ou de revisão bibliográfica.

<sup>3</sup> A pesquisa, realizada por Marcella Uceda Betti e financiada pela Fapesp (processo 2012/09032-0) entre 2012 e 2014, resultou na dissertação de mestrado intitulada *Beleza sem medidas? Corpo, gênero e consumo no mercado de moda plus-size*, defendida em 2014 e orientada por Heloisa Buarque de Almeida.

<sup>4</sup> A pesquisa, realizada por Marisol Marini e financiada pela Fapesp (processo 2009/11937-8) entre 2010 e 2013, resultou na dissertação de mestrado intitulada *Diário de peso – saberes e experiências sobre os transtornos alimentares*, defendida em 2013 e orientada por Heloisa Buarque de Almeida.

<sup>5</sup> O terceiro autor, Pedro Lopes, contribuiu com o processo de escrita do texto desde o início, traçando paralelos com sua pesquisa realizada no mestrado, financiada pela Fapesp (processo 2011/15978-0), com orientação de Laura Moutinho, defendida em 2014. Na dissertação, foram abordadas formas de negociação da categoria deficiência na produção de identidades e subjetividades entre homens e mulheres com deficiência intelectual. Em trio, debatemos e elaboramos as articulações entre os campos e as questões analíticas, mas optamos por manter neste artigo as contribuições etnográficas de Marcella e Marisol.

dos sujeitos podem ser avaliadas de maneira negativa por não seguirem as orientações preconizadas pelos discursos médicos ou por não corresponderem aos discursos sobre corpo e saúde socialmente construídos. Essas avaliações negativas, longe de serem neutras ou apenas desdobramentos de critérios científicos<sup>6</sup>, são fortemente carregadas de um juízo moral.

Nesse contexto, não só a saúde, mas os próprios corpos – sua aparência, forma, tamanho e funcionalidades – estão atravessados por juízos e sentidos morais. Sendo o corpo entendido como um lugar privilegiado da identidade pessoal, como lugar da construção do *self*, a ênfase sobre o trabalho que os sujeitos empreendem sobre si aumenta significativamente.

Entram em cena cuidados médicos, psicanalíticos, nutricionais, esportivos e estéticos praticados simultaneamente sobre e pelos sujeitos. Que tipo de práticas os sujeitos realizam ou testemunham ser realizadas sobre si mesmos e seus corpos? O que comem, ou, ao contrário, o que deixam de comer? Realizam algum tipo de exercício físico? Fazem uso de algum tipo de substância ou medicamento para estabilizar funções corporais e/ou mentais<sup>7</sup>? As práticas que realizam seguem orientações médicas ou são referendadas por outros tipos de evidência? Nesse campo, quais práticas são nomeadas como saudáveis ou normais e quais são compreendidas como patológicas ou mesmo contra hegemônicas? Quem tem legitimidade para estabelecer essas fronteiras e reivindicações?

Entre saúde, bem-estar, estética e construções de si, a distinção entre normal e patológico é mobilizada tanto por dispositivos de regulação e controle flagrados, por exemplo, na clínica ou na mídia, quanto pelas experiências e vozes das mulheres apresentadas neste artigo. A fala de Samantha, uma interlocutora da pesquisa de Marisol sobre transtornos alimentares, é emblemática a esse respeito. Para a psicanalista, a fronteira entre o que é considerado normal e patológico é fixa: há uma distinção radical entre condutas normais e patológicas, um limite que as distingue de modo definitivo. Ainda que as interlocutoras das duas pesquisas estejam dialogando com noções de normalidade e de saúde,

<sup>6</sup> A ciência e seus discursos não constituem um campo à parte da cultura e da política. Seguindo a visão de Stephen Jay Gould, entendemos que os discursos científicos – e, por consequência, os discursos biomédicos que analisamos – “não ostentam nenhum título especial que garanta a sua veracidade absoluta” (2014, p. 9).

<sup>7</sup> Compreendemos, ao menos desde o marco de Nancy Scheper-Hughes e Margaret Lock (1987), que corpo e mente não são elementos autônomos ou distintos de uma pessoa. De todo modo, optamos por adicionar textualmente referências à mente às ponderações mais gerais acerca do corpo, de modo a sublinhar que, ao debatermos sobre corpo, essas dimensões também estão em jogo.

suas compreensões dessas categorias variam entre gradações de um mesmo contínuo ou distinções binárias e estáveis, por exemplo.

Essa interlocutora, uma psicanalista especializada no tratamento de transtornos alimentares<sup>8</sup>, considerava haver uma grande diferença entre alguém obcecado por dietas de emagrecimento, que vive contando calorias e restringindo radicalmente a ingestão de alimentos – prejudicando sua vida social e psíquica –, e alguém que sabe que precisa se cuidar, que consegue negociar sua própria dieta, conciliando suas vontades com a necessidade de emagrecer ou de manter o peso. Segundo esse argumento, embora muitas pessoas se preocupem com alimentação e dietas, nem todas desenvolvem transtornos alimentares, ou seja, nem todas têm seus hábitos e suas práticas enquadrados no campo das patologias.

Tal visão psicanalítica sobre os transtornos alimentares estabelece dois extremos: o extremo do comportamento patológico, de alguém que tem a vida comprometida por pensar e viver em função de dieta, calorias, comida, corpo e exercícios físicos, e o extremo do comportamento normal, de uma pessoa inteiramente consciente da sua condição, sua necessidade de se cuidar e sua capacidade de negociar com si própria e com seus ideais, a ponto de não ter sua vida comprometida. Mas, entre um extremo e outro, quantas nuances podem existir? Será possível pensar em um *continuum* ou mesmo em uma topografia acidentada?

De acordo com Georges Canguilhem, a partir do século XIX a definição das fronteiras entre o normal e o patológico é orientada pela qualificação do patológico como uma variação quantitativa do normal, ou seja: “semanticamente, o patológico é designado a partir do normal, não tanto como *a* ou *dis* mas como *hiper* ou *hipo*” (1990, p.13).

Canguilhem questiona os métodos a partir dos quais as concepções de saúde e doença eram estabelecidas, como as técnicas fisiológicas de observação de órgãos doentes, buscando analisar os fenômenos patológicos e lhes dar uma explicação fisiológica. Entretanto ele se apoia em outros autores para apontar

<sup>8</sup> Não pretendemos enquadrar a psicanálise no campo biomédico, uma vez que as próprias psicanalistas interlocutoras da pesquisa destacam os diferentes modos de conceber sintomas, por exemplo, entre os saberes biomédicos e psicanalíticos, o que implica intervenções distintas. Porém, a psicanálise nesse cenário está em profundo diálogo com a psiquiatria e a nutrição, uma vez que os transtornos são entendidos como multicausais, o que justifica a abordagem multidisciplinar. Trata-se, portanto, de uma prática psicanalítica peculiar, cujas intervenções por vezes podem ser lidas mais como comportamentais que propriamente psicanalíticas. Para uma melhor elaboração a respeito das especificidades da psicanálise especializada em transtornos alimentares associada a instituições paulistanas, ver Marisol Marini (2016).

que a fisiologia não é um fundamento da patologia – pelo contrário, só poderia surgir dela. Para ele, portanto, substituir um contraste qualitativo por uma progressão quantitativa não anula a oposição entre o normal e o patológico, pois:

A oposição sempre se mantém no fundo da consciência que decidiu adotar o ponto de vista teórico e métrico. Portanto, quando dizemos que saúde e doença estão ligadas por todos os intermediários, e quando se converte essa continuidade em homogeneidade, esquecemos que a diferença continua a saltar aos olhos, nos extremos, sem os quais os intermediários não teriam que desempenhar seu papel mediador; mistura-se, sem dúvida, inconscientemente, mas ilegitimamente, o cálculo abstrato das identidades e a apreciação concreta das diferenças. (Canguilhem, 1990, p. 85)

Entretanto, quando se trata de comparar comportamentos não escalares, e não órgãos ou nível de glicose no sangue, será possível pensá-los em termos de variação de grau, e não de tipo? No que diz respeito a hábitos alimentares que não correspondem aos paradigmas biomédicos (relacionados ao excesso ou à falta de peso), a valores estético-morais, seriam os comportamentos tidos como patológicos uma intensificação e radicalização daqueles considerados saudáveis? Ou será possível estabelecer uma fronteira clara entre comportamentos, escolhas ou mesmo estilos de vida considerados saudáveis e patológicos?

Nossa sugestão é pensar essas diferenças de modo mais contínuo e nem sempre escalar. Entre normalidade(s) e seus opostos constitutivos há diversas posições que se afastam dela(s) em variados sentidos e direções. Mesmo o que podemos chamar de normal, saudável ou normativo é algo em permanente tensão, em meio a uma série de discursos que se remetem bastante à biomedicina, mas também à moral, à mídia, à religião e outras formações prescritivas<sup>9</sup>: da nutrição em revistas de bem-estar a protocolos médicos que seguem normativas da Organização Mundial da Saúde, psicanálise mais ou menos experimental e controles ou cuidados familiares. Em meio a esse terreno acidentado, os trajetos, as escolhas e as práticas das mulheres que apresentamos aqui parecem descrever múltiplas formas de negociação de autonomia.

Nas páginas que se seguem, apresentaremos mulheres que têm uma relação radical com a alimentação do ponto de vista de certas disciplinas alimentares e corpos radicais do ponto de vista de certos padrões de beleza emergentes. As práticas que desenvolvem em seus próprios corpos e as formas de negociação

<sup>9</sup> Temos no horizonte aqui pesquisas de uma série de colegas que também lidam com questões semelhantes e cuja leitura e interlocução nos inspira a fazer esses apontamentos, tais como: Bruno César Barbosa (2010), Michele Escoura Bueno (2012), Mariane Pisani (2012), Jacqueline Moraes Teixeira (2012), Gibran Teixeira Braga (2013), Renata Macedo (2013) e Luiza Ferreira Lima (2015).

nas quais se engajam – muitas vezes criticadas e consideradas irresponsáveis – habitam espaços que não se encaixam facilmente em tipologias e dicotomias e que nos levam, ao contrário, a problematizar as fronteiras entre normal, saudável e patológico. Além disso, suas histórias ou modos de vida lidam com práticas que oscilam rapidamente entre o cuidado e o controle, em função das quais sua autonomia se torna constantemente colocada em suspeição.

### “Gordinhas também são saudáveis”

O segmento de moda *plus-size*, direcionado a pessoas que vestem tamanhos grandes, em geral a partir dos manequins 44 ou 46<sup>10</sup>, procura atender um público consumidor – especialmente mulheres – que não se sente contemplado pelo mercado de moda convencional<sup>11</sup>, que dificilmente encontra roupas do seu tamanho em lojas comuns.

Uma questão que emergiu com força durante o trabalho de campo foi a presença de uma série de discursos sobre saúde e corpo saudável com os quais as interlocutoras – em sua maioria mulheres brancas, de classe média e com idades entre 20 e 35 anos – têm de lidar. Seus corpos, julgados como gordos, são alvos de discursos que enquadram a gordura como uma questão moral e médica, que enxergam o excesso de peso como algo fora da normalidade.

Como Claude Fischler (2005) explica, a pessoa gorda é moralmente julgada como a única responsável ou culpada por sua condição física. Sua gordura é entendida como resultado de um ato intencional e de uma falha de caráter, indicando a ausência de qualidades como disciplina e autodeterminação. As interlocutoras da pesquisa confirmam essa percepção, pois são constantemente julgadas de maneira negativa pelo tamanho e aparência de seus corpos. É comum ouvirem frases como: “Você está gorda porque quer”, “você tem que se cuidar mais”, “você deveria ir ao médico”, “você precisa emagrecer”. Essas frases, que podem adquirir um tom agressivo e humilhante, vêm de pessoas –

<sup>10</sup> As marcas e lojas especializadas no segmento (ou as marcas e lojas convencionais que produzem coleções *plus-size*) costumam iniciar suas numerações nos manequins 44 ou 46 e em geral se estendem até os manequins 56 ou 58.

<sup>11</sup> Utilizo o termo “convencional” para questionar a aparente neutralidade do campo que é simplesmente chamado de “moda”. Destaco também que, embora a existência de lojas e marcas direcionadas aos tamanhos grandes não seja algo novo, “é apenas muito recentemente que vem sendo possível falar em um mercado de moda *plus-size*, [...] que um conjunto de estruturas comerciais e publicitárias relacionadas a este segmento específico vem tomando fôlego, tornando-se mais semelhantes às estruturas do mercado de moda mais geral” (Marcella Betti, 2014, p.55-56).

familiares, amigos, cônjuges ou mesmo completos desconhecidos – que dizem estar unicamente preocupadas com a sua saúde e seu bem-estar.

Uma suposta preocupação com a saúde alheia serve como justificativa para que pessoas consideradas gordas sejam o tempo todo aconselhadas sobre como deveriam gerir seus próprios corpos. É como se a gordura e o peso em excesso atestassem uma incapacidade de cuidar de si e uma falta de controle do indivíduo sobre suas práticas e desejos – e essa percepção acaba por legitimar e reforçar uma série de preconceitos e estereótipos a respeito de pessoas gordas.

A aparente preocupação com a saúde das pessoas gordas mostra que a gordura, além de ser alvo de uma moralização, também sofre um processo de patologização. Joel Birman e Cristiane Seixas (2012) apontam que tal processo coloca o saber médico como o campo socialmente autorizado a lidar com a questão, como o legítimo produtor de soluções e tratamentos para pessoas cujo nível de gordura corporal é considerado excessivo.

Embora não haja um consenso total entre os profissionais da saúde, é comum que os discursos médicos apontem a gordura como um risco à saúde e como um fator importante para o desenvolvimento de doenças como diabetes, hipertensão e até mesmo alguns tipos de câncer, orientando todos a monitorarem os níveis e quantidades de gordura ingeridos e presentes no corpo, inclusive fornecendo critérios e orientações sobre como avaliar se o peso mostrado pela balança é ou não saudável. Basta abrir uma revista, assistir à televisão ou acessar a internet para ter acesso a esse tipo de informações, para ler um texto ou parecer fornecido por um médico, orientando o público sobre os “perigos da obesidade” e mostrando como perder peso de forma saudável.

Os discursos médicos, amplamente divulgados, possuem um papel muito relevante, pois acabam por legitimar as percepções sociais negativas acerca da gordura – como explica Stephen Jay Gould (2014), os discursos de caráter científico muitas vezes reforçam preconceitos e percepções socialmente construídas. Dentro do próprio campo científico persiste a crença de que a ciência e seus discursos estão livres de condicionamentos culturais ou de influências sociais e políticas, como se fossem reflexo de um empreendimento puramente objetivo – daí o fato de os discursos médicos sobre a gordura serem encarados como um conhecimento produzido a partir de uma base científica e neutra.

De modo geral, as interlocutoras da pesquisa rejeitam veementemente a associação obrigatória entre gordura e doença, argumentando que estar gorda não significa necessariamente estar doente, e que pessoas vistas como magras também podem ser acometidas pelos mesmos problemas que normalmente são

associadas ao excesso de gordura. O problema, segundo essa perspectiva, é a radicalidade das afirmações que colocam a gordura como sinônimo de doença. Questiona-se a imposição e a autoridade de saberes médicos e de discursos que não só patologizam a gordura e o peso considerados excessivos, mas que acabam por patologizar as próprias pessoas gordas.

Elas explicam, inclusive, que não é raro serem maltratadas por profissionais da área da saúde. Há médicos que não se preocupam em examiná-las detalhadamente, em conversar sobre a natureza das suas queixas ou em fazer uma análise sobre histórico de doenças familiares ou preexistentes, limitando-se a dizer que elas precisam emagrecer, como se qualquer problema relatado, como uma enxaqueca ou uma dor muscular, tivesse como causa única o excesso de gordura corporal.

Esse tipo de postura por parte dos médicos, longe de evidenciar uma relação neutra entre estes e suas pacientes, sinaliza, ao contrário, uma possível relação assimétrica entre eles. Luc Boltanski (2004) aponta a classe social como um fator de assimetria, explicando que os médicos tratam seus pacientes de maneira diferenciada conforme a classe social destes. Todavia, no contexto do campo analisado, o que parece interferir na relação médico-paciente não é propriamente a classe social, mas o fato da paciente ser avaliada como gorda ou obesa, como alguém que não se empenha em cuidar da própria saúde: devido a esse julgamento, alguns médicos estabelecem então uma relação de distância social com essas pacientes, não as avaliando devidamente ou não transmitindo as informações necessárias.

É frequente que as interlocutoras sejam acusadas de fazer “apologia à gordura” e de “incentivar a obesidade”. Elas explicam que apenas incentivam as mulheres a se sentirem melhor consigo mesmas e com o próprio corpo, não importando como ele seja. Argumentam que o número mostrado pela balança não determina tudo o que alguém é, posicionando-se contra uma visão essencialista que reduz a pessoa gorda ao seu tamanho, que ignora suas características subjetivas e as diferentes dimensões de suas experiências.

Para se defenderem de tal acusação, elas também produzem um discurso que enfatiza a importância de cuidar da própria saúde por meio de acompanhamento médico e de hábitos saudáveis. Os hábitos saudáveis a que em geral fazem referência costumam ser uma alimentação rica em verduras, legumes e frutas, a prática de atividades físicas e a realização de exames médicos periódicos. Tentam reforçar a ideia de que não é porque são gordinhas<sup>12</sup> que são avessas

<sup>12</sup> O termo “gordinha”, ao menos no período em que a pesquisa foi realizada, era a categoria mais amplamente utilizada pelas interlocutoras da pesquisa, tanto para se referirem a si mesmas quanto para falarem de outras mulheres.

a esses cuidados, de que é possível, sim, ser gordinha e saudável ao mesmo tempo, que não há uma contradição nisso.

s excertos a seguir foram retirados de um texto publicado no blog *Mulherão – O manual de sobrevivência para mulheres acima do peso*<sup>13</sup>, intitulado “Orgulho gordo diverte, mas engorda”<sup>14</sup>. Eles foram selecionados porque sintetizam uma série de discursos sobre saúde que observei durante a pesquisa:

Muitas (muitas mesmo!) mulheres que se encontraram em blogs *plus-size*, eventos, grupos de amigas plus etc. engordaram. [...]

*Como nunca defendi aqui a obesidade*, fico preocupada. Já já vamos para a casa dos 40 anos, depois 50, e vamos morrer mais cedo se continuarmos nesse ritmo de “amor próprio” sem cuidado algum com a saúde. [...]

Não precisamos mais tentar atingir o tal “peso ideal”. [...] Podemos [manter] nosso sobrepeso com saúde, prática de exercícios físicos e com uma alimentação de qualidade.

[...] *não defendo que ninguém engorde indiscriminadamente*, porque é bacana, por estar na moda, ou porque, na cabeça dela, “tanto faz”.

[...] Como todas (modelos, consumidoras, blogueiras, leitoras) engordamos juntas, não percebemos, não nos importamos... *Mas uma hora as consequências à nossa saúde serão reveladas!*

Sei que esse papo é chato. Mas eu preciso pedir: [...] mantenha um peso saudável. E para saber seu peso saudável, consulte um médico camarada, humano e interessado, que realmente analise seus hábitos, histórico familiar e características físicas e não se limite a te passar um peso retirado de uma tabela velha e totalmente questionável de IMC<sup>15</sup>. (grifos meus).

<sup>13</sup> O blog *Mulherão* é seguido por grande parte das interlocutoras da pesquisa, sendo uma referência dentro do segmento *plus-size*. O blog traz dicas de moda e comportamento e orientações para quem quer ser modelo *plus-size*. Sua criadora, Renata Poskus Vaz, também é a responsável pelo maior evento do segmento que há no país, o Fashion Weekend Plus-Size, que consiste em desfiles que apresentam coleções *plus-size* de diversas marcas e ocorre duas vezes por ano em São Paulo, atraindo razoável atenção da mídia.

<sup>14</sup> Disponível em: <http://blogmulherao.com.br/16184/orgulho-gordo-diverte-mas-engorda/>. Último acesso em: 1 jun. 2016.

<sup>15</sup> A sigla IMC, mencionada no texto, significa Índice de Massa Corporal. Esse índice, calculado por meio do peso (em quilos) dividido pelo quadrado da altura (em metros), é utilizado para determinar se o peso de um indivíduo está ou não adequado. As classificações geradas a partir do seu cálculo são as seguintes: peso abaixo do ideal (menor que 18,5), peso ideal (entre 18,5 e 24,9), sobrepeso ou acima do peso (entre 25 e 29,9) e obesidade (a partir de 30). Embora nem todos os médicos

Na percepção da autora do blog, as mulheres que acompanham a moda *plus-size* engordaram, e esse fato é visto com um olhar de preocupação – o tom geral do texto é uma espécie de alerta às leitoras do blog. A autora, inclusive, esclarece que o objetivo não é fazer uma apologia à gordura (“nunca defendi a obesidade” e “não defendo que ninguém engorde indiscriminadamente”), o que é bastante compreensível, dada a frequência com que se veem obrigadas a justificarem sua forma física e sua visão de mundo.

É curioso notar em que medida os saberes médicos sobre gordura e obesidade são incorporados (ou não) pelo discurso apresentado às leitoras do blog. Ao mesmo tempo que uma suposta ausência de cuidados com a saúde é criticada e que é enfatizado o suposto risco de morte prematura por conta do peso em excesso – “vamos morrer mais cedo se continuarmos nesse ritmo de “amor próprio” sem cuidado algum com a saúde” –, fazendo eco aos saberes médicos que patologizam a gordura, também é questionada a validade e legitimidade de um diagnóstico que opera unicamente segundo os critérios “de uma tabela velha e totalmente questionável de IMC”.

Se por um lado o texto se alinha aos discursos médicos ao incentivar a busca por um peso adequado – utilizando-se também de uma noção de saúde e de saudável, apontando que engordar pode ser algo prejudicial e lançando mão de um vocabulário medicalizado –, de outro ele se distancia desses discursos ao propor uma concepção própria de peso saudável. Esse peso saudável, de acordo com o texto, não deve ser determinado por uma tabela numérica, mas precisa ser calculado levando-se em conta as particularidades físicas e hereditárias de cada indivíduo.

Argumentos como esse são recorrentes nas falas de muitas interlocutoras, à medida que elas questionam, em parte – e não completamente, é importante frisar –, o papel normalizador dos saberes médicos. Uma associação obrigatória entre gordura e doença é rejeitada pela grande maioria das mulheres que acompanhei durante a pesquisa. Entretanto essa rejeição não dá lugar a um discurso que abomina noções medicalizadas, mas que possibilita que termos como saúde e saudável sejam reelaborados, permitindo que os saberes e critérios médicos sejam discursivamente manipulados por essas mulheres.

Essa rejeição não significa também que um certo grau de normalização esteja ausente de suas falas e concepções, que podem reproduzir, mesmo que sem a intenção explícita, distinções entre normal e anormal, entre saudável e não

---

acreditem que o IMC, por si só, seja eficaz para determinar a adequação do peso corporal, ele é o critério médico mais amplamente divulgado pela mídia.

saudável. Algumas interlocutoras argumentam, por exemplo, que a gordura pode, sim, ser prejudicial, favorecendo o aparecimento de certas enfermidades, e que o excesso de peso ou o fracasso em emagrecer podem ser consequências de algum problema, e que por conta de todos esses fatores elas devem olhar atentamente para a própria saúde. Outro exemplo é que a categoria acima do peso, que aparece no subtítulo do blog mencionado, guarda uma semelhança com o critério do IMC, pois também parece pressupor que há um peso normal como base de comparação: quando se diz acima do peso, de qual peso está se falando?

### “Cultivando borboletas no estômago”<sup>16</sup>

Os transtornos alimentares são numérica e caracteristicamente considerados femininos e estão relacionados a um ideal de feminilidade. O aumento do número de casos e o evidente destaque dado à anorexia e à bulimia nos últimos anos estão relacionados tanto ao surgimento de centros especializados – o que possibilita contabilizar e problematizar a incidência de casos – como à centralidade dada ao corpo na constituição de identidades e subjetividades de maneira geral (Francisco Ortega, 2003; Nikolas Rose, 2013; Daniela Ferreira Araújo Silva, 2004; Marcella Betti, 2014), à medida que ele é tido como um capital, cercado de investimento, esforço e manipulação (Heloísa Buarque de Almeida, 2004; Miriam Goldenberg, 2002).

Interessa-nos aqui investigar as fronteiras entre o que é considerado normal e legitimado científica e moralmente e o que escapa ao hegemônico nos diferentes

<sup>16</sup> Expressão extraída de um blog Pró-Anna e Mia que aponta para a dimensão de pureza/leveza presente nesses discursos. O movimento Pró-Anna e Mia considera práticas identificadas com a anorexia e a bulimia como estilos de vida, e não patologias. São discursos/práticas associados a fenômenos de positivação encontrados especialmente na internet, por meio da apropriação de ferramentas virtuais, entre elas blogs, perfis em sites de relacionamento e redes sociais, valendo-se do anonimato para divulgar práticas e concepções identificadas pelo estilo de vida anoréxico ou bulímico. Os termos “Anna” e “Mia” são diminutivos das categorias utilizadas para designar as classificações biomédicas anorexia e bulimia nervosas, cujo significado, no entanto, parece destoar. Anna e Mia são nomes próprios femininos, e podem ser caracterizadas como uma espécie de “entidade” que vigia as adeptas das práticas Pró-Anna e Mia. No levantamento feito em blogs e páginas “pró-”, notou-se que, sobretudo no caso da anorexia, além da dor e desconfortos associados à fome, pela qual descobrem certo prazer viciante, havia também uma atração pela sensação de pureza, da leveza aproximada ao ar, da transparência à água e a busca pelo corpo perfeito, expressos nas metáforas de borboletas (tanto de serem borboletas quanto de cultivarem borboletas no estômago). Trago esse aspecto para destacar que nos transtornos alimentares há mais que a busca por um ideal estético. Corroboramos o argumento de Susan Bordo (1993), para quem, no contexto da experiência anoréxica, há significados e expressão de ideais, anseios e desejos de mudanças sociais muito mais profundas que a mera estética, ainda que não conscientemente.

discursos e práticas a respeito dos transtornos alimentares, buscando destacar o “enredamento entre o conhecimento científico e a produção de categorias e experiências associadas à vida cotidiana” (Fabíola Rohden, 2012, p.230). Trata-se de investigar as diferentes ontologias (Annemarie Mol, 2012)<sup>17</sup> associadas aos discursos de alimentação e saúde, contrastando saberes.

Recuperarei dados coletados no âmbito da pesquisa de mestrado a respeito da produção de saberes sobre os transtornos alimentares em instituições de saúde da cidade de São Paulo, bem como as experiências de sujeitos diagnosticados e os discursos identificados como Pró-Anna e Mia.

A concepção da anorexia e bulimia como estilos de vida, e não patologias, é considerada, do ponto de vista da biomedicina e da psicanálise, parte dos sintomas de negação do transtorno, e isso é um dos fatores que dificultam o tratamento, uma vez que o fato de a pessoa não se considerar doente implicaria não aceitar o tratamento.

Embora essas concepções pareçam inconciliáveis, minha hipótese é de que a fronteira entre as práticas consideradas saudáveis e legitimadas do ponto de vista biomédico e as práticas não hegemônicas é tênue. O intuito é demonstrar que as concepções do movimento Pró-Anna e Mia estão, de certa forma, relacionadas ao discurso nutricional legitimado, (co)produzindo-o. Para explorar a fronteira entre essas práticas, aproximarei blogs Pró-Anna e Mia de orientações consideradas saudáveis encontradas em revistas voltadas ao público feminino<sup>18</sup>, visando investigar os contrastes e semelhanças entre comportamentos considerados legítimos e patológicos do ponto de vista científico.

Entre as revistas analisadas, além da instituição de padrões de comportamento legítimos implicados no caráter produtivo dos discursos desses meios de

<sup>17</sup> Annemarie Mol propõe pensar ontologia como uma ferramenta metodológica. Trata-se de pensar como as diferentes técnicas dietéticas organizam comida e corpo de maneiras diferentes. Seu interesse é justamente demonstrar como cada uma das diferentes orientações nutricionais invoca à ação sua própria realidade. Em consonância ao seu projeto de olhar para as diversas práticas médicas buscando entender como elas performam os objetos (2002), o que está em questão não é pensar como as diversas especialidades têm pontos de vista diferentes sobre o corpo e a doença, mas, sim, produzem diferentes corpos e doenças – não é uma questão de perspectiva, mas da emergência de corpos distintos, de ontologias instáveis.

<sup>18</sup> Faço referência à pesquisa de iniciação científica realizada por mim durante a graduação em Ciências Sociais, na USP, na qual analisei as revistas *Boa Forma*, *Corpo a Corpo*, *Dieta Já*, *Claudia*, *Uma, Ana Maria*, *Viva Mais!* e *Capricho*. Nem todas as revistas eram especializadas em dietas, orientações nutricionais e exercícios físicos, mas em todas elas, em maior ou menor grau, havia uma preocupação com o corpo, a alimentação e a forma física. Trata-se da pesquisa *Corpos fartos – Haverá semelhanças entre as orientações nutricionais presentes nas revistas e nos blogs pró-anna e mia?*, realizada em 2009 sob orientação de Heloisa Buarque de Almeida, com bolsa PIBIC/CNPQ.

comunicação<sup>19</sup>, foi possível identificar um discurso de responsabilização dos indivíduos na obrigação moral do cuidado com o próprio corpo e na manutenção da sua saúde/boa forma.

Mesmo as revistas tidas como não especializadas e mais populares apresentavam técnicas gratuitas e receitas acessíveis para a perda ou manutenção do peso corporal. A mensagem para as leitoras parecia ser a de que, ainda que não tivessem acesso às técnicas e tecnologias de alto custo, seria possível conquistar a boa forma com esforço e determinação ou pelo menos aprender técnicas para esconder as tais gordurinhas indesejadas, que passam a ser vistas quase como uma falha de caráter.

Embora as revistas apresentassem particularidades e enfoques diferenciados, havia uma preocupação com a alimentação, com os cuidados de si, em termos de beleza e estética, saúde, prevenção de doenças e envelhecimento. Destacava-se uma valorização de disciplinas alimentares, cuidados com o próprio corpo e prevenção de doenças (como colesterol, diabetes, obesidade, etc.), expressas em termos de uma preocupação geral com a alimentação, em termos de saúde e manutenção ou perda de peso. Cabe destacar que as categorias saúde, beleza e emagrecimento não estavam sempre estanques, e em certos contextos eram utilizadas como sinônimos ou tinham seus significados aproximados. Para Ana Lúcia de Castro (2003), essa aparente confusão e aproximação entre saúde e beleza pode ser atribuída ao fato de os conceitos de beleza e saúde terem seus sentidos entrelaçados, tanto que os produtos cosméticos eram chamados inicialmente de remédios, além de serem vendidos em um mesmo ambiente (drogaria/perfumaria) no Brasil.

A associação entre saúde e beleza se fortalece à medida que, além dos riscos à saúde – uma vez que nos discursos presentes nas revistas a gordura está quase sempre associada a doenças –, o excesso de peso está em desacordo com os padrões estéticos<sup>20</sup>. Anthony Giddens (1993) aponta os anos 1920 como

<sup>19</sup> Sabe-se que as orientações encontradas nas revistas possuem respaldo científico, dado que cumprem o papel de atuar como intermediadores culturais – ou seja, contam com profissionais que escrevem para a imprensa ou que concedem entrevistas aos colunistas de revistas e jornais, traduzindo para a linguagem dos leitores (ideais e imaginados) o saber científico, conforme argumenta Maria Celeste Mira (2003). Mais que intermediadores culturais, as revistas também podem ser pensadas como manuais de comportamento (Anthony Giddens, 1993), produzindo e difundindo padrões magros e jovens de beleza como reais e possíveis a qualquer pessoa.

<sup>20</sup> Nas revistas analisadas, os alimentos eram vistos como aliados ou vilões da boa forma, da boa aparência e da saúde, estando diretamente relacionados à autoestima, à felicidade e ao prazer de viver. Havia um colamento direto entre estar em forma, sentir-se bem com o próprio corpo, ter saúde e ser feliz, ser bem-sucedido e possuir autoestima, evidenciado que a preocupação com o

marco histórico do surgimento do ideal da magreza, que é quando ocorre o advento da dieta como forma de perder peso e autorregulação da saúde, ou seja, no seu sentido moderno, relacionado à introdução de uma ciência da nutrição e, portanto, ao poder disciplinar no sentido foucaultiano (Michel Foucault, 2007 [1987]).

Do ponto de vista nutricional, há concepções estabelecidas a respeito do que são comportamentos saudáveis, embora seja um campo de saberes povoado de controvérsias e incertezas, dada a complexidade dos fenômenos associados à alimentação e ingestão de alimentos. Apesar da inexistência de um consenso entre nutricionistas em relação a técnicas/alimentos considerados saudáveis ou não, é possível afirmar que as dietas e orientações nutricionais presentes em revistas são legitimadas e vendidas como adequadas.

As nutricionistas especializadas em transtornos alimentares são, no geral, contrárias a qualquer forma de restrição alimentar, prescrição de dietas e classificação dos alimentos como ruins ou bons, que são orientações recorrentes nas revistas. Nos meios de divulgação científica, as dietas e matérias sobre alimentação são quase sempre assinadas por nutricionistas ou outros profissionais da saúde, o que justifica tomá-las como referência do que é considerado saudável, em oposição às orientações presentes nos blogs que são consideradas inadequadas, equivocadas, mitos sobre alimentação do ponto de vista biomédico.

Quando aproximamos as práticas/orientações descritas nos blogs e encontradas nas revistas, notamos similaridades – e o fator central de diferenciação está relacionado à intensidade ou radicalidade. Por exemplo, prática da compensação, ou seja, compensar certos exageros com uma posterior restrição alimentar, presente em todas essas fontes, não é considerada por si só prejudicial à saúde. O que parece haver no caso das práticas Anna e Mia é uma radicalização, seja em termos de frequência ou da intensidade das restrições e dos abusos. Desse modo, entendemos que as lógicas presentes nos blogs não são apartadas da convenção no que diz respeito a concepções de saúde (que equivale a ser magra, pois a gordura é quase sempre vista como sinal de doença, além de ser esteticamente desvalorizada) e mesmo em relação às técnicas utilizadas, já que algumas delas se assemelham

Um exemplo elucidativo é um cardápio encontrado em um blog, que foi elaborado pela própria autora<sup>21</sup>:

---

excesso de peso flexiona aspectos relativos à saúde e ao enquadramento estético. A preocupação com o corpo esbelto pode ser sinônimo ou ter como pretexto o corpo saudável.

<sup>21</sup> O título do blog é PRÓ-ANA & MIA SEMPRE E + 1 DIA! (<http://www.blog-br.com/magra/>). Acessado pela última vez em: 2 fev. 2010), da autora que assina como Letícia Magra. Seu posicionamento em

Em jejum: 1 xíc. de chá verde sem açúcar e sem adoçante

Manhã: 1 pote de iogurt light

Lanche da manhã: chá 0 cal

Almoço: 2 fatias pão integral c/1 col. (sopa) de requeijão light

Lanche da tarde: 1 pote de iogurt light

Janta: 1 fatia de pão integral c/ ½ col. (sopa) de requeijão light

OBS. 1: comer de três em três horas, esse detalhe é muito importante, porque vai ajudar a queimar calorias.

OBS. 2: se sentir fome, gelatina diet à vontade, não engorda um grama.

OBS. 3: água, muita água

Baseado em inúmeras orientações ditas científicas – como a importância de comer carboidrato, que é um combustível para o corpo –, a dieta proposta pela blogueira aposta no consumo de carboidratos complexos, ou seja, grãos integrais. Além de serem considerados mais saudáveis pela maioria dos profissionais da saúde, esses grãos possuem a propriedade de acelerar o metabolismo e manter o organismo saciado por mais tempo. Por isso, são aconselhados para quem procura perder peso (ainda que sejam, no geral, mais calóricos que os alimentos refinados) e também para quem busca se alimentar de maneira mais saudável.

Outro critério presente é o fracionamento das refeições, que é também uma orientação encontrada nas revistas, uma vez que muitas das dietas e cardápios sugeridos recomendam a ingestão de alimentos a cada duas ou três horas. Esse fracionamento sugerido pelos profissionais da saúde é justificado como uma estratégia para “acelerar o metabolismo”, baseando-se na ideia de que jejuns prolongados podem ser prejudiciais à dieta, pois se o organismo “passar fome”, ou seja, passar por um período de restrição, poderá armazenar gordura quando receber alimentos, para se preparar para outros possíveis períodos de restrição. Por isso, mesmo para quem pretende cumprir um cardápio bastante restritivo, a orientação é se alimentar regularmente, buscando manter o metabolismo em funcionamento para que o organismo não faça um “estoque”, realizando pequenos lanches entre as refeições principais, como a ingestão de uma maçã, chá gelado, iogurte ou mesmo água, que aparece nos blogs e no cardápio apresentado acima.

---

relação à Anna e Mia está explícito no título. Trata-se de um caso paradigmático, pois apresenta o material encontrado em quase todos os blogs Pró-Anna e Mia, compartilha dietas, ensina técnicas e tem grande alcance e número de seguidoras.

Nota-se que a indicação do cardápio do blog no almoço é de duas fatias de pão integral e no jantar apenas uma. Essa sugestão condiz com orientações presentes também nas revistas, o que para algumas nutricionistas se trata de um mito, mas para outras é completamente coerente: considerar que no fim do dia o organismo precisará de menos combustível para se manter. Além disso, há quem defenda que carboidrato depois de determinada hora – não há um consenso sobre o horário, para alguns é depois das 19h, para outros depois das 20h ou 22h – é sinal de acúmulo e excesso.

A ingestão de gelatina diet também é uma orientação que aparece em dietas mais convencionais, ditas saudáveis. Gelatina diet auxilia na redução de peso na medida em que é um alimento com zero caloria ou baixíssimo valor calórico, recomendada para substituir doces e sobremesas, quase sempre tidos como vilões por terem normalmente alto valor calórico e teor de gordura. Assim, a substituição de doces por gelatina poderia enganar o organismo (e o cérebro), saciando a necessidade de comer açúcar e ainda “enganando” o estômago, pois preenche espaço e dá sensação de saciedade. Há também os benefícios associados ao colágeno, substância encontrada na gelatina, que garante a sustentação da pele, entre outros.

Para corroborar o argumento de que o cardápio do blog apresenta semelhanças e princípios baseados em algumas dietas das revistas, apresento abaixo um cardápio (parcial) encontrado na revista *Boa Forma*<sup>22</sup> – cujo intuito é “secar” 3 kg em uma semana para “enxugar” os excessos da páscoa – criada pela nutricionista Vivian Goldberger:

	Café da manhã	Lanche da manhã	Almoço	Lanche da tarde	Jantar	Ceia
Segunda	1 fatia mamão com flocos de aveia + 1 xíc. de café ou cappuccino com adoçante	1 copo (200 ml) de água de coco	1 porção de pescada assada ou grelhada + 2 col. (sopa) de arroz integral com brócolis + legumes variados cozidos no vapor e temperados com azeite ou limão	1 copo de iogurte 0% de gordura	1 prato de sopa de legumes com torradas	1 taça de gelatina diet
Terça	1 fatia de pão integral 1 col. (sobremesa) de ricota + 1 copo (100 ml) limonada com adoçante	1 maçã	1 filé de frango grelhado + 2 col. (sopa) de purê de abóbora + 1 prato raso de salada de folhas temperada a gosto	1 pote de iogurte diet de frutas	1 omelete de claras, tirinhas de peito de peru e ervas finas	2 ameixas pequenas

<sup>22</sup> Disponível em: <http://boaforma.abril.com.br/dieta/dietas-de-emergencia.shtml>. Último acesso em: 1 jun. 2016.

	Café da manhã	Lanche da manhã	Almoço	Lanche da tarde	Jantar	Ceia
Quarta	1 pote de iogurte natural desnatado com farelo de aveia	1 copo (200 ml) de suco de morango com adoçante	100g de iscas de filé bovino magro com legumes refogados + 2 col. (sopa) de arroz integral + 1 col. (sopa) de lentilhas	1 pera	1 prato fundo de canja de galinha	1 xíc. de chá verde com hortelã

Embora muito mais calórica e apesar de sugerir alimentos ricos em proteínas e vitaminas, além de frutas e legumes, alguns dos princípios são análogos ao cardápio sugerido no blog, como a recomendação de comer grãos (pães integrais, granola), gelatina, fazer refeições fracionadas, ingerir produtos light e diet etc. Pode-se constatar, portanto, que as dietas da revista e do blog parecem se diferenciar mais em termos de grau que de tipo de práticas. Ou seja, o comportamento dito saudável encontrado nas revistas parece se diferenciar do encontrado nos blogs Pró-Anna e Mia em termos de moderação ou radicalidade. A concepção comum, entretanto, o que todos parecem buscar, no limite, é um corpo perfeito – cujo sentido é distinto em cada uma dessas ontônomas – sentir-se bem com o próprio corpo, pois essa é uma condição para ser feliz.

O intuito com essa aproximação não é banalizar o fenômeno dos transtornos alimentares, mas chamar a atenção para as implicações de orientações tidas como saudáveis e que são encontradas massivamente em veículos de comunicação diversos. Nesse sentido, se considerarmos que as práticas entendidas como patológicas não se diferenciam radicalmente das práticas saudáveis, é preciso levar em conta que tais discursos estão relacionados a um mesmo fenômeno cultural. À medida que o chamado gatilho para os transtornos alimentares é justamente a tentativa de se adaptar aos padrões por meio de disciplinas alimentares, dietas, exercícios físicos etc., ao extrapolar os limites vistos como adequados, essas práticas apontam para a inconformidade dos próprios ideais. Dessa forma, os comportamentos tidos como patológicos associados à anorexia e bulimia encerram a possibilidade de crítica, de se indagar sobre as práticas consideradas saudáveis: podemos considerá-los questionamentos aos discursos entendidos e vendidos como saudáveis, bem como é possível colocar em dúvida a funcionalidade de ambas as práticas para a real manutenção do peso corporal ou para o emagrecimento.

As ontônomas relativas às orientações nutricionais encontradas nas revistas são sustentadas por discursos biomédicos associados a práticas moralmente aceitas e cientificamente legitimadas que se diferenciam das ontônomas associadas ao movimento Pró-Anna e Mia, cada uma delas produzindo corpos,

realidades e concepções de saúde distintas. É preciso considerar, no entanto, que esses discursos e práticas compõem um mesmo fenômeno associado às disciplinas alimentares, cuidados de si e valorização da magreza como padrão estético e de saúde.

### O peso de comportamentos que escapam à normatividade

Podemos inferir dos casos descritos acima que comportamentos e escolhas em desacordo com concepções normativas referidas ao saber médico e científico são por definição tomadas como problemáticas quando associadas a determinados sujeitos, incorrendo na sua deslegitimação.

As mulheres que se percebem como gordinhas – não importa o quanto se esforcem para seguir hábitos considerados saudáveis – estão sujeitas aos olhares e julgamentos que associam o suposto excesso de gordura a doenças. As dietas e práticas compartilhadas pelo movimento Pró-Anna e Mia – apesar de terem como referência ideais legitimados pela biomedicina – são classificadas como patológicas, sem que as práticas consideradas saudáveis sejam postas em questão. As práticas e experiências dessas mulheres, do ponto de vista dos discursos biomédicos, são lidas na chave do patológico, daquilo que não é saudável e normal, e são associadas à falta ou excesso de controle sobre seus corpos e apetites, ou seja, são ligadas a condutas tidas como extremas.

Ainda que essas mulheres, de uma forma ou de outra, estejam dialogando com a pressão contemporânea de que todas as pessoas devem cuidar de si, que precisam realizar algum tipo de trabalho sobre o próprio o corpo, suas práticas corporais nem sempre correspondem às expectativas sociais, sendo julgadas como inadequadas, pouco saudáveis ou mesmo perigosas. Frente aos julgamentos negativos, essas mulheres elaboram discursos que, mesmo que operando com as mesmas categorias normativas que lhes são impostas – saúde, saudável, doença, anorexia, bulimia –, acabam por torcê-las e tensioná-las, fornecendo-lhes outros significados e abrindo espaço para possíveis negociações, contestações e questionamentos.

Por fim, não se pode desconsiderar o modo como o gênero perpassa esses campos: construções de gênero enquadraram e produzem pessoas, corpos e comportamentos, condicionando quem pode ou não ser lido como sujeito. Lembremos que as mulheres, longe de serem reconhecidas como sujeitos plenamente autônomos e desejanter, são vistas como corpos que precisam ser controlados: não só as próprias mulheres devem controlar e vigiar seus corpos

por meio de práticas higiênicas e estéticas, como instituições e campos de saberes também o fazem.

Partindo da chave de análise das distinções entre sexo e gênero, Judith Butler (2010 [1990]) é autora referencial também para outras discussões sobre corpos e corporalidades. Butler opera uma inversão na compreensão tradicional segundo a qual o gênero atribuiria sentido social à manifestação física do sexo, argumentando que o gênero é a chave de compreensão por meio do qual o sexo ganha materialidade. Nesse sentido, não haveria nada de natural no sexo – ao contrário, é a norma social do gênero que nos faz ler o sexo em termos de um sistema natural e binário.

Compreendemos, assim, a materialidade do corpo como fruto de um processo de materialização da norma social na carne. Como, então, identificar algo que seja propriamente uma patologia, um desvio em termos alimentares, ou como pensar sobre corpos não hegemônicos sem levar em conta o sistema que dá inteligibilidade a uma variação corporal ou funcional em termos de desvio, patologia, anormalidade? O normal é inscrito nesses corpos, fornecendo uma chave de interpretação para suas performances em termos de falta ou excesso – de todo modo, suspeição moral.

O que procuramos fazer neste texto não foi exatamente oferecer um mapeamento ou elaborar sínteses, mas abrir espaço para uma reflexão comparativa sobre esses processos, levando em conta suas ambiguidades constitutivas e dando saliência para negociações e formas de habitá-los.

## Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Heloísa Buarque de. 2004. “A construção do corpo na sociedade de consumo”. XXVII Encontro Anual – Anpocs.
- BARBOSA, Bruno. 2010. *Nomes e diferenças: uma etnografia dos usos das categorias travesti e transexual*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.
- BETTI, Marcella. 2014. *Beleza sem medidas? Corpo, gênero e consumo no mercado de moda plus-size*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, FFLCH/USP, São Paulo.
- BIRMAN, Joel; SEIXAS, Cristiane M. 2012. “O peso do patológico: biopolítica e vida nua”. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, jan./mar. pp. 13-26.
- BOLTANSKI, Luc. 2004. *As classes sociais e o corpo*. São Paulo: Editora Paz e Terra.
- BORDO, Susan. 1993. *Unbearable Weight – Feminism, Western Culture, and the Body*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Londres.
- BRAGA, Gibran T. 2013. “Não sou nem curto” – *Prazer e conflito no universo do homoerotismo virtual*. Dissertação de mestrado em Sociologia e Antropologia, IFCS/UFRJ. Rio de Janeiro.
- BUENO, Michele E. 2012. *Girando entre princesas: performances e contornos de gênero em uma etnografia com crianças*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. FFLCH/USP, São Paulo.

- BUTLER, Judith. 2010[1990]. *Problemas de gênero*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- CANGUILHEM, Georges. 1990. *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- CASTRO, Ana Lúcia. 2003. *Culto ao corpo e sociedade – Mídia, estilos de vida e cultura de consumo*. São Paulo: Annablume.
- FISCHLER, Claude. 2005. “Obeso benigno, obeso maligno”. In: SANT’ANNA, Denise B. (org). *Políticas do corpo*. São Paulo: Estação Liberdade.
- FOUCAULT, Michel. 2007 [1987]. *Vigiar e punir*. São Paulo: Editora Vozes.
- GIDDENS, Anthony. 1993. *A transformação da intimidade*. São Paulo: Editora Unesp.
- GOLDENBERG, Miriam. 2002. *Nu & Vestido – Dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca*. Rio de Janeiro: Record.
- GOULD, Stephen Jay. 2014. *A falsa medida do homem*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.
- LIMA, Luiza Ferreira. 2015. *A “verdade” produzida nos autos: uma análise de decisões judiciais sobre retificação de registro civil de pessoas transexuais em Tribunais brasileiros*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.
- LOPES, Pedro. 2014. *Negociando Deficiências: identidades e subjetividades entre pessoas com “deficiência intelectual”*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, FFLCH/USP, São Paulo.
- MACEDO, Renata G. M. 2013. *Espelho mágico: empregadas domésticas, consumo e mídia*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, FFLCH/USP, São Paulo.
- MARINI, Marisol. 2013. *Diário de peso – saberes e experiências sobre os transtornos alimentares*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, FFLCH/USP, **São Paulo**
- \_\_\_\_\_. 2016. “Você poderá vomitar até o infinito, mas não conseguirá retirar sua mãe de seu interior – psicanálise, sujeito e transtornos alimentares”. *Cadernos Pagu* (46), pp. 373-409
- MIRA, Maria Celeste. 2003. “O masculino e o feminino nas narrativas da cultura de massas ou o deslocamento do olhar”. *Cadernos Pagu* (21) pp. 13-38.
- MOL, Annemarie. 2012. “Mind your plate! The ontonorms of Dutch dieting”. *Social Studies of Science*, 43(3), pp. 379-396.
- ORTEGA, Francisco. 2003. “Práticas de ascese corporal e constituição de bioidentidades”. *Cadernos Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, pp. 59-77.
- \_\_\_\_\_. 2009. “Deficiência, autismo e neurodiversidade”. *Ciência & saúde coletiva*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, pp. 67-77
- PISANI, Mariane. 2012. *Poderosas do Foz: trajetórias, migrações e profissionalização de mulheres que praticam futebol*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, CFH/UFSC, Florianópolis.
- ROHDEN, Fabíola. 2012. Prescrições de gênero via autoajuda científica: manual para usar a natureza?. In: FONSECA, Claudia; ROHDEN Fabíola; MACHADO, Paula Sandrine (orgs.). *Ciências na vida: antropologia da ciência em perspectiva*. São Paulo: Terceiro Nome.
- ROSE, Nikolas. 2013. *A política da própria vida – biomedicina, poder e subjetividade no século XXI*. São Paulo: Paulus.
- SCHEPER-HUGHES, Nancy; LOCK, Margaret. 1987. “The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology”. *Medical Anthropology Quarterly*, v. 1, n. 1, pp. 6-41.
- SILVA, Daniela Ferreira Araújo. 2004. *Do outro lado do espelho: anorexia e bulimia para além da imagem – uma etnografia do virtual*. Dissertação de mestrado em Antropologia, Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).
- TEIXEIRA, Jaqueline M. 2012. *Da controvérsia às práticas: conjugalidade, corpo e prosperidade como razões pedagógicas na Igreja Universal*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, FFLCH/USP. São Paulo.

## O sexo das prisões: gênero e sexualidade em contextos de privação de liberdade

MARCIO ZAMBONI

NATALIA LAGO

Mulheres presas acusadas de envolvimento com o tráfico de drogas, travestis desfiguradas pela polícia na carceragem de delegacias, esposas que acordam de madrugada e enfrentam longas filas para visitar seus maridos privados de liberdade, alas especiais para receber a população LGBT, mulheres que dão à luz no cárcere, distribuição de preservativos em prisões masculinas para prevenir a disseminação do HIV, reconhecimento das uniões homoafetivas para a concessão do direito à visita íntima. Esses temas, abordados por diversos meios de comunicação e amplamente discutidos em fóruns virtuais, universidades e movimentos sociais, são apenas alguns exemplos da crescente visibilidade que as questões de gênero e sexualidade em contextos de privação de liberdade tem ganhado nesta última década.

A população carcerária e as taxas de encarceramento crescem em velocidade vertiginosa no Brasil como um todo e no Estado de São Paulo em particular. Os dados produzidos pelo Departamento Penitenciário Nacional, relativos ao ano de 2014, dão conta de que a população prisional nacional já passa das 600 mil pessoas, sendo São Paulo o estado com a maior população carcerária do país – 219 mil presas e presos (Brasil, 2014). Ainda mais veloz que a média nacional, foi o aumento da prisão de mulheres. Se a população carcerária masculina cresceu 220% entre 2000 e 2014, a feminina teve um aumento de 567% no mesmo período (Brasil, 2014).

Apesar da precariedade dos dados disponíveis sobre o assunto<sup>1</sup>, muitas ativistas LGBT e organizações de defesa dos Direitos Humanos têm denunciado a crescente vulnerabilidade da população LGBT (em especial travestis e transexuais) à ação arbitrária das forças policiais, bem como as péssimas condições de encarceramento que costumam enfrentar. De acordo com os dados divulgados em um informativo publicado pelo Grupo de Trabalho (GT) Mulher e Diversidade da Pastoral Carcerária da Arquidiocese de São Paulo em dezembro de 2016, haviam pelo menos 4.649 pessoas LGBT presas nesse estado naquele momento. O GT acredita que esse número oficial, fornecido pela Secretaria de Administração Penitenciária (SAP) por meio da Lei de Acesso à Informação, tende a subestimar a real dimensão da diversidade sexual e de gênero no sistema penitenciário paulista.

Esse aumento exponencial do encarceramento feminino pode ser visto, em grande medida, como um efeito do recrudescimento da chamada “guerra às drogas”<sup>2</sup>. Um dos efeitos da nova legislação (Lei 11.343/2006) foi a criminalização de um grande número de mulheres envolvidas com as franjas do tráfico de entorpecentes, vendendo pequenas quantidades para complementar a renda ou sustentar o vício, ou mesmo tentando levar reduzidos pacotes nas cavidades corporais para seus familiares e companheiros presos. Muitas travestis e transexuais que trabalham no contexto da prostituição ou vivem em situação de rua foram capturadas por essa mesma malha.

Para além do crescimento do número absoluto de mulheres, travestis e transexuais presas, é preciso notar uma maior visibilidade dessas populações na esfera pública e uma crescente mobilização em torno das suas demandas por parte dos movimentos sociais. Vemos, por um lado, um engajamento de movimentos feministas e LGBT nos contextos de privação de liberdade e, por outro, uma incorporação gradual das questões de gênero e sexualidade pelos movimentos em defesa dos direitos humanos que estão historicamente envolvidos com a defesa de direitos da população carcerária.

A academia não foi indiferente a tais processos. Nos últimos anos, multiplicaram-se as pesquisas realizadas sobre contextos de privação de liberdade que incorporam questões de gênero e sexualidade não apenas no âmbito da antro-

<sup>1</sup> Acerca da produção de dados sobre a chamada “população LGBT privada de liberdade”, ver Natália Padovani (2011) e Marcio Zamboni (2016).

<sup>2</sup> O uso das aspas no texto demarca expressões correntes nos campos de estudos prisionais e de marcadores sociais da diferença e presentes na produção das autoras e autores citados. As palavras grafadas em *itálico* são termos ou expressões “nativas”, utilizadas nos trabalhos aqui mobilizados ou em nossos próprios campos de pesquisa.

pologia e da sociologia, mas também em direito, psicologia, saúde, educação e serviço social. Nossa proposta é percorrer algumas das recentes contribuições da literatura das ciências sociais sobre questões de gênero e sexualidade em contextos de privação de liberdade em cotejo com nossas pesquisas em andamento, a saber: a produção de gênero nos trânsitos entre dentro e fora das prisões a partir da vivência de familiares de pessoas presas e a emergência de políticas públicas em torno da chamada população LGBT privada de liberdade. A intenção não é produzir um mapeamento exaustivo ou um balanço dessa produção, mas elaborar conexões entre nossas pesquisas e alguns trabalhos de cunho etnográfico que discutem aspectos do sistema penitenciário paulista.

Este trabalho expressa, portanto, uma proposta compartilhada que consiste em analisar os contextos de privação de liberdade à luz dos debates teóricos, metodológicos e políticos em torno da interseccionalidade e dos marcadores sociais da diferença. Ou seja, queremos olhar atentamente para as maneiras pelas quais as múltiplas formas de diferença e desigualdade (classe, raça, gênero, sexualidade) são produzidas no contexto prisional e se articulam umas com as outras.

Na arena política, não é difícil encontrar formulações a respeito das dimensões raciais e de classe dos sistemas penitenciário e socioeducativo. Embora as formas de explicar, legitimar ou denunciar essa associação variem significativamente, existe uma compreensão generalizada de que essas instituições são lugares ocupados por “pretos e pobres”. No cenário acadêmico, o caráter racializado do sistema penitenciário ou seu papel ativo na manutenção das fronteiras entre classes em uma sociedade marcada pela desigualdade foram tematizados de maneira frequente e sofisticada tanto no Brasil como em outros países<sup>3</sup>.

O mesmo não pode ser dito em relação às dimensões de gênero e sexualidade. De forma geral, não é difícil demonstrar que a maioria dos presos é homem, que a divisão das prisões entre unidades masculinas e femininas é mais ou menos arbitrária ou que práticas homossexuais são comuns nesses ambientes. Mas os discursos a respeito desses assuntos são, em geral, menos elaborados e praticamente ausentes da esfera pública. Quando se fala a respeito, faz-se referência a temas e sujeitos particulares: tentar entender o que faz com que determinadas mulheres se tornem criminosas ou como certos presos podem se

<sup>3</sup> Como exemplo, o estudo coordenado pela socióloga Jacqueline Sinhoretto que indica a raça como um marcador que produz efeitos nas abordagens policiais e nas prisões em flagrante; a polícia tende a abordar mais negros do que brancos, e as prisões provisórias tendem a ser mais outorgadas a pessoas negras (Sinhoretto, Silvestre e Schlittler, 2014). No contexto internacional, vale mencionar o debate sobre o lugar da prisão na administração da pobreza produzido por Loïc Wacquant (2008).

tornar “esposas” de outros por meio da violência, ou mesmo porque a violência policial contra travestis é tão feroz. Pouco se pensa sobre a associação entre masculinidade e crime ou sobre o fato de que as prisões são fundamentalmente lugares “para homens heterossexuais”. Em comparação com as questões de raça e classe, os problemas de gênero e sexualidade são relativamente menos visíveis, mais naturalizados e menos politizados. É desse significativo contraste que buscamos partir.

O argumento central deste artigo pode ser resumido na proposição de que as relações de gênero e sexualidade são estruturantes dos dispositivos de privação de liberdade como um todo, e não apenas das experiências de sujeitos marcados em termos de gênero e sexualidade no interior deles.

Fundamentamos esse argumento a partir de três pressupostos teóricos: em primeiro lugar, seguimos a formulação de Joan Scott, para quem o gênero é fundamentalmente relacional e se constitui como um campo primordial para a articulação do poder. Na sua definição de gênero, Scott argumenta que: “O núcleo da definição repousa em uma conexão integral entre duas proposições: (1) o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos e (2) o gênero é uma forma primária de dar significado às relações de poder” (1995, p. 86). Em segundo lugar, compreendemos que existe uma conexão vital entre gênero e sexualidade. Em especial no contexto prisional, é importante notar que as diferenças de gênero são frequentemente pensadas em termos de sexualidade e vice-versa. Por fim, insistimos sempre na necessidade de pensar na articulação de gênero e sexualidade com outros marcadores sociais da diferença. Desenvolveremos esses pontos mais a fundo ao longo do texto, mobilizando tanto a etnografia realizada em contextos de privação de liberdade quanto o referencial teórico de gênero e sexualidade. Em outras palavras, se em alguns momentos vamos nos ater ao argumento desenvolvido pelos autores analisados, em outros devemos interpelar dados etnográficos à luz dos debates sobre interseccionalidade e marcadores sociais da diferença.

A organização do texto segue três eixos, cada um dos quais correspondente a uma dimensão dos contextos em foco. O primeiro eixo aborda a estrutura institucional em si, ou seja, a administração penitenciária, a prática cotidiana dos agentes de segurança, os saberes que informam as políticas oficiais (e oficiosas) e as ideologias que legitimam seu funcionamento. Analisamos, em especial, as formas pelas quais concepções de gênero e sexualidade informam tais saberes e práticas na perspectiva do Estado: a naturalização de um padrão masculino e heterossexual de punição e a criação de espaços

para “outros”, marcados em termos de gênero e sexualidade (mulheres, travestis, homossexuais etc.).

O segundo eixo se refere às moralidades do “mundo do crime”<sup>4</sup>: ao universo das constelações de valores e das formas de organização política dos presos. Em outras palavras, trata-se de pensar em como concepções de gênero e sexualidade estruturam os padrões de conduta no contexto da prisão (e do crime). Damos particular atenção à gestão do contato sexual entre presos como um mecanismo que separa um modelo ideal de masculinidade de uma pletera de desviantes morais (estupradores, homossexuais, travestis).

Por fim, um terceiro eixo abrange as relações afetivas e familiares mantidas em contextos de privação de liberdade, em particular no que diz respeito ao trânsito entre *dentro* e *fora* dessas instituições. Argumentamos que as relações de cuidado, afeto e interdependência e os fluxos de pessoas, bens, signos e sentimentos entre os muros da prisão estão profundamente marcados por padrões de gênero e sexualidade.

Os eixos não correspondem a domínios separados ou independentes do universo pesquisado, muito pelo contrário: estão profundamente articulados na dinâmica das instituições e na experiência dos sujeitos privados de liberdade. Ao mesmo tempo, o caráter da divisão, sendo fundamentalmente analítico e expositivo, tem o objetivo de organizar uma produção diversificada e apresentar nosso argumento da forma mais explícita possível em articulação com as nossas atuais frentes de pesquisa.

## O gênero da estrutura institucional

Joan Scott argumenta que “as mudanças nas relações de gênero podem se produzir a partir de considerações sobre as necessidades de Estado” (1995, p. 90) e que certos conceitos generificados imbricados na produção de políticas não se revelam exclusivamente em termos de dominação, mas também como paternalismo. Se a divisão de penitenciárias para mulheres e para homens já revela uma “necessidade de Estado” marcada por gênero, o argumento de Scott é elucidativo para pensarmos na produção das penitenciárias femininas, que

<sup>4</sup> José Ricardo Ramalho entende que o desvendamento do *mundo do crime* “passa necessariamente pela compreensão dessa categoria-chave que é a *massa do crime*, conjunto de normas de comportamento, de regras do “proceder”, que regem a vida do crime dentro e fora da prisão”. (2008[1979], p. 15). Gabriel Feltran também faz uso da expressão como “o conjunto de códigos sociais, sociabilidades, relações objetivas e discursivas que se estabelecem, prioritariamente no âmbito local, em torno dos negócios ilícitos do narcotráfico, dos roubos, assaltos e furtos” (2008, p. 31).

articulavam a dimensão do controle a um paternalismo de Estado revelado pelos seus objetivos de ressocialização e de produção de mulheres compatíveis com uma feminilidade (heterossexual) adequada.

Os trabalhos de Natália Padovani (2010) e de Bruna Angotti (2011) contribuem com perspectivas complementares para uma abordagem das penitenciárias femininas, sobretudo considerando seu surgimento no país e seu funcionamento. As primeiras penitenciárias exclusivamente femininas foram criadas no fim dos anos 1930 e início da década de 1940 em algumas cidades brasileiras (Angotti, 2011). Até então, as poucas mulheres encarceradas se misturavam aos homens em estabelecimentos penais não marcados em termos de sexo.

A novidade da emergência das prisões femininas, para além da separação entre presas e presos, residia nas convicções embasadas e sustentadas por discussões criminológicas da época e pela busca de um encarceramento que produzisse certos modos de “ser mulher” entre as presas. As prisões femininas foram inauguradas tendo como propósito a retificação das mulheres ali confinadas para que tivessem condutas mais aceitáveis e próximas das socialmente esperadas para as mulheres<sup>5</sup>. Como indica Angotti: “Às mulheres deveriam ser garantidos meios de reprodução de uma vida ideal feminina, em consonância com um modelo de ‘dever ser’ mulher”. (2011, p. 51). A autora ainda se debruça sobre a administração dos presídios femininos ser, na época, de responsabilidade de uma congregação católica, indicando que a punição e as aspirações de ressocialização das mulheres presas tinham por eixo orientador o seguimento de regras que não diziam respeito unicamente às leis, mas também à religião. Angotti conta que: “A principal missão do Instituto Nossa Senhora da Caridade do Bom Pastor d’Angers é a ‘salvação das almas’ e a ‘cura moral’ de meninas e mulheres em estado de abandono material e moral” (2011, p. 198).

A pesquisa de Padovani, por sua vez, investiga os discursos sobre o sexo no interior de uma penitenciária feminina paulista, indicando que a produção do perfil da “mulher delinquente” passava por perscrutar comportamentos sexuais considerados ilegítimos. No período em que a penitenciária era administrada pela mesma congregação católica analisada por Angotti, as “faltas contra a moral” presentes nos prontuários de mulheres presas eram eufemismos para nomear as “amizades com grau exacerbado” ou “lesbianismo” (Padovani, 2010, p. 62). As

<sup>5</sup> Um argumento semelhante foi desenvolvido por Rochele Fachinetto (2008) no contexto do cumprimento de medidas socioeducativas no Rio Grande do Sul. Não à toa, a unidade de internação feminina era conhecida como “casa de bonecas”, enfatizando o caráter generificado das atividades oferecidas às internas.

faltas eram utilizadas como justificativas para impedir as progressões de pena das mulheres acusadas.

Após 1977, com a emergência de uma administração laica naquela penitenciária, houve um esforço por produzir perfis físicos e psicológicos detalhados sobre as mulheres presas, estabelecendo se elas se adequavam a determinados padrões de gênero e sexualidade. Em outras palavras, a performance de gênero e o controle da (homos)sexualidade se tornaram elementos cruciais para o esquadrihamento de mulheres, inclusive para a sua distribuição nas celas. Em uma entrevista apresentada por Padovani, a primeira diretora laica da instituição “afirmou que as celas sempre tiveram de ser organizadas para que cada uma abrigasse uma ou três internas de modo a impedir que casais homossexuais fossem formados” (2010, p. 65). A gestão do sexo se articulava à administração penitenciária de modo a demarcar condutas mais ou menos louváveis entre as mulheres e a produzir efeitos no andamento dos processos e no cumprimento das penas.

Outra perspectiva para analisar as dimensões de gênero e sexualidade da estrutura institucional do sistema penitenciário é olhar para as políticas públicas específicas que interpelam a chamada população LGBT privada de liberdade. No contexto do Brasil como um todo, tem ganhado particular visibilidade a criação de celas, alas ou pavilhões especiais para a população LGBT<sup>6</sup>. Uma rica bibliografia tem se desenvolvido nos estados onde esses espaços foram implementados, como no Rio Grande do Sul (Ferreira, 2015; Seffner & Passos, 2016), na Paraíba (Eustaquio Jr., Bregalda & Silva, 2015) e em Minas Gerais (Sander, 2016). No Estado de São Paulo, onde eles ainda não existem, outras políticas mereceram a atenção dos pesquisadores.

Natália Padovani (2011) também analisa a questão da visita íntima nas prisões femininas à luz da repercussão do reconhecimento das Uniões Cívicas Homossexuais pelo Supremo Tribunal Federal. O direito à visita íntima nas unidades femininas já havia sido conquistado com grande atraso em relação às prisões masculinas – fato que demonstra o padrão masculino e heterossexual que rege a política penitenciária. Apesar de o texto da Lei de Execuções Penais (de 1984, que previa o direito à visita íntima) não mencionar o gênero dos presos, apenas em 1999 o Ministério da Justiça publicou uma resolução em favor do direito

<sup>6</sup> A construção dessas alas ou pavilhões está prevista na Resolução Conjunta nº 1 do Conselho Nacional de Política Criminal e Penitenciária (CNPCC) e do Conselho Nacional de Combate à Discriminação (CNCDD), de 2014, que traz alguns parâmetros mínimos para o tratamento dos presos LGBT em todo o país. Alguns órgãos estaduais responsáveis pela administração penitenciária editaram normativas institucionais reconhecendo, e em alguns casos alterando, as recomendações dessa resolução. No Estado de São Paulo, a Resolução SAP 11, também de 2014, dispõe apenas sobre a atenção a travestis e transexuais presas e reduz substancialmente os direitos previstos pela Resolução Conjunta.

às visitas íntimas em prisões femininas (e estas só passariam a ser realizadas em 2001). Em 2011, a decisão do STF provocaria uma enxurrada de pedidos de reconhecimento de parceiras do mesmo sexo por mulheres presas para que estas pudessem exercer o direito de receber visitas íntimas.

Nesse contexto, a antropóloga realiza uma etnografia da “Reunião Técnica sobre a População LGBT Privada de Liberdade”, promovida pelo Centro de Políticas Específicas (CPE) da Coordenadoria de Reintegração Social da Secretaria de Administração Penitenciária (SAP) do Estado de São Paulo. A reunião havia sido chamada exatamente porque os funcionários do sistema penitenciário não sabiam lidar com as novas demandas dos presos que afirmavam manter relacionamentos homossexuais. A autora argumenta que a iniciativa da SAP, expressa durante a reunião, de “definir o perfil da população LGBT” é fundamentalmente ambivalente: ao mesmo tempo que possibilita a ampliação e efetivação de certos direitos, significa a implementação de novos mecanismos de regulação da sexualidade. Nas palavras de Padovani:

A meta em definir o perfil da população LGBT [privada de liberdade] em nada destoa da qualidade de controle da instituição prisional. O perfil da população LGBT é a sua normalização, seu enquadramento segundo abstrações genéricas [...]. Querer estabelecer o perfil da população LGBT é mensurar identidades possíveis, do mesmo modo, regular visitas íntimas homossexuais é localizar o sexo nas relações amorosas e familiares (2011, pp. 213-214).

As ambivalências entre direito e regulação, assistência e controle permeiam, portanto, toda a questão das políticas para a população LGBT privada de liberdade. É também essa a perspectiva adotada por Marcio Zamboni (2016) na sua análise do material produzido no ano de 2013 pelo Núcleo de Estudos Especializado em Situação Carcerária (NESC) da Defensoria Pública do Estado de São Paulo acerca da população de travestis e transexuais encarceradas no estado. O foco de Zamboni, no entanto, está no processo de interpelação desses sujeitos por agentes do Estado – atentando para as formas como múltiplas identidades são negociadas em meio a uma trama densa de relações de poder assimétricas.

Percorremos nesse primeiro eixo trabalhos que exploraram as dimensões de gênero e sexualidade que constituem a própria estrutura institucional dos dispositivos de privação de liberdade. Pudemos perceber como um olhar atento para as políticas voltadas para sujeitos marcados em termos de gênero e sexualidade (mulheres e pessoas LGBT) pode nos ajudar a enxergar o padrão heterossexual dominante nos sistemas punitivos de forma mais ampla. Aproximamo-nos, nesse sentido, do argumento de Angela Davis, para quem “o caráter fortemen-

te generificado da punição ao mesmo tempo reflete e aprofunda a estrutura generificada da sociedade mais ampla” (2003, p. 61, tradução nossa).

Ainda faltam, no entanto, trabalhos centrados nas dimensões de gênero perceptíveis na gestão institucional de corpos percebidos como masculinos e heterossexuais. Essa ênfase na masculinidade pode ser encontrada no eixo que se segue, quando mudamos o foco para a perspectiva dos presos.

### A moral sexual do crime

Diversos trabalhos etnográficos realizados em unidades masculinas do sistema penitenciário paulista sugerem a centralidade da sexualidade nos códigos morais que organizam a conduta dos presos. Percorreremos, aqui, três conjuntos de trabalhos que abordam a questão de perspectivas distintas. O primeiro se refere ao período que antecede a democratização do país: apresenta um modelo clássico de gestão da homossexualidade masculina nas prisões também amplamente representado na literatura e no cinema. O segundo reúne trabalhos interessados em compreender a emergência e a consolidação da hegemonia do coletivo de presos conhecido como PCC (Primeiro Comando da Capital) depois do Massacre do Carandiru<sup>7</sup>, processo no qual a regulação das práticas sexuais entre presos tem grande relevância. Por fim, um conjunto bastante recente de trabalhos se debruça especificamente sobre os presos não heterossexuais, buscando olhar a prisão a partir da perspectiva desses sujeitos.

O primeiro trabalho que destacamos nesse sentido é a pioneira pesquisa realizada por José Ricardo Ramalho (2008 [1976]) na Casa de Detenção de São Paulo nos anos 1970. Ao analisar o código de regras que regia o comportamento dos presos no chamado “mundo do crime”, Ramalho descreve cuidadosamente as convenções que regulavam as práticas sexuais. As normas de conduta e representações, por sua vez, não eram apresentadas como estáveis ou consensuais, mas como um jogo de disputas marcado por múltiplas perspectivas e contínuos deslocamentos. Em um momento no qual as condições do sistema penitenciário impediam qualquer contato sexual com mulheres durante o cumprimento da

<sup>7</sup> O Massacre do Carandiru é o nome dado à intervenção policial ocorrida na Casa de Detenção de São Paulo em 1992 que culminou na morte de pelo menos 111 presos. É por muitos considerada uma inflexão fundamental na política de gestão do sistema penitenciário no Estado de São Paulo, que levaria à ascensão do PCC. O Núcleo de Estudos Sobre o Crime e a Pena da Faculdade de Direito da Fundação Getúlio Vargas tem um conjunto de pesquisas dedicado exclusivamente ao evento (Machado e Machado, 2015).

pena, o autor mostra que a homossexualidade não era algo restrito a um grupo específico, mas um espectro presente para todos os presos.

Ramalho apresenta nesse cenário um amplo leque de personagens (*boy, travesti, fanchona, homossexual*), de relações possíveis entre eles e dos múltiplos significados atribuídos a essas relações. Além disso, não reduz nenhum desses sujeitos a vítimas: analisa suas estratégias de sobrevivência ao mesmo tempo que reconhece posições desiguais nas relações de poder. A riqueza da sua descrição é em grande parte um efeito das suas escolhas metodológicas: em uma surpreendente consonância com os estudos sobre sexualidade que emergiam no país naquele momento (Carrara & Simões, 2007), Ramalho decide focar menos nas supostas causas ou determinações da homossexualidade (como a inexistência das visitas íntimas) e mais nas representações que se teciam a respeito dela. A construção de um quadro complexo e dinâmico se torna possível à medida que o autor entrevista não apenas presos e funcionários que condenavam essas práticas sexuais, mas também um preso que se afirma como homossexual e outro que admitia ter mantido relações com uma travesti (preocupação nem sempre presente nas pesquisas mais recentes realizadas em unidades masculinas).

No início da década de 1980, o antropólogo Peter Fry (1982) sistematizou uma determinada compreensão sobre a relação entre a classificação de práticas sexuais entre homens e determinadas hierarquias sociais generificadas no cenário brasileiro. A descrição realizada por Ramalho das práticas sexuais e dos códigos morais aparece em Fry como um exemplo paradigmático do modelo de classificação que ele chama de “hierárquico” ou “popular”. Ao contrário do chamado “modelo igualitário”, em ascensão naquele momento no universo das classes médias urbanas, o primeiro estaria baseado na associação entre masculinidade, atividade sexual (posição de “penetrador”) e poder, em oposição a feminilidade, passividade sexual (posição de “penetrado”) e submissão.

De acordo também com outros relatos científicos e literários (Varella, 2004; Mendes, 2009; Nunes Dias, 2011), o padrão moral de conduta descrito por Ramalho e Fry foi dominante no sistema penitenciário paulista até meados da década de 1990. Nesse modelo clássico, apenas os presos identificados com a posição de passivos nas relações sexuais eram considerados homossexuais (*bichas, viados, monas*), enquanto os presos identificados como ativos nessas relações continuavam a ser considerados heterossexuais (machos, homens). Desde que ficasse claro quem era o sujeito sexualmente ativo, essas relações não apenas não eram condenadas como poderiam ser um signo de status para seus praticantes.

As trocas sexuais entre presos vistos como masculinos e outros vistos como femininos podiam assumir, portanto, as mais diversas formas: desde o estupro violento até o casamento monogâmico reconhecido pela “massa carcerária” e pela administração, passando pela prostituição e por flertes discretos, toques fugazes e namoros turbulentos. O trânsito entre essas posições é tão instável e perigoso como as próprias relações de conflito e alianças entre *ladrões*.

Embora desvalorizada no “mundo do crime”, posições como as de *travesti*, *boy* ou *mulher de bandido* não deixam de ser formas de garantir a sobrevivência no ambiente prisional. É importante entender que a posição subalterna no sistema de valores do crime não transforma esses sujeitos automaticamente em vítimas passivas de um sistema de dominação masculina: novas formas de agência e negociação se tornam possíveis. Histórias como a da travesti Veronique, relatada pelo médico Drauzio Varella (referente ao período que ele atuou na Casa de Detenção, entre 1989 e 1992), ilustram bem essa margem de manobra:

Contam as más línguas que anos atrás no pavilhão Cinco, tarde da noite, a galeria inteira ouviu a ameaça da Veronique: “É tempo de Natal. A Veronique aqui está a fim de ganhar um mimo de certos ladrão, para não contar as sem-vergonhices que eles pedem para ela fazer neles. A Verô está muito nervosa. Tem 24 horas para acalmar ela, se não quiser sujar a reputação de muito malandro!”. No dia seguinte, um bisbilhoteiro ficou boquiaberto com a quantidade de presentes caros espalhada em cima da cama dela. (2004, pp. 248-249)

O trabalho de Adalton Marques (2014) sobre a centralidade do *proceder* no “mundo do crime” também nos permite refletir sobre o lugar da masculinidade e da gestão da sexualidade nesse universo. De acordo com esse antropólogo, os presos “com proceder” são aqueles respeitados nesse contexto e aptos a frequentar as áreas de *convívio* da prisão, e os presos “sem proceder” são aqueles moralmente condenados, perseguidos e obrigados a viver nas celas de *seguro*. Os presos condenados por estupro<sup>8</sup> são automaticamente considerados como “sem proceder” e, junto com os delatores (*caguetas*), estão no nível mais baixo da estratificação interna do “mundo de crime”.

A questão da sexualidade aparece de forma mais densa na discussão que Marques propõe sobre a “humildade” e a “cabulosidade” como atributos valorizados nesse cenário. O “ladrão cabuloso” é aquele capaz de se impor entre seus pares e não se deixa intimidar por suas ameaças. Significa, entre outras coisas, não se deixar abusar sexualmente por outros presos. Esse ponto é trabalhado

<sup>8</sup> Sobre masculinidade e estupro, ver Lia Zanotta Machado (1998).

a fundo na análise que Marques realiza de um trecho da obra autobiográfica de Luiz Alberto Mendes (2009) no qual este relata a sua atitude diante das insistentes tentativas de outro preso em seduzi-lo (Marques, 2014, pp. 117-121). O desfecho da trama é trágico: Mendes é obrigado a assassinar seu rival para proteger sua honra.

O “ladrão humilde”, por sua vez, é aquele que não explora outros mais fracos ou mais vulneráveis – que, entre outras coisas, não abusa sexualmente dos outros (Marques, 2014, p. 114). É importante notar que abuso sexual entre presos não era chamado de estupro e não recebia a mesma condenação moral antes da ascensão do PCC. Vejamos como se deu esse processo, adentrando agora um segundo conjunto de trabalhos.

Como fica claro em uma entrevista com quatro diferentes pesquisadores do campo das ciências sociais e organizada por Bruno Paes Manso (2010), estamos bem longe de um consenso acerca da efetiva estrutura de poder do PCC, dos seus principais objetivos e da sua esfera de ação. Por um lado, autoras como Camila Nunes Dias (2011) apresentam o PCC como uma organização profundamente hierarquizada, centrada no exercício da violência e, por outro, autoras como Karina Biondi (2010) o retratam como um coletivo engajado na luta pelos direitos dos presos, que se esforça intensamente para minimizar as desigualdades de poder e recursos no interior da população carcerária. Apesar dessas discordâncias fundamentais, ambas concordam em alguns pontos no que tange à gestão da sexualidade.

Em primeiro lugar, ambas colocam a proibição do estupro entre presos como uma das mais efetivas ações do PCC desde meados dos anos 1990. Essa compreensão é reivindicada pelo próprio Marcola (atualmente a principal liderança do PCC) no depoimento que ele deu à CPI do Tráfico de Armas. Junto com a proibição do crack, a abolição do *homossexualismo* (que ele apresenta como sinônimo de estupro<sup>9</sup>) no sistema penitenciário do estado é apresentada como um efeito de debates promovidos pelo PCC:

Alguém dá uma ideia, por exemplo. Alguém pensa, raciocina e fala: “Ô, gente, o que quevocês acham de a gente abolir o crack dentro da prisão?”. Isso é mandado pra todas as penitenciárias, todas as penitenciárias do estado. Aí os presos de todas as penitenciárias vão expor suas opiniões, contrárias ou a favor. Se a maioria for a favor de abolir o crack, o crackvai ser abolido, conforme foi o caso. A maioria foi a favor de se abolir o homossexualismo. Ou seja... [...] O cara estuprar outro preso.

<sup>9</sup> Essa equiparação parece estar relacionada com a associação entre atividade sexual, masculinidade e poder, característica do chamado “modelo hierárquico” de Peter Fry, hegemônico no sistema penitenciário antes da ascensão do PCC.

Isso aí tinha muito dentro do sistema penitenciário de São Paulo, e o Estado jamais teve condições de suprimir isso. Aí veio essa organização, raciocinou que isso era algo que afrontava a dignidade humana, porque o sentido era esse... (Marcos Willian Herbas Camacho, depoimento à CPI do Tráfico de Armas)

Nas suas palavras, “o cara estuprar outro preso” era “algo que afrontava a dignidade humana” e que portanto precisava ser abolido pela “organização” – já que o Estado não tinha sido capaz de fazê-lo. Essa resolução está cristalizada no amplamente divulgado “estatuto do PCC”. Junto a outros itens relacionados à “exploração do preso pelo preso”, essa interdição compõe o oitavo item do estatuto: “8. Os integrantes do Partido têm que dar bom exemplo a serem seguidos e por isso o Partido não admite que haja assalto, estupro e extorsão dentro do Sistema [prisional]”. Em segundo lugar, podemos dizer que os dois trabalhos mostram outras tentativas de gestão da sexualidade dos presos para além da interdição do estupro. Essas incidiram sobretudo nas formas de contato entre a “massa carcerária”, vista como masculina e heterossexual, e o grupo heterogêneo de *bichas*, *monas* e *travestis*, vistas como femininas e/ou homossexuais. A análise dessas iniciativas de controle, bem como dos efeitos e reações contraditórias da sua implementação, foi mobilizada por ambas as autoras como um caso privilegiado para refletir sobre as transformações na estrutura de poder e no sistema de valores do PCC.

Camila Nunes Dias analisa essas mudanças em termos de institucionalização e racionalização do poder, com a conquista do monopólio do uso da violência no ambiente prisional. Um progressivo cerceamento das práticas homossexuais estaria relacionado a um projeto mais amplo de submeter os presos a um “rigoroso autocontrole dos impulsos e da agressividade” (2011, p. 209). Nesse sentido, as lideranças do PCC promoveriam uma cuidadosa separação entre “homossexuais” e “massa carcerária”, discriminando como “homossexuais” todos aqueles que mantivessem relações sexuais com outros presos. Mudava não apenas a regulação, mas o próprio sistema classificatório.

A conquista do acesso à visita íntima daria força a um novo sistema de valores, no qual a manutenção de vínculos com mulheres de *fora* da prisão se tornaria o principal símbolo de *status*. A “submissão sexual” de presos vistos como mais fracos ou mais femininos deixa de ser um símbolo de *status* e passa a ser um estigma associado à incapacidade de estabelecer relações com mulheres de *fora*. Essa nova moral tenderia a aumentar o prestígio das lideranças do Comando em detrimento de presos menos poderosos e dos “homossexuais” – que perderiam a possibilidade de se relacionar com outros presos e de colher os benefícios dessas relações.

Karina Biondi (2010), por sua vez, analisa a homossexualidade no contexto dos debates suscitados pela inclusão da “Igualdade” como um dos valores norteadores do PCC, ao lado de “Paz, Justiça e Liberdade”. Essa mudança teria ocorrido por volta de 2003, junto a uma profunda transformação da sua estrutura de poder. Uma série de debates teria então ocorrido acerca da acusação de que os homossexuais estariam sendo discriminados por outros presos e “se todo mundo é igual não pode discriminar” (Biondi, 2010). Alguns dos termos do debate foram: os homossexuais poderiam compartilhar as mesmas celas e as mesmas camas que outros presos? Poderiam utilizar os mesmos pratos e talheres para alimentação? Poderiam deixar crescer os cabelos e utilizar roupas femininas? Poderiam dividir as celas com seus parceiros?

As resoluções e efeitos desses debates não foram uniformes, mas demonstraram a “existência de movimentos reflexivos [no PCC] sobre as mais diversas instâncias da vida de seus participantes que engendram mudanças relevantes na sua dinâmica de funcionamento” (Biondi, 2010, p.110). O que está em jogo é a própria estrutura de poder do PCC, sua legitimidade e um projeto de transformação profunda nos códigos morais que regem o “mundo do crime” – rompendo com determinadas práticas associadas com um passado de “exploração do preso pelo preso”.

Por fim, é importante percorrer um conjunto bastante recente de trabalhos mais centrados na perspectiva dos presos que destoam do padrão masculino e heterossexual hegemônico no “mundo do crime”. Tanto Guilherme Boldrin (2015) quanto Marcio Zamboni (2017) realizam pesquisas de campo etnográficas em unidades prisionais de oposição neutra (ou seja, unidades não alinhadas com o PCC nem com nenhum outro coletivo rival). A ênfase do trabalho de Boldrin está nos códigos morais e sistemas classificatórios que organizam as relações afetivas e sexuais entre as “monas” e os “envolvidos”, bem como as normas de contato entre esses sujeitos e o restante da população carcerária. Já o trabalho de Zamboni analisa sobretudo a configuração do espaço prisional e sua relação com os sistemas de classificação da diversidade sexual e de gênero nesses contextos. Os “barracos de *monas*” em “cadeias de *coisas*” se tornam então um ponto de vista privilegiado para olhar para as dimensões de gênero e sexualidade do sistema penitenciário.

No percurso por esses trabalhos, ficou explícito o caráter dinâmico da relação entre os códigos morais que regem as práticas (homos)sexuais na prisão e a organização política dos presos. Duas afirmações podem ser feitas nesse sentido: em primeiro lugar, que a gestão das relações sexuais entre presos não diz respeito apenas aos sujeitos que não se encaixam no padrão heterossexual.

Ou seja, ela é fundamental também para a construção do ideal de masculinidade que organiza as relações entre os presos em geral. Em segundo, que a sexualidade não é um campo autônomo da experiência prisional *sobre o qual* a política dos presos atua. Argumentamos, pelo contrário, que se trata de um dos principais campos *no qual* esse poder se articula (Scott, 1995).

## A política afetiva da prisão

Se a proposta é explorar o argumento de que as relações de gênero e sexualidade são estruturantes dos dispositivos de privação de liberdade como um todo, e não apenas das experiências dos sujeitos marcados por gênero e sexualidade no interior da prisão, as relações de afeto produzidas através da prisão emergem como uma chave analítica privilegiada para entendermos as articulações entre gênero e sexualidade que envolvem mulheres e homens, pessoas presas e não presas. Exploraremos as relações de afeto a partir da leitura de trabalhos que permitem observar os modos pelos quais gênero e sexualidade se articulam nas relações que fazem a prisão, dentro e fora dos seus muros. Esses trabalhos dizem respeito às mulheres presas e suas relações amorosas e familiares (Lago, 2014; Negretti, 2015; Padovani, 2015; Bumachar, 2016), mas também argumentam desde um ponto de vista “do lado de fora”, com pesquisas sobre familiares de homens presos (Ferraz de Lima, 2013; Godoi, 2015; Lago, 2017).<sup>10</sup>

Interpelamos os trabalhos a partir da noção de que gênero e sexualidade são linguagens que dão sentido às relações e à produção de feminilidades e masculinidades. Se as mulheres presas aparecem recorrentemente como marcadas pelo gênero nas pesquisas prisionais, as mulheres que visitam familiares presos permitem observar a dimensão relacional do gênero nas prisões masculinas, que usualmente não são marcadas nesses termos.

A pesquisa de Jacqueline Ferraz de Lima explora as noções de “família” produzidas por mulheres, intituladas *cunhadas*, que visitavam homens próximos ao PCC em prisões do interior paulista<sup>11</sup>. Ainda que a proposta da autora

<sup>10</sup> Outra abordagem possível para pensar as relações de cuidado e afeto nas prisões é a questão da maternidade. Não desenvolveremos esse ponto neste artigo. Sobre isso, recomendamos a ampla pesquisa realizada por Ana Gabriela Mendes Braga e Bruna Angotti (Brasil, 2015). Notamos, ainda, a total ausência de trabalhos abordando a questão da paternidade na prisão, fato que indica a naturalização do papel das mulheres na criação dos filhos.

<sup>11</sup> O termo *cunhada* alude à proximidade das mulheres com os membros do PCC, intitulados *irmãos*, e também serve para mencionar as mulheres que se relacionam com homens que não são membros *batizados*, mas que são próximos do PCC.

não tenha sido a de produzir uma análise enfatizando as relações de gênero presentes no campo, alguns dos pontos levantados pela etnografia permitem que façamos essa leitura. As *cunhadas* “assinalavam um ambiente ético que se manifestava como solo referencial para a produção da *moral*” (2013, p. 22, ênfase da autora). As moralidades produzidas pelas *cunhadas* derivavam em noções de família mais e menos atravessadas pela prisão e em definições sobre as próprias mulheres – que poderiam ser *fiéis*, ou *recalcadas* e *talaricas*.

As mulheres de Ferraz de Lima são as personagens centrais na manutenção dos vínculos por meio do *sacrifício*, categoria que faz parte da produção e das modulações que a família ganha à medida que a prisão está ou não presente. A “família imperfeita” é atravessada pela prisão e mantida mediante o *sacrifício* das mulheres em visitar seus maridos; a “família completa” é alcançada apenas após a liberdade do preso. Nesse sentido, há um ideal de família a ser perseguido que requer a produção de arranjos familiares outros, ainda que temporários. Ao mesmo tempo, as noções de “família” circulantes entre as *cunhadas* indicam que a prisão não rompe vínculos e é parte da sua produção e/ou reconfiguração, ponto explorado em outros estudos (Lago, 2014; Godoi, 2015; Padovani, 2015).

Os atributos vinculados a essas mulheres são, por fim, atributos de gênero. A responsabilidade de manter a família através da prisão é delas. Ainda, o *sacrifício*, a *disciplina* e o *proceder* estabelecem condutas mais e menos desejáveis que culminam na ideia da *mulher fiel* – aquela que enfrenta o *sacrifício* e que gosta *do* preso. Estas possuem o seu oposto – as mulheres que gostam *de* preso, que gostam da cadeia, que são *talaricas*, ou seja, que se envolvem com os homens das outras. A *mulher fiel* é relacional em um duplo sentido: produz-se na relação com o marido, a partir do cuidado e do *sofrimento* que mantêm a família, e produz-se na relação com as mulheres que não correspondem às suas delimitações.

A *mulher de preso* apresentada por Natália Lago (2017) também se constitui em contraste – nesse caso, com as *amantes* e *prostitutas* que dividem os momentos da fila de visitas na porta da prisão<sup>12</sup>. Tais categorias se baseiam em condutas desejáveis e condenadas e demarcam hierarquizações entre as mulheres que compartilham a espera para a entrada na prisão. Ser *mulher de preso* ainda é parte da produção cotidiana da relação entre a mulher e “seu preso”, pois ele é o

<sup>12</sup> Esse contraste entre *mulher de preso* e *amantes* é também observado nas disputas entre as mulheres dos presos que estão do lado de fora da prisão e aquelas que estão do lado de dentro – *monas*, *travestis*, *mulheres de bandido*. Essa percepção não foi analisada por nenhum trabalho acadêmico, mas é visível em relatos como os de Varela (2004).

responsável por *instruir a visita*, ou seja, orientá-la para que ela saiba quais ações são permitidas e condenáveis na porta da prisão. Quando a *mulher de preso* age de modo inapropriado, tanto ela como ele são responsabilizados. As categorias e hierarquizações relativas às condutas esperadas para as mulheres remetem, também, a expectativas de condutas que recaem sobre os homens presos.

As mulheres que visitam seus maridos e filhos presos, seus trânsitos e mobilizações também compõem o ponto de partida da abordagem do sistema prisional paulista proposta por Rafael Godoi. O autor percebe a necessidade de se discutir gênero no contexto prisional ao reconhecer que:

Se é verdade que, ao pesquisar o funcionamento do sistema penitenciário, nunca persegui as relações de gênero que o constituem – e que nele se constituem –, essa questão nunca deixou de se impor, por diferentes vias e de diversas maneiras. (2015, p. 211)

A “questão de gênero” e a “centralidade da mulher” fazem parte do argumento de que as relações entre as mulheres e os homens presos são centrais para a produção e o funcionamento do dispositivo prisional. Ao mesmo tempo que as relações de afeto se articulam à prisão a partir dos cuidados e do abastecimento promovido pelas mulheres que visitam seus presos, Godoi explicita que a presença das mulheres no mundo prisional não diz respeito apenas àquelas que estão presas, mas também às que transitam entre *dentro* e *fora* dos muros na condição de visitas. Assim, podemos expandir o olhar sobre a presença das mulheres na prisão para além dos contextos onde elas são as pessoas privadas de liberdade:

Sobre a “inseparabilidade da díade mãe-filho” (Vianna, 2014a, p. 228), sobre a fidelidade da mulher ao preso que ama (Ferraz de Lima, 2013), o sistema penitenciário se apoia para poder funcionar – também para se expandir e interiorizar. São esses vínculos fortes que estão pressupostos, que são mobilizados e capitalizados num regime de processamento que funciona por provocação da parte interessada, num sistema de abastecimento que regula fluxos de bens partindo de muito além dos limites institucionais, e mesmo num processo de expansão que calcula e projeta o desenvolvimento econômico em áreas interioranas do estado. Em suma, todo o sofrimento que é imposto às famílias não deixa de ser também a capitalização dos afetos por parte das agências estatais. Essa ordem de considerações permite conceber a inscrição da mulher no mundo prisional para muito além do crescente encarceramento feminino. (Godoi, 2015, p. 214)

Se as relações de afeto mantidas entre os muros da prisão são capitalizadas pelas agências estatais e se tornam centrais para o funcionamento e expansão da instituição, as mesmas relações também podem ser abordadas a partir de um outro aspecto

de sua dimensão produtiva, de resistência, que expõe as articulações políticas dos afetos. Natália Padovani (2015) discute a centralidade dos afetos para entendermos a prisão perseguindo relacionamentos produzidos através de prisões femininas paulistas e catalãs. Parafraseando Judith Butler (2015), para quem os poemas escritos por prisioneiros de Guantánamo são “uma rede de comoções transitivas” que representam um “risco incendiário” para a política estadunidense (p. 97), Padovani argumenta que as redes de afeto tramadas nas prisões são “poemas transitivos” e suas “porosidades possíveis”, mas não só. As histórias de amor e de afetos vividas nas prisões são “parte extremamente relevante da articulação política produtora dessas instituições” (2015, p. 49) que não se limitam aos agenciamentos produzidos pelas instituições estatais e permitem formas de atuação às mulheres envolvidas nas tramas de afetos. O amor nas penitenciárias femininas seria, para a autora, a “dobradura entre regulação e possibilidades de agência” (2015, p. 344).

O amor através das prisões é ainda nutrido pelos cuidados e bens que atravessam os muros das instituições. O *jumbo*, o dinheiro enviado, as visitas semanais alimentam a relação e concedem possibilidades de agência diante da instituição prisional e de seus funcionários. A dimensão de nutrição, material e simbólica, é visível não apenas em Padovani (2015), mas também nos trabalhos de Godoi (2015), Ferraz de Lima (2013) e Silvestre (2012), que olham desde o lado de fora das prisões. Parte da pesquisa de Giane Silvestre ocorreu em um supermercado, onde ela acompanhava mulheres que compravam itens para levar às visitas na prisão. Os alimentos e demais bens preparados e transportados pelas mulheres que visitam maridos e filhos nas prisões são indispensáveis ao funcionamento da instituição, como argumenta Godoi, e servem à manutenção das relações atravessadas pela prisão.

Ao mesmo tempo, é nos cuidados entremuros, no trânsito de alimentos, roupas, cuidado e afetos entre *dentro* e *fora* da prisão que podemos ver, com maior ênfase, a produção de gênero. Como demonstra Padovani, uma de suas personagens firmou um relacionamento após sua prisão e em decorrência dos afetos recebidos por um parceiro cuja masculinidade não dialogava com o “mundo do crime”:

Foi com a prisão da “bandida” que o “zé povinho” tornou-se, através do suporte dado à ela por meio das visitas, dos “jumbos” e dos cuidados que ele passou a ter com o seu pai, o “meu bandido bananão”. Afinal, quer maior prova de amor do que ir visitar cadeia todo domingo? (2015, p. 343)

A personagem coloca sua vida e suas relações com o “mundo do crime” em contraste com o companheiro, que pouco sabe como se movimentar em meio

às prisões e não maneja bem os códigos das filas de visita. Ao mesmo tempo, o escárnio com a conduta do namorado é misturado ao reconhecimento de que enfrentar o mundo prisional e apoiá-la *dentro e fora* da prisão é uma “prova de amor”. A prisão não é apenas mediadora da relação, mas sua impulsionadora<sup>13</sup>. Estão em jogo, aqui, não só relações que se fazem e refazem através das prisões, mas masculinidades e feminilidades produzidas em articulação e também em contraste que definem modos de ser mulher e homem, de ser presa/o e visita.

Os relacionamentos produzidos através da prisão e impulsionados pela instituição envolvem, outras vezes, pessoas que vivem a experiência prisional em diferentes posições. O trabalho de Natalia Negretti (2015) explora a relação entre duas mulheres que se conheceram na prisão enquanto a primeira trabalhava como agente penitenciária na instituição que aprisionava a segunda. O fato de a primeira ser *polícia* era acionado quando a segunda justificava que a companheira “não entende o *bagulho como ele é*” (Negretti, 2015, p. 107). Ao mesmo tempo, a *polícia* entendia que “sua vida foi tão louca que ela poderia estar ou ter estado do outro lado do muro, mas que Deus a colocou no lado de funcionária” (Negretti, 2015, p. 78). Os lugares de *polícia* e *presa* das duas mulheres continuavam a mediar as disputas da relação mesmo após o desligamento de ambas do mundo prisional e contribuía para a produção de um nexos para suas diferentes visões de mundo. A prisão, produtora da relação, era presença mesmo quando ambas já não se viam entre os muros da instituição e permanecia como elemento definidor de aproximações e diferenças entre as duas mulheres.

Por fim, o trabalho de Bruna Bumachar (2016), com presas estrangeiras, mostra como as relações tecidas entre presas, seus familiares e funcionários da instituição produzem fronteiras de diferentes escalas – locais e transnacionais – e também os próprios significados em torno do que é ser estrangeira.

Os trabalhos mobilizados nesta seção nos ajudam a desvelar que a prisão não apenas rompe relações, mas é também produtora delas e cumpre, muitas vezes, um papel mobilizador para relações que se produzem através dos seus muros. Ao mesmo tempo, a *mulher fiel*, discutida por Ferraz de Lima (2013) e o *bandido bananão*, apresentado por Padovani (2015), corroboram o argumento de que a produção de masculinidades e feminilidades desejáveis e indesejáveis é articulada pela prisão e diz respeito a mulheres e homens que circulam pela

<sup>13</sup> Padovani explicita a dimensão impulsionadora que a prisão teve no relacionamento ao dizer que “[o amor era] articulado como a ferramenta privilegiada para a produção de arranjos inéditos na vida da ‘bandida’. [...] Por fim, era através do seu ‘encarceramento’ que ela havia se tornado ‘esposa do bandido bananão’” (2015, p. 343).

prisão não apenas na condição de presas/os. Gênero, como já dito, não define apenas mulheres privadas de liberdade; é categoria chave para entendermos a prisão e as múltiplas relações que dela emergem e nela se produzem.

### Considerações finais

Ao longo deste artigo, buscamos argumentar, partindo de diversas perspectivas etnográficas, que as relações de gênero e sexualidade são fundamentais para entendermos os dispositivos de privação de liberdade. No primeiro eixo do artigo, argumentamos sobre as dimensões de gênero e sexualidade da estrutura institucional do sistema penitenciário por meio da emergência das penitenciárias femininas e da criação de políticas específicas para a população LGBT privada de liberdade. No segundo eixo, discutimos a centralidade da sexualidade nas moralidades produzidas no “mundo do crime”, entendendo que a gestão da sexualidade organiza as relações entre presos em geral. No terceiro, tratamos as relações de afeto produzidas através da prisão como chave analítica privilegiada para entendermos as articulações entre gênero e sexualidade que envolvem mulheres e homens que estão presas/os e/ou circulam pela prisão como visitantes.

Como forma de conclusão, propomos chamar a atenção para as possíveis implicações políticas desse olhar renovado sobre o cárcere. Estamos falando das dimensões de gênero presentes na resistência e na crítica à prisão – tanto por parte de intelectuais quanto dos movimentos sociais.

Acreditamos que, ao produzirmos conhecimento sobre o sistema penitenciário levando em conta a forma como ele é também estruturado por hierarquias generificadas e sexualizadas, adicionamos mais uma camada de problematização à sua eficácia como parte de um Estado de Direito. Podemos assim criticar o cárcere não apenas por seu caráter racista ou pelo seu papel ativo na preservação das fronteiras entre as classes: é possível também destacar seu papéis machistas, homofóbicos e transfóbicos. A prisão não apenas criminaliza a pobreza e compromete a juventude negra, ela também produz um sofrimento extraordinário para as mulheres e a população LGBT. Ainda entre homens heterossexuais, a reiteração de um padrão estrito de masculinidade exacerba certas formas de violência.

Nos termos de uma política de coalizões entre movimentos sociais identificados com a esquerda, essa perspectiva provoca também novas potencialidades. Nessa chave, movimentos feministas e LGBT podem ser importantes atores nas agendas da desmilitarização e do desencarceramento. Para isso, é preciso

que ativistas em suas fileiras estejam atentos às demandas das mulheres e pessoas LGBT encarceradas. É importante também que os movimentos sociais engajados com a questão das prisões sejam sensíveis a questões de gênero e sexualidade. Para isso, uma nova sensibilidade política precisa ser imaginada e promovida por ambos os lados. A etnografia pode ser uma arma poderosa para dar conteúdo e profundidade a essa sensibilidade, fornecendo um quadro apurado de imagens e conceitos acerca das dimensões de gênero e sexualidade do sistema penitenciário.

## Referências bibliográficas

- ANGOTTI, Bruna. 2011. *Entre as leis da ciência, do Estado e de Deus: o surgimento dos presídios femininos no Brasil*. Dissertação de mestrado em Antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- BIONDI, Karina. 2010. *Junto e misturado: uma etnografia do PCC*. São Paulo: Terceiro Nome.
- BOLDRIN, Guilherme. 2015. *Monas, envolvidos e o crime: etnografia com travestis e homossexuais em uma prisão paulista*. Monografia em Ciências Sociais, UFSCar.
- BRASIL. 2015. *Dar à luz na sombra: condições atuais e possibilidades futuras para o exercício da maternidade por mulheres em situação de prisão*. Ministério da Justiça, Secretaria de Assuntos Legislativos. Brasília: Ministério da Justiça, Ipea.
- \_\_\_\_\_. 2014. *Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias Infopen – junho*. Brasília: Ministério da Justiça.
- \_\_\_\_\_. 2006. *Lei nº 11.343, de 23 de agosto de 2006. Institui o Sistema Nacional de Políticas Públicas sobre Drogas – Sisnad; prescreve medidas para prevenção do uso indevido, atenção e reinserção social de usuários e dependentes de drogas; estabelece normas para repressão à produção não autorizada e ao tráfico ilícito de drogas; define crimes e dá outras providências*. Brasília: Diário Oficial da União, 23 de agosto.
- \_\_\_\_\_. 1984. *Lei nº 7.209, de 11 de julho de 1984. Altera dispositivos do Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 – Código Penal, e dá outras providências*. Brasília, DF.
- BUMACHAR, Bruna Louzada. 2016. *Nem dentro, nem fora: a experiência prisional de estrangeiras em São Paulo*. Tese de doutorado em Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas.
- BUTLER, Judith. 2015. *Quadros de guerra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- CÂMARA DOS DEPUTADOS. 2006. *Relatório da Comissão Parlamentar de Inquérito destinada a investigar as organizações criminosas do tráfico de armas*. Brasília.
- CARRARA, Sérgio; SIMÕES, Júlio Assis. 2007. “Sexualidade, cultura e política: a trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira”. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 28, pp. 65-99.
- CONSELHO NACIONAL DE COMBATE À DISCRIMINAÇÃO; CONSELHO NACIONAL DE POLÍTICA CRIMINAL E PENITENCIÁRIA. 2014. *Resolução conjunta nº 1, de 15 de abril de 2014*. Brasília: D. O. U., 17 de abril.
- DAVIS, Ângela. 2003. *Are Prisons Obsolete?* Nova York: Seven Stories Press.
- EUSTAQUIO Jr., Cicero P.; BREGALDA, Marília M.; SILVA, Bianca Rodrigues. 2015. “Qualidade de vida de detentos(as) da ‘Primeira Ala LGBT do Brasil’”. *Bagoas: revista de estudos gays*. Natal: EDUFRRN.

- FACHINETTO, Rochele Fellini. 2008. *A "casa de bonecas": um estudo de caso sobre a unidade de atendimento sócio-educativo feminino do RS*. Dissertação de mestrado em Sociologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- FELTRAN, Gabriel. 2008. *Fronteiras de tensão: um estudo sobre política e violência nas periferias de São Paulo*. Tese de doutorado, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.
- FERRAZ DE LIMA, Jacqueline. 2013. *Mulher fiel: as famílias das mulheres dos presos relacionados ao Primeiro Comando da Capital*. Dissertação de mestrado, Universidade Federal de São Carlos.
- FERREIRA, Guilherme Gomes. 2015. *Travestis e prisões: experiência social e mecanismos particulares de encarceramento*. Curitiba: Multideia.
- FRY, Peter. 1982. *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar.
- GODOI, Rafael. 2015. *Fluxos em cadeia: as prisões de São Paulo na virada dos tempos*. Tese de doutorado em Sociologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- LAGO, Natália B. 2017. "Mulher de preso nunca está sozinha: gênero e violência nas visitas à prisão". *Aracê – Direitos Humanos em Revista*, n. 5, pp. 35-53.
- \_\_\_\_\_. 2014. *Mulheres na prisão: entre famílias, batalhas e a vidanormal*. Dissertação de mestrado em Antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- MACHADO, Lia Zanotta. 1998. "Masculinidade, sexualidade e estupro: as construções da virilidade". *Cadernos Pagu*, n.11, São Paulo, pp. 231-273.
- MACHADO, Maíra Rocha; MACHADO, Marta Rodriguez (coords.). 2015. *Carandiru não é coisa do passado: um balanço sobre os processos, as instituições e as narrativas 23 anos após o Massacre*. São Paulo: FGV, Direito/SP.
- MANSO, Bruno Paes. 2014. *16 perguntas sobre o PCC*. São Paulo: *Jornal Estado de São Paulo*, 24 de janeiro.
- MARQUES, Adalton. 2009. *Crime, proceder, convívio-seguro: um experimento antropológico a partir de relações entre ladrões*. Dissertação de mestrado em Antropologia, USP.
- MENDES, Luiz Alberto. 2009. *Memórias de um sobrevivente*. São Paulo: Companhia das Letras.
- NEGRETTI, Natália. 2015. *Madá e Lena entrecruzadas, dois dramas em trama: entre percursos numa tragédia social e uma constituição possível*. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- NUNES DIAS, Camila Caldeira. 2011. *Da pulverização ao monopólio da violência: expansão e consolidação do Primeiro Comando da Capital no sistema carcerário paulista*. Tese de doutorado em Sociologia, USP.
- PADOVANI, Natália Corazza. 2015. *Sobre casos e casamentos: afetos e "amores" através de penitenciárias femininas em São Paulo e Barcelona*. Tese de doutorado em Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas.
- \_\_\_\_\_. 2011. "'No olho do furacão': conjugalidades homossexuais e o direito à visita íntima na Penitenciária Feminina da Capital". *Cadernos Pagu*, v. 37, pp. 185-218.
- \_\_\_\_\_. 2010. "'Perpétuas espirais': falas do poder e do prazer sexual em trinta anos na história da Penitenciária Feminina da Capital (1977-2009)". Dissertação de mestrado em Sociologia, Unicamp.
- RAMALHO, José Ricardo. 2008 [1979]. *Mundo do crime: a ordem pelo avesso*. Biblioteca Virtual de Ciências Humanas do Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, disponível em: [www.bvce.org](http://www.bvce.org).
- SAP. 2014. *Resolução SAP 11 de 30 de janeiro. Dispõe sobre a atenção às travestis e transexuais no âmbito do sistema penitenciário*. Disponível em: <http://www.justica.sp.gov.br/StaticFiles/SJDC/ArquivosComuns/ProgramasProjetos/CPDS/Resolu%C3%A7%C3%A3o%20SAP-n%C2%BA%2011.pdf>. Acesso em: 27 set. 2016.

- SANDER, Vanessa. 2016. "O melhor lugar para arrumar marido': conjugalidades e afetos entre travestis em privação de liberdade". *Anais do VISAPPGAS*. Museu Nacional, Rio de Janeiro.
- SCOTT, Joan W. 1995. "Gênero: uma categoria útil de análise histórica". *Educação & Realidade*, v. 20, n° 2, pp. 71-99.
- SEFFNER, Fernando; PASSOS, Gustavo. 2016. "Uma galeria para travestis, gays e seus maridos: forças discursivas na geração de um acontecimento prisional". *Sexualidad, Salud y Sociedad: Revista Latinoamericana*, n. 23, pp. 140-161.
- SILVESTRE, Giane. 2012. *Dias de visita: uma sociologia da punição e das prisões*. São Paulo: Alameda.
- SINHORETTO, Jacqueline; SILVESTRE, Giane; SCHLITTLER, Maria Carolina. 2014. *Desigualdade racial e segurança pública em São Paulo*. Relatório de pesquisa. São Carlos: UFSCar. Disponível em: <http://goo.gl/RlkWoR>. Acesso em: 8 abr. 2016.
- VARELLA, Dráuzio. 2004. *Estação Carandiru*. São Paulo: Cia das Letras.
- WACQUANT, Loïc. 2008. "O lugar da prisão na nova administração da pobreza". *Novos Estudos*, v. 80, pp. 9-19.
- ZAMBONI, Marcio. 2016. "Travestis e transexuais privadas de liberdade: a (des)construção de um sujeito de direitos". *Revista Euroamericana de Antropologia (REA)*, n. 2, pp. 15-23.
- \_\_\_\_\_. 2017. "O barraco das monas na cadeia dos coisas: notas etnográficas sobre a diversidade sexual e de gênero no sistema penitenciário". *Aracê – Direitos Humanos em Revista*, n. 5, pp.93-115.



# Lesbianidades em campo: afeto e desejo entre jogadoras de futebol brasileiras

MARIANE DA SILVA PISANI<sup>1</sup>

## Introdução

*Em 1983, jogavam América X Olaria. A centroavante do América, Verônica, perdeu dois gols incríveis, cara a cara com a goleira adversária. A partida terminou 0 x 0. Logo depois descobriram que Verônica estava namorando a goleira.[...]*

*Durante uma partida entre as seleções de São Paulo e Paraná, uma jogadora paranaense deslocava a todo instante para a lateral. Até que conseguiu entregar o seu número de telefone para a bandeirinha Silvia Regina de Oliveira, com a recomendação: “Me liga, tá?”.[...]*

*Segundo os funcionários da Granja Comary, em Teresópolis, mesmo considerando os tempos de Romário e cia., as meninas dão muito mais trabalho do que os homens quando estão hospedadas por ali. “É um tal de uma trocar de quarto com a outra”, conta um deles. Prevenido depois de ouvir histórias como essa, Ademar Junior, técnico das meninas no Mundial da Suécia, tomou uma atitude radical. “Virei zumbi”, afirma. “Ficava a madrugada inteira zanzando no corredor”.*

Sessão Histórias da Bola, *Revista Placar*, 1996, p. 51

<sup>1</sup> Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp) pelo financiamento dessa pesquisa de doutorado.

No ano de 1996, após sete anos da revogação do Decreto-Lei que proibia o futebol feminino no Brasil (Franzini, 2005; Capuccin, 2015), pudemos acompanhar na *Revista Placar*, maior veículo de divulgação de notícias esportiva na época, a proliferação de reportagens e fotografias relacionadas à nova modalidade que se desenvolvia no país. No trecho acima, nas três pequenas histórias descritas entre a jocosidade e a curiosidade, pode-se notar que existe apenas um assunto abordado: o relacionamento amoroso e sexual entre mulheres.

O Brasil conta com algumas produções acadêmicas sobre lesbianidades que podem ser divididas e apresentadas da seguinte maneira: a) mulheres lésbicas na literatura (Holanda, 2015; Facco, 2003), b) maternidade entre mulheres lésbicas (Farias, 2012; Grossi, 2002), c) métodos reprodutivos entre mulheres lésbicas (Amorin, 2013; Silva, 2013; Aires, 2012), d) mulheres lésbicas e raça (Marcelino, 2011; Medeiros, 2006), e) afeto, desejo e sexualidade entre mulheres lésbicas (Oliveira, 2016; Meinerz, 2011; Piason, 2009), f) sociabilidade entre mulheres lésbicas (Lacombe, 2005) e g) política e diversidade para mulheres lésbicas (Facchini, 2010). Esse material bibliográfico pode ser encontrado nas áreas de letras e literatura, sociologia, história, antropologia, psicologia, direito e saúde.

Contudo, mesmo com a quantidade de material produzido sobre a temática, poucos são os trabalhos acadêmicos brasileiros dedicados ao estudo das práticas afetivas e eróticas entre mulheres esportistas – sobretudo nos espaços físicos de prática esportiva como campeonatos, vestiários, quadras/campos. Menos comuns ainda são os trabalhos que se propõem a fazer uma intersecção de outras categorias marcadoras de diferença, como raça e classe, entre mulheres lésbicas esportistas. Sabemos que o esporte é uma atividade intrinsecamente social que propicia o estudo de inúmeros aspectos estruturantes da vida humana (Elias, Dunning; 1985), sendo assim, a sexualidade das mulheres é mais uma das facetas que a prática esportiva nos permite observar, analisar e descrever, mas que até agora permaneceu invisível aos olhos, ouvidos e mãos de pesquisadores e pesquisadoras das ciências sociais e humanas.

Ao identificar essa lacuna, esse artigo se propõe a analisar como o futebol se torna um espaço – físico e social – que permite que algumas mulheres vivenciem práticas afetivas e homoeróticas com outras mulheres. A lesbianidade entra aqui, portanto, como uma categoria analítica que nos permite o debruçar sobre o material etnográfico. Também são analíticas as categorias de gênero, classe e raça, que ao serem mobilizadas neste artigo nos auxiliam a evidenciar como e em quais contextos algumas mulheres são desejadas – por outras mulheres – e quais não são.

O campo de pesquisa, por sua vez, faz parte dos últimos seis anos (2010-2016) de pesquisa etnográfica com mulheres brasileiras jogadoras de futebol de diversos estados brasileiros: Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro e Amazonas. Ao longo dos últimos anos, como método de trabalho, realizei entrevistas diretas e semidiretas, capturei fotografias das partidas, dos treinos e do cotidiano delas, joguei alguns jogos em campeonatos e em treinos e convivi e estive presente em muitos momentos de suas vidas dentro e fora de campo.

As cenas etnográficas deste artigo só podem ser revividas e apresentadas neste momento, depois de um longo, extenso e variado trabalho de campo. Falar sobre lesbianidades – localizando, geográfica e socialmente, as mulheres com as quais convivi – poderia trazer para elas, mulheres, inúmeros problemas pessoais, como, por exemplo: desavenças com familiares que não aceitam esse tipo de sexualidade, patrocinadores que se recusam a associar sua imagem às mulheres que fogem ao padrão heteronormativo no qual a performance de gênero da mulher, a sexualidade heterossexual e a corporeidade do que se entende por feminina precisam estar em perfeita consonância e a imprensa que macula a imagem das mulheres atletas, sobretudo atletas lésbicas e negras.

Tendo isso em vista, ao organizar os dados, desloco as interlocutoras: mudo seus nomes, suas cidades, o nome de suas equipes, tudo para que elas não possam ser localizadas pelos leitores e leitoras. Por outro lado, não modifico suas falas, não intercalo as vivências entre si, não mudo suas idades, cores nem seus contextos familiares.

O artigo, portanto, está estruturado da seguinte maneira: primeiro, apresento e respondo quem são essas mulheres com as quais conduzi etnografia nos últimos seis anos e como a vida social delas é estruturada. Assim é possível fornecer às/aos leitoras/es a possibilidade concreta de localizar essas mulheres dentro do cenário social brasileiro. Segundo, trago para o debate algumas cenas onde a construção das sexualidades lésbicas das atletas fica em evidência. Por fim, mostro como o futebol pode ser um espaço propício para que essas mulheres vivenciem práticas afetivas e homoeróticas entre si e como essas práticas são transformadoras e significantes nas suas vidas.

## Quem são as mulheres jogadoras de futebol no Brasil atualmente?

Hoje existem pelo menos quatro modelos de futebol onde podemos encontrar mulheres jogando: o profissional, o semiprofissional, o amador e o de lazer<sup>2</sup>. Esses modelos não são estágios sucessivos, nos quais elas poderiam galgar uma trajetória de sucesso. Pelo contrário, esses modelos futebolísticos na modalidade feminina estão intrinsecamente relacionados e são coexistentes entre si. Por exemplo: uma jogadora pode passar por todos eles ao longo da sua trajetória esportiva, mais de uma vez, ou mesmo coexistir em dois – ou mais – modelos ao mesmo tempo. Elas só se definem como profissional, semiprofissional, amadora ou atleta de lazer quando realizam uma comparação de si mesmas com outras jogadoras.

O que vale ressaltar é que, independentemente do modelo futebolístico onde as encontramos, as jogadoras possuem características em comum: estão na faixa etária que compreende dos 13 até os 30 anos, são majoritariamente autodeclaradas negras, se definem como lésbicas ou bissexuais e pertencem às classes média-baixa e baixa da sociedade brasileira. Embora tenha convivido, conhecido e realizado a pesquisa entre atletas oriundas de classes alta e média, brancas e heterossexuais, a predominância entre mulheres jogadoras de futebol continua sendo a do perfil previamente mencionado.

Muitas das atletas possuem dificuldades de acesso ou mesmo estão ausentes das escolas de qualidade, das universidades públicas do país, do sistema de saúde, dos trabalhos bem remunerados e dos circuitos de lazer e cultura das cidades em que moram. Elas costumam viver, geralmente, nas periferias das cidades onde jogam, em bairros considerados como detentores de expressivos índices de vulnerabilidade social. São bairros de difícil, quando não ausente, acesso de transporte público, muitas vezes sem infraestrutura sanitária básica como rede de água, esgoto e coleta de lixo. Além disso, um fator que não pode passar despercebido é a constante presença e bruta intervenção da polícia militar que elas vivenciam nos seus bairros diariamente. Mais de uma vez,

<sup>2</sup> Os modelos futebol profissional, semiprofissional, amador e de lazer são entendidos de formas diferentes no futebol feminino e no futebol masculino brasileiros. Este trabalho não visa comparar os dois esportes, que apesar de parecerem iguais em seus termos, possuem muitas particularidades que os tornam distintos. Ainda nesse sentido, os processos e os estágios percorridos pelas jogadoras em busca de profissionalização no futebol feminino nos renderia outro artigo. Neste momento, portanto, indico a leitura do trabalho de Williams (2011), para compreender a utilização das categorias no futebol feminino, e do trabalho de Pisani (2012), para entender a utilização das categorias no futebol feminino brasileiro.

realizando a etnografia, testemunhei a atuação violenta da polícia militar nas ruas e redondezas dos bairros onde essas mulheres moram.

Na composição familiar, existem as figuras da mãe, dos/as irmãos/ãs e das avós. Pais podem estar presentes ou não. Esses familiares, na sua maioria, trabalham nas classes operárias, nas quais às mulheres é destinado, majoritariamente, o trabalho de empregada doméstica ou atendente de lojas têxteis/eletrodomésticos, e, aos homens, os trabalhos na construção civil. Alguns familiares dessas atletas atuam ainda no setor terceirizado: como seguranças, serventes, telefonistas, funcionárias de cozinha e limpeza. Poucas foram as jogadoras que relataram ter familiares com cursos superiores ou mesmo ensino médio completo. Quando o curso superior existe, geralmente é na área da educação: havia alguns parentes que atuavam como professores de ensino fundamental e médio<sup>3</sup>.

É importante ressaltar, também, que grande parte dos parentes dessas atletas migraram de pequenas cidades nos interiores do Brasil, ainda no começo dos anos 1980, para grandes cidades brasileiras, como São Paulo, Curitiba e Manaus. A partir de um projeto de vida coletivo (Velho, 1994), o principal motivo alegado para esses fluxos migratórios foram as buscas por melhores condições de trabalho e vida. Essas migrações nacionais e deslocamentos entre os estados da federação são bastante comuns entre jogadoras de futebol e suas famílias (Pisani, 2012). Existem ainda aquelas jogadoras que não cresceram na presença dos seus genitores, sendo que, na maioria dos casos, o principal motivo para a ausência destes reside no envolvimento com o tráfico de drogas, acarretando encarceramento ou morte. Dessa forma, algumas das jogadoras que conheci viviam com avós, tias e/ou outras mulheres das suas famílias.

Entre as jogadoras, sobretudo entre as de classes mais baixas, existe a necessidade de um trabalho no contraturno dos treinos e jogos de futebol. É com essa remuneração, segundo elas, que conseguem custear o essencial para a manutenção das suas vidas: alimentação, transporte e aluguel. Algumas trabalham como recepcionistas de escritórios médicos, atendentes de *call center* e telemarketing, outras ainda como garçonetes em lanchonetes de *fast food*.

Tendo apresentado o contexto familiar das mulheres jogadoras, trago a seguir os exemplos etnográficos que evidenciam a forma como elas elaboram e vivenciam sua sexualidade a partir e através da prática futebolística. São dados coletados

<sup>3</sup> O perfil observado e apresentado das mulheres brasileiras jogadoras de futebol dialoga intimamente com pesquisas que abordam aspectos referentes às classes populares, periferias e matrifocalidades. Essa discussão rende outro material de artigo e será trabalhado na tese de doutorado com a devida profundidade que o tema requer.

em campo que nos ajudam a analisar como as lesbianidades se apresentam na prática esportiva e como produzem novos arranjos e possibilidades na vida dessas mulheres.

### **Etnografia de vestiário: sexualidades, sexo, afetos e desejos entre mulheres jogadoras de futebol**

Em novembro de 2013, realizando a etnografia junto a uma equipe que disputava um campeonato regional de futebol feminino, acompanhei de perto um episódio que gerou profundas reflexões sobre questões de raça e sexualidade no esporte.

Na noite anterior ao jogo da final do campeonato, uma notícia correu entre as atletas da equipe: a principal jogadora do time, com o joelho lesionado, não estaria em condições de jogar no dia seguinte. O fato causou preocupação e apreensão entre todas: como entrar em campo com um desfalque na equipe? Muito rapidamente, a fim de resolver a situação, a técnica da equipe ligou para uma colega, ex-jogadora de futsal na Espanha, e a convidou para ocupar o espaço recém-vago na equipe. Ainda por telefone, Carla – a atleta chamada às pressas – deu sua confirmação de que comparceria ao jogo, sem falta, e que ajudaria a equipe a vencer o campeonato.

No dia seguinte, poucas horas antes de o jogo ter início, as jogadoras embarcaram na van que as levaria até o local da partida. A van, enviada pela prefeitura da cidade, não comportava muito mais do que 12 atletas, mas, mesmo assim, as 20 jogadoras, a técnica e a antropóloga conseguiram se acomodar no veículo e partiram em direção a mais um jogo. O clima estava mais ameno do que na noite anterior, uma vez que Carla, que segundo elas era uma atleta experiente, ocuparia o lugar da jogadora lesionada. Ao chegarem ao estádio, Carla já as esperava. Ela conversou com todas as jogadoras que ainda não conhecia e também falou comigo, me contando um pouco da sua experiência de viver no exterior e jogar bola em outro país.

Carla, 25 anos, negra, trazia na cabeça um penteado afro: cabelos curtos e trançados. Ela usava roupas largas e folgadas e, ao ser intrepelada por mim pelo estilo de se vestir, apenas me disse entre risadas que “roupas masculinas e confortáveis são melhores para preservar os meus movimentos”. Não usava brincos, adereços ou mesmo maquiagem. Acompanhando Carla, estava a companheira dela, Talita. Esta também com 25 anos, era branca e possuía os cabelos compridos, alisados e loiros. Talita vestia roupas mais curtas e justas,

usava bijuterias nas orelhas, dedos e pescoço e fazia uso, também, de maquiagens como rímel e batom rosa-claro. Ao conversar com Talita, soube que ela não jogava futebol, mas tinha conhecido Carla por intermédio de uma amiga que também jogava.

Carla e Talita entraram nos vestiários de mãos dadas, sempre demonstrando muito afeto entre si. Enquanto Carla se trocava, Talita protegia o corpo da companheira dos olhares das outras jogadoras da equipe. Essa prática, depois, vi ser bastante comum entre jogadoras de futebol que namoram e atuam no mesmo time. Enquanto as solteiras se trocam na frente das demais companheiras, as que possuem relacionamentos se trocam no reservado do banheiro e, na ausência deste, as namoradas protegem o corpo da amada dos olhares das outras. Quando a jogadora em questão tem uma namorada fora da equipe, ela geralmente comparece ao jogo e aos treinos já equipada com o material esportivo, não se trocando, dessa forma, na frente das companheiras de equipe nem no começo, nem no fim da partida.

Vale ressaltar que as jogadoras não ficam completamente nuas nos vestiários, elas trocam apenas o uniforme do jogo/treino. Elas mantêm o short de lycra que fica por baixo do calção do uniforme e por cima da calcinha, bem como o top/sutiã reforçado que protege e sustenta os seios na hora da prática esportiva. Apenas uma vez presenciei duas jogadoras se depindo por completo. Nessa ocasião, o casal em questão se despiu e entrou no mesmo chuveiro. Quase que imediatamente, todas as demais companheiras de equipe saíram do recinto. Fui convidada pelas que saíam, entre risos, a me retirar também.

Naquela tarde, o jogo aconteceu em um estádio com um gramado em ótimo estado de conservação e com arquibancadas para alocar a presença de possíveis torcedores e torcedoras. Como era de se esperar, as arquibancadas estavam parcialmente ocupadas, algo em torno de 30 assistentes. Além dos poucos familiares e amigos pessoais das jogadoras, pude presenciar que ali estavam também alguns homens mais velhos com latinhas de cerveja nas mãos. A presença deles era inesperada e, sondando rapidamente as atletas, pude notar que elas estavam animadas com a possibilidade de que outras pessoas estivessem interessadas na partida.

Assim que elas entraram, os homens da arquibancada se levantaram e se aproximaram da grade que dividia o campo da área da torcida. Eles acompanhariam o jogo naquele espaço. Posicionei-me do lado de dentro do campo para percorrer as bordas em busca de boas fotos. Por utilizar uma câmera fotográfica própria para captação de imagens esportivas, sempre pude, ao longo de todo o trabalho etnográfico, estar do lado de dentro do campo, e essa posição sempre

me permitiu realizar a etnografia de diferentes ângulos e captar diversos tipos de comentários: ora dos bancos de reserva, ora da mesa dos árbitros, ora dos torcedores que estivessem mais próximos da grade que separa o campo da arquibancada.

Com o início da partida, toda vez que Carla passava perto da lateral do campo, o grupo de homens se aproximava o máximo que podia e gritava para ela: “Isso daí não é mulher! Nem peito essa porra tem!”, “é muito macho pra ser mulher!” ou “olha o cabelo desse macho! Raspa o pelo desse macaco!”. Naquele dia, a equipe que Carla defendia ficou em segundo lugar, perdendo por 2x1, com o único gol marcado por ela. Nunca tive coragem de perguntar, depois do jogo, como ela havia se sentido no momento em que ouviu as injúrias.

Dois anos depois, em 2015, reencontrei Carla e perguntei como ela estava e como estava Talita, ao que ela respondeu: “Talita e eu não estamos mais juntas, você não sabia? Ela se casou com um homem poucos meses atrás e teve um filho. Estou namorando outra pessoa atualmente”. Em 2016, Carla se casou com sua nova namorada, também jogadora de futebol.

• • •

Em março de 2014, em uma noite de sábado pós-jogo, fui convidada a assistir a um dos capítulos da telenovela *Em Família* na casa de Márcia, técnica da equipe que eu acompanhava na época. A casa da dela, situada em um bairro periférico da cidade de São Paulo, era composta por três cômodos: o banheiro, a lavanderia – onde mais tarde a acompanhei lavando, passando e costurando/consertando os uniformes da equipe – e o cômodo que servia como sala, quarto e cozinha. Nesse cômodo maior, que deveria ter aproximadamente 10m<sup>2</sup>, havia um fogão, uma pia, uma mesa, uma cadeira e um sofá-cama.

Dessa forma, Márcia, eu e as 15 jogadoras da equipe nos arrumamos naquele espaço. Algumas ocuparam o sofá-cama e a cadeira existentes, mas a maioria, contudo, ficou sentada no chão – eu, entre elas. Todas prestávamos muita atenção à telenovela, que era exibida no horário nobre da Rede Globo de Televisão<sup>4</sup>. Na trama, um casal de lésbicas – interpretadas pelas atrizes brasileiras Giovanna Antonelli e Tainá Müller – protagonizam cenas de um amor em descoberta. A personagem Clara, interpretada por Giovanna, era casada

<sup>4</sup> As relações entre a telenovela *Em Família*, gênero e sexualidade se tornam bastante explícitas a partir dessa passagem etnográfica e serão futuramente analisadas em trabalhos posteriores. Elenco aqui a tese de doutorado de Heloisa Buarque de Almeida (2001) como leitura fundamental para a compreensão da importância das telenovelas na sociedade brasileira no que diz respeito às questões de consumo e gênero.

com um homem (interpretado pelo ator Reynaldo Gianecchini) e, depois de quase 20 anos de relacionamento com ele, se viu apaixonada pela fotógrafa Marina – personagem de Tainá.

Durante as cenas em que as duas personagens se declaravam, prestei atenção ao comportamento das jogadoras. Os casais da equipe estavam de mãos dadas ou mesmo abraçadas – comportamento não observado dentro dos campos de jogo e treino. Depois que a novela acabou, Ana Paula e Mariana vieram conversar comigo sobre relacionamentos, sexo e sexualidade. Ambas me contaram as primeiras vezes que se apaixonaram e que se envolveram com outra mulher.

Mariana, negra, 27 anos, afirmou que sempre foi lésbica, que desde criança se sentia atraída pelos corpos das colegas de escola. Então, segundo ela, não se surpreendeu quando seu primeiro beijo e sua primeira relação sexual foi com uma mulher. Segundo ela, até tentou sair com homens durante a adolescência, mas a simples ideia de ser tocada por um já a deixava deprimida e com nojo. Mariana contou ainda que já havia sido casada e tinha morado por dois anos com a ex-companheira. A maior decepção da vida dela foi quando, ao voltar do trabalho, encontrou a ex-companheira com a melhor amiga do casal. Mariana pediu que as duas se retirassem e nunca mais as viu. Atualmente Mariana parou de jogar futebol, mas não saiu dos campos. Ela atua como auxiliar de arbitragem e namora uma colega de trabalho, também auxiliar de arbitragem. Elas se conheceram durante os cursos de arbitragem e, geralmente, apitam juntas partidas de futebol feminino e masculino.

Ana Paula, negra, 19 anos, me contou que, apesar de ter iniciado sua vida sexual com um homem e ainda *ficar*<sup>5</sup>,<sup>6</sup> com homens, o grande amor da sua vida era uma garota com quem tinha se envolvido durante a adolescência. Infelizmente, segundo Ana Paula, essa garota não era *assumida*<sup>7</sup> para a família, por isso a jogadora nunca pode participar mais ativamente do seu cotidiano, uma vez que fora apresentada à família da ex-namorada como amiga. Ana Paula continuou a narrativa contando que um dia a mãe da ex-namorada descobriu o relacionamento e isso gerou um conflito imenso. A mãe da ex-namorada, que segundo Ana Paula era muito homofóbica, as proibiu de se verem e de manterem um relacionamento. “Não durou dois meses depois que a mãe dela descobriu. Minha ex apareceu grávida de um cara qualquer pouco tempo depois. Teve

<sup>5</sup> Os termos êmicos aparecem em itálico.

<sup>6</sup> Ficar significa beijar, conhecer a pessoa fisicamente, podendo acontecer intercursos sexuais ou não.

<sup>7</sup> Assumida, ou se assumir, significa deixar evidente aos familiares, amigas/os e conhecidas/os que é homossexual. Algumas vezes elas usaram a expressão “sair do armário” com o mesmo significado.

que largar a escola, procurar um trabalho. E eu chorei muito quando descobri isso, fiquei de coração arrasado, mas nunca mais a procurei”, conta Ana. “Acho que hoje a mãe dela deve pensar que, se ela estivesse comigo, pelo menos não estaria grávida e nessa situação, não é?!”, conclui.

A história de Ana Paula era conhecida pelas demais companheiras de equipe, que, à medida que a ouviram narrando para mim, começaram a se aproximar. Se antes Ana Paula e Mariana narravam episódios de desventuras amorosas, logo Fernanda e Sylvia se juntaram à conversa para me explicar, em tom de diversão, como funcionavam as terminologias que elas usavam entre si nos momentos de *pegação*. *Pegação* é como elas chamam os momentos de flertes que acontecem em festas ou outros eventos sociais onde várias mulheres lésbicas se encontram. Dessa forma, a *pegação* começa com o flerte – uma sondagem do possível interesse da outra parte – e termina com a troca de carícias, beijos e até mesmo relação sexual. É a partir dos momentos de *pegação* que elas determinam quem são as mulheres para namorar e quais não são.

Os espaços físicos onde a *pegação* acontecem são aqueles onde as mulheres lésbicas se sentem confortáveis para exercer sua sexualidade sem medo de reprimendas ou punições. As jogadoras elencaram como lugares propícios para a prática da *pegação* os churrascos e festas na casa das amigas de equipe, os encontros em alguns parques da cidade onde existe a forte presença da população LGBT, vestiários e competições de futebol feminino e, menos comum por causa da presença de pessoas homofóbicas, as festas nos bairros onde moram.

Durante a *pegação*, segundo as quatro atletas, havia uma separação clara entre comportamentos sexuais esperados: alguns mais aceitos e estimulados, outros menos aceitos e reprimidos. Uma lésbica que possui um estilo *bofinho* – mulher que possui jeitos de vestir, falar, se relacionar e se comportar mais despojado e frequentemente associado àquilo que se compreende por masculinizado, a exemplo da jogadora Carla, segundo elas – é supervalorizada e pode se relacionar com várias mulheres sendo chamada e positivada como *cachorreira*<sup>8</sup>. Ainda segundo as atletas, as lésbicas *bofinhos* são aquelas que geralmente realizam a performance ativa no momento do sexo: são elas que fazem sexo oral nas companheiras e as penetram, utilizando os dedos ou brinquedos eróticos. Ouvi relatos de algumas das jogadoras *bofinhos*, ao longo desta etnografia, que nunca haviam recebido sexo oral e isso não era algo que fazia falta ou mesmo que deveria fazer parte da performance sexual das suas companheiras. A penetração

<sup>8</sup> Mulher que se relaciona, afetiva e sexualmente, com várias mulheres. Contudo sem recair sobre ela a conotação negativa de possuir múltiplas parceiras.

vaginal também não é concebida por elas como algo essencial no intercuro sexual. As lésbicas *bofinhos* são valorizadas e desejadas para relacionamentos estáveis como namoros e casamentos.

Às lésbicas mais femininas<sup>9</sup> existe uma série de restrições, interditos e imposições: roupas curtas ou com decotes são reprovadas pelas possíveis parceiras, unhas e cabelos precisam estar bem cuidados e apenas a utilização de maquiagem *mais leve*, como um batom rosa e rímel, é aceita. Segundo as quatro atletas, em concordância: “Não há nada mais atraente do que uma mulher que sabe cuidar de si, que tem as unhas feitas, cabelo bonito e sabe usar batom!”. As lésbicas femininas não podem possuir muitas parceiras – concomitante ou alternadamente –, sob o risco de serem consideradas *fáceis*. Caso uma lésbica feminina tenha muitas parceiras, ela não é cogitada como primeira escolha de namoro e relacionamento. Os argumentos para a negação são que elas, as lésbicas femininas, atraem para si muitos olhares de cobiça e flertes de outras mulheres e também de homens, o que causaria constantes desavenças, ciúmes e brigas entre o casal. As mulheres bissexuais entram, quase que automaticamente, nesta última restrição imposta às lésbicas femininas. Elas são percebidas, pelas lésbicas *bofinhos*, como *indecisas* e *pouco confiáveis*, logo desejadas apenas para relacionamentos sexuais, mas não amorosos.

## A lesbianidade entra em campo

Gênero, identidade de gênero e sexualidades são construções sociais que se expressam nos corpos humanos e, partindo dessa premissa, os corpos das mulheres desportistas são um dos campos de disputa dessas questões.

Até meados dos anos 2000, com o intuito de proibir e controlar a participação nos campeonatos das atletas que não se encaixavam nos padrões heteronormativos – nos quais sexo físico, gênero, papel de gênero e sexualidade precisam estar em consonância entre si –, medidas foram implementadas pelos órgãos reguladores da modalidade que determinaram um padrão estético requerido das atletas. Para estarem aptas a jogar, elas precisariam exibir corpos mais femininos, ou seja, delicados, com curvas, cabelos e unhas compridas. Precisariam, inclusive, usar maquiagem e se adequar ao padrão de uniforme mais curto e justo. As mulheres consideradas masculinizadas – que possuíssem cabelos

<sup>9</sup> Feminina aparece aqui como categoria analítica, na ausência de uma categoria êmica entre as jogadoras dessa etnografia. Essa categoria analítica foi escolhida, também, para realizar uma contraposição às lésbicas *bofinhos*, que são percebidas, pelas jogadoras, como detentoras de uma performance mais masculinizada.

curtos, usassem roupas largas ou agissem mais próximo de uma performance esperada de um homem heterossexual – eram sumariamente excluídas dos campos. As mulheres negras, que usavam cabelos curtos, trançados ou raspados, também eram impedidas de entrar em campo sob argumentos sexistas e racistas. Elas eram consideradas “*feras* que deveriam permanecer presas em jaulas” (*Revista Placar*, 1983).

A antropóloga Viviane T. Silveira e o antropólogo Alexandre F. Vaz, ao escreverem sobre esporte, doping, gênero e sexualidade entre mulheres atletas, apontam que:

A partir dos Jogos Olímpicos do México, em 1968, quando uma mulher era flagrada com algum indício corporal de que poderia ter ingerido substâncias proibidas (crescimento de pelos, engrossamento da voz, diminuição dos seios, musculatura muito desenvolvida, amenorreia), passava a ser suspeita de doping e, além disso, sua identidade de gênero e sexual era questionada, tendo como pano de fundo uma questão moral. Ter um corpo que não promovesse os valores estéticos de uma feminilidade heterossexual ou que apresentasse falta de feminilidade era (e é) associado a noções estereotipadas de lesbianidade. (2014, pp. 455-56)

A prática esportiva do futebol, para além dos Jogos Olímpicos, pode ser compreendida como um espaço onde a gestão política e técnica dos corpos, do sexo e das sexualidades é realizada. Na introdução deste artigo trouxemos um trecho de uma reportagem publicada na *Revista Placar* que nos mostra mulheres futebolistas sendo constrangidas em suas sexualidades no espaço esportivo. Ademar Junior, técnico da seleção brasileira de futebol feminino na época, patrulhava os corredores da Granja Comary na tentativa de proibir que as atletas mantivessem relacionamentos sexuais entre si. O editorial da revista deixa explícito, também, que a lesbianidade é um tabu e precisa ser controlada.

Na comparação com “os tempos de Romário e cia.” – época em que os jogadores promoviam encontros sexuais com mulheres durante os períodos de concentração –, a conduta sexual dos atletas homens era considerada menos trabalhosa do que a das mulheres. Apesar de os homens fugirem para manter relações sexuais, nenhum técnico ou integrante da comissão técnica se postava nos corredores dos quartos para controlar a movimentação deles. Assim, nesse caso, a heteronormatividade se apresenta como significante para determinar quais condutas sexuais eram aceitas e permitidas (heterossexual dos homens) e quais não eram aceitas e, portanto, controladas (homossexual das mulheres). Estas últimas precisam de vigília constante por parte da comissão técnica a fim de evitar quaisquer demonstrações da sexualidade lésbica nos espaços de treino e jogo.

A sexualidade lésbica e o corpo masculinizado da mulher jogadora de futebol sempre foram apresentados como argumentos restritivos à presença delas em campo. O suposto perigo (Douglas, 1966) que a masculinização apresenta às mulheres a partir dessa prática desportiva, bem como a jocosidade e a curiosidade frente à homossexualidade das mulheres nesse esporte, se tornam evidentes também nos exemplos etnográficos.

A heteronormatividade, tão presente e arraigada no meio esportivo, se reflete na produção e nos modos que elas exercem suas sexualidades. Os momentos de *pegação* exemplificam isso na medida em que as lésbicas *bofinho*, mais masculinas, têm um livre trânsito entre suas parceiras, podendo *ficar* e se relacionar com várias mulheres, se tornando mais desejadas com esse comportamento e não atraindo com essa conduta quaisquer comentários pejorativos. Já as lésbicas mais femininas são colocadas em uma perspectiva mais restrita, na qual elas precisam manter comportamentos sexuais mais contidos, sem multiplicidade de parceiras. Ainda assim, as restrições direcionadas às lésbicas mais femininas não as impedem que continuem se relacionando com mulheres e que estabeleçam laços sexuais e amorosos diversos.

As exigências performáticas estabelecidas entre as próprias jogadoras, destinadas às lésbicas femininas e às lésbicas *bofinhos*, existem para que nos momentos da *pegação* elas consigam se classificar como mulheres sexualmente ativas e mulheres sexualmente passivas. Mesmo que no momento do intercurso sexual exista a fluidez das performances, em um primeiro momento é através do corpo que elas conseguem dar o indicativo, para as futuras parceiras, do que procuram ou esperam em uma relação sexual.

A frase “é muito macho para ser mulher”, proferida à jogadora Carla durante um dos jogos, nos mostra como a masculinização do corpo da mulher esportista é perversamente apontada como um aspecto negativo. Uma vez que evidente nos seus corpos, podemos afirmar que não existe positividade nas masculinidades vivenciadas por mulheres quando elas estão no espaço público do mundo esportivo. Dessa forma, esse espaço – dos jogos, das imprensas, das organizações reguladoras desse esporte – se torna um lugar de reprodução de violências: sexismo, homofobia e racismo. Já o espaço privado esportivo – os vestiários, as casas das amigas de equipe, as confraternizações – vira um espaço onde a lesbianidade pode ser experienciada de maneira mais segura.

As relações de masculinidades e feminilidades que se estabelecem no futebol de mulheres são relacionais, fluidas e contextuais. Se na esfera pública jogadoras masculinizadas são rechaçadas, no espaço privado elas são desejadas por parceiras em potencial. O contrário, com as lésbicas femininas, não acontece.

Elas não sofrem injúrias publicamente e não sofrem com a lesbofobia<sup>10</sup> da mesma maneira que as primeiras, contudo sua conduta sexual sofre o escrutínio similar ao que as mulheres heterossexuais sofrem tanto no espaço público quanto no privado.

Dessa forma, mesmo que de maneira controversa, os espaços privados do futebol se apresentam como possíveis para que mulheres negras, periféricas e lésbicas – *bofinhos* ou femininas – possam exercer sua sexualidade de uma maneira um pouco mais segura. À medida que criam laços amorosos e afetivos entre si, elas se protegem, pois ampliam as redes de proteção e solidariedade. Estar inserida no meio futebolístico na condição de jogadora significa, portanto, estar em contato com outras mulheres que dividem significados similares de vida e que podem compartilhar vivências e experiências em comum.

### Considerações finais

Sabemos que a maioria das mulheres brasileiras jogadoras de futebol é autodeclarada negra e proveniente das classes mais baixas da nossa sociedade. Classe e raça andam juntas no Brasil. É claro que existem as exceções, brancas/os e negras/os permeiam todas as estratificações sociais, contudo a grande maioria das pessoas que permanecem nas classes identificadas como de baixa renda no Brasil atualmente pertence à população negra. À negritude somam-se as dificuldades estruturais e monetárias, oriundas da estratificação de classe, retroalimentando preconceitos e produzindo perversos arranjos sociais para negros e negras brasileiros/as.

Nos dados do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea), veremos que 60% das mulheres assassinadas entre os anos de 2011 e 2012 eram negras e que são as mulheres jovens, negras e pobres as que mais sofrem com a violência doméstica e familiar. Segundo Mônica Gomes, representante da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, “as mulheres negras permanecem na ‘base da pirâmide’ e, mesmo possuindo mais anos de estudo e maior qualificação [que os homens negros] [...], a discriminação por gênero se soma ao racismo numa conjunção ‘perversa’, especialmente diante da ideia geral de que a educação é o caminho para o crescimento e a emancipação das pessoas” (Brandão, 2013).

<sup>10</sup> Lesbofobia é uma série de atitudes e comportamentos hostis dirigidos às mulheres lésbicas, seja como indivíduos, como casal ou mesmo como um grupo social. Assim como a homobofia, a lesbofobia é a causa de muitas injúrias morais e agressões físicas que mulheres lésbicas sofrem no seu dia a dia.

Ainda nessa perspectiva, como nos lembra a autora Yvonne Smith:

Mulheres negras na sociedade e no esporte têm sido, e continuam a ser, desafiadas e silenciadas pela tripla opressão do sexismo, racismo e classismo. Por causa da múltipla opressão vivenciada por mulheres negras, elas são frequentemente afetadas por essas questões, mas de diferentes maneiras pelas quais mulheres brancas e homens negros são afetados. (1992, p. 245)<sup>11</sup>

Ou seja, se mulheres brancas sofrem com o sexismo e o classismo, e os homens negros, com racismo e classismo, às mulheres negras é reservada as múltiplas opressões oriundas dessas três categorias. Todas as mulheres dessa etnografia possuem algum histórico de violência em suas trajetórias de vida: relacionamentos amorosos e familiares abusivos, racismo em ambiente familiar, escolar e de trabalho, estupros e estupros corretivos, abortos, envolvimento com tráfico local, agressões físicas e verbais na rua quando estão juntas de suas companheiras.

Nesta etnografia, aos marcadores sociais da diferença (Stolcke, 1991; Moutinho, 2014; Zamboni, 2014) de classe, raça e gênero, soma-se ainda o marcador social da sexualidade. Muitas das mulheres jogadoras de futebol atualmente se definem – mesmo que não de maneira pública – como lésbicas ou bissexuais. Esse marcador traz para a experiência de vida delas – dentro e fora de campo – novos desafios a serem superados e caminhos a serem percorridos.

Contudo é a partir da prática esportiva futebolística que essas mulheres encontram um espaço físico e social para subverter algumas dessas violências (Pisani, 2014). O futebol é compreendido por elas como o local de formação de novas alianças e novos relacionamentos, amorosos ou não, para conhecer novas mulheres, trocar experiências e afetos com aquelas que dividem o mesmo histórico de violência, estabelecer e pertencer a um grupo social, promover autoestima, desenvolver habilidade esportiva, modificar e melhorar a condição financeira da família, caso consigam uma trajetória futebolística de sucesso, exercer uma sexualidade lésbica de maneira um pouco mais segura e protegida das violências exteriores e, se for desejado, exibir um corpo mais masculinizado.

<sup>11</sup> Livre tradução do trecho: “Women of color in society and sport have been, and continue to be, challenged and silenced by the triple oppression of sexism, racism and classism. Because of the multiple oppression faced by women of color, they are often concerned with the issues of, but different from, the majority-race women and the minority-race men” (Smith, 1992).

## Referências bibliográficas

- AIRES, Lídia Marcelle Arnaud. 2012. *Gestando afetos, concebendo famílias: reflexões sobre maternidade lésbica e reprodução assistida em Aracaju-SE*. Dissertação de mestrado em Antropologia, Fundação Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão Biblioteca Depositária: Bicen.
- ALMEIDA, Heloisa Buarque. 2001. "Muitas mais coisas: telenovela, consumo e gênero". Tese de doutorado em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas.
- AMORIM, Anna Carolina Horstmann. 2013. *Nós já somos uma família, só faltam os filhos: maternidade lésbica e novas tecnologias reprodutivas no Brasil*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- BRANDÃO, Gorete; COELHO, Marília. 2013. *Negras são vítimas de mais de 60% dos assassinatos de mulheres no país*. Disponível em: <http://www12.senado.gov.br/noticias/materias/2013/11/21/negras-sao-as-vitimas-de-mais-de-60-dos-assassinatos-de-mulheres-no-pais>. Acesso em: 21 nov. 2013.
- BUTLER, Judith. 2003. "Sujeitos do sexo/gênero/desejo". In: *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira.
- DOUGLAS, Mary. 1966. *Pureza e perigo: ensaio sobre as noções de poluição e tabu*. Lisboa: Editora 70.
- DUARTE, Marcelo; GARCIA, Sérgio; LUZ, Sérgio Ruiz. 1996. "Histórias da Bola". *Revista Placar*, São Paulo, set., n. 119, p. 51.
- ELIAS, Norbert; DUNNING, Eric. 1985. *Em busca da excitação*. Memória e Sociedade, Difel: Lisboa.
- FACCHINI, Regina. 2008. *Entre umas e outras: mulheres, (homo)sexualidades e diferenças na cidade de São Paulo / Regina Facchini*. - Campinas, SP.
- \_\_\_\_\_. 2010. "Políticas para 'lésbicas' e para 'sapatões': diversidade, diferenças e o enfrentamento ao heterossexismo". In: Fernando Pocahy (org.). *Políticas de enfrentamento ao heterossexismo: corpo e prazer*. pp. 103-124, 1ª ed. Porto Alegre: Nuances.
- FACCO, Lúcia. 2003. *Boca no trombone: literatura lésbica contemporânea*. Dissertação de mestrado em Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- FARIAS, Cyntia Mirella da Costa. 2012. *A adoção por casais homoafetivos como concretização do direito ao melhor interesse das crianças e adolescentes*. Dissertação de mestrado em Direito Constitucional, Universidade de Fortaleza, Fortaleza.
- FRANZINI, Fabio. 2005. "Futebol é "coisa para macho"? Pequeno esboço para uma história das mulheres no país do futebol". *Revista Brasileira de História*, jul., São Paulo, v. 25, n. 50, pp.1-20.
- GROSSI, Miriam. 1998. "Identidade de gênero e sexualidade". *Antropologia em Primeira Mão*, n. 24, PPGAS/UFSC, Florianópolis.
- \_\_\_\_\_. 2003. "Gênero e parentesco: famílias gays e lésbicas no Brasil". *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 21, pp. 261-280.
- HOLANDA, Ismenia de Oliveira. 2015. *Escrever para si, escrever sobre si: a literatura lésbica entre o virtual e o impresso*. Dissertação de mestrado em Sociologia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza.
- LACOMBE, Andrea. 2005. *Pra homem já tô eu: masculinidades e socialização lésbica em um bar no centro do Rio de Janeiro*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- MARCELINO, Sandra Regina de Souza. 2011. *Mulher negra lésbica: a fala rompeu o seu contrato e não cabe mais espaço para o silêncio*. Dissertação de mestrado em Serviço Social, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

- MEDEIROS, Camila Pinheiro. 2006. *Mulheres de Kêto: etnografia de uma sociedade lésbica na periferia de São Paulo*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- MEINERZ, Nádia. 2011. *Entre mulheres. Etnografia sobre relações homoeróticas femininas em segmentos médios urbanos na cidade de Porto Alegre*. Rio de Janeiro: EDUERJ.
- MOUTINHO, Laura. 2014. "Diferenças e desigualdades negociadas: raça, sexualidade e gênero em produções acadêmicas recentes". *Cadernos Pagu*[online], n. 42, pp. 201-248.
- OLIVEIRA, Jainara Gomes de. 2016. *Prazer e risco nas práticas homoeróticas entre mulheres*. 1ª ed., v. 1. Curitiba: Appris.
- PIASON, Aline da Silva. 2009. *Mulheres que amam mulheres: trajetórias de vida, reconhecimento e visibilidade social às lésbicas*. Dissertação de mestrado em Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- PISANI, Mariane da Silva. 2012. *Poderosas do Foz: trajetórias, migrações e profissionalização de mulheres que praticam futebol*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/100982/313834.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 2013.
- \_\_\_\_\_. 2014. "Futebol feminino: espaço de empoderamento para mulheres das periferias de São Paulo". *Ponto Urbe* [online], posto online no dia 30 jul. Disponível em: <http://pontourbe.revues.org/1621>. Acesso em: nov. 2014.
- REVISTA PLACAR. 1983. "A Bela e as Feras", out., São Paulo, p. 50.
- SILVA, Daniele Andrade da. 2013. *Enfim mães! Da experiência da reprodução assistida à experiência da maternidade lésbica*. Dissertação de mestrado em Psicologia Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- SILVA, Giovana Capucim e. 2015. *Narrativas sobre o futebol feminino na imprensa paulista: entre a proibição e a regulamentação (1965-1983)*. Dissertação de mestrado em História Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-10092015-161946/pt-br.php>. Acesso em: 2015.
- SILVEIRA, Viviane Teixeira; VAZ, Alexandre Fernandez. 2014. "Doping e controle de feminilidade no esporte". *Cadernos Pagu* (42), jan.-jun., pp. 447-475.
- SMITH, Yvonne. 1992. "Women of Color in Society and Sport". *Quest* 44 (Summer), pp. 228-250.
- STOLCKE, Verena. 1991. "Sexo está para gênero assim como raça para etnicidade?" *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 20, pp. 101-119.
- VELHO, Gilberto. 1994. *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Zahar.
- WILLIAMS, Jean. 2011. *Women's Football, Europe and Professionalization 1971-2011: Global Gendered Labour Markets*. Diasbola Working Paper No 1 mens football. Disponível em: <https://www.dora.dmu.ac.uk/xmlui/handle/2086/5805>. Acesso em: nov. 2014.
- ZAMBONI, Marcio. 2014. "Marcadores sociais da diferença". *Sociologia: Grandes Temas do Conhecimento* (Especial Desigualdades), São Paulo, 1º ago., v. 1, pp. 14-18.



# Tensionamentos e negociações de desigualdades: notas etnográficas sobre consumo, classe e gênero

MICHELE ESCOURA

RENATA MOURÃO MACEDO

## Introdução

No debate teórico sobre classes sociais, diferentes critérios vêm sendo mobilizados para definir posições no espaço social economicamente estratificado: propriedade dos meios de produção, renda, ocupação, consumo de bens e práticas culturais, capitais materiais e imateriais, além de diferentes combinações de tais critérios (Bourdieu, 2007; Sallum, 2005; Salata, 2015). Sob constante disputa entre cientistas sociais, movimentos civis, agentes de mercado e representantes do Estado, as nuances analíticas dessa categoria são ora reificadas, ora tensionadas em um esforço contínuo de compreensão da realidade empírica.

Entretanto, do ponto de vista da autopercepção das pessoas sobre tais marcadores sociais e das relações provocadas pelas diferenças econômicas, são outros os desafios que se colocam para a pesquisa etnográfica: como são vivenciadas cotidianamente as distintas experiências de classe social? Como diferenças econômicas são produzidas e desdobradas em desigualdades nas relações interpessoais? Como tais marcações são compreendidas e como as posições na hierarquia social são negociadas? E qual é o lugar do consumo nessa dinâmica de produção de diferenças e desigualdades, tanto entre mulheres adultas como entre crianças?

Este artigo é o primeiro resultado da nossa tentativa conjunta de deslizar a perspectiva analítica sobre classe social para uma abordagem descritiva.

Como um primeiro esforço, sabemos ser impossível esgotar o conjunto de discussões que podem ser abertas a partir de tal movimento metodológico. Todavia nosso investimento tem sido estimulado principalmente por duas percepções: primeiro, a de que as ferramentas analíticas conceitualmente formuladas para se pensar em classe pouco têm contribuído para investigações etnográficas; segundo, a de que, dentro do campo de estudos sobre marcadores sociais das diferenças, o fôlego dado às discussões sobre classe nas pesquisas ainda está longe de ser proporcional àquele dispendido nas análises sobre gênero, raça e sexualidade.

Com essas inquietações em mente e retomando duas de nossas pesquisas, iniciamos um diálogo em perspectiva comparada para compor esse exercício descritivo de classe. Aqui partimos de duas etnografias distintas, mas feitas na mesma época e com o escopo comum de analisar como diferenças econômicas e distinções de gênero eram postas em evidência através de práticas de consumo.

Partindo da perspectiva de que “em uma sociedade de consumo o estilo do que é usado e vestido costuma ser associado a uma marca de individualidade, de distinção e autonomia” (Almeida, 2007, p. 185), procuramos elucidar quais sentidos são associados aos atos de consumo em contextos marcados por diferenças e desigualdades. Nosso objetivo principal nesse artigo é debater o modo como as articulações entre gênero e consumo criam efeitos distintos nas demarcações e negociações em torno da hierarquia de classe. Em especial, queremos sublinhar o modo como o marcador classe social, articulado especialmente ao gênero<sup>1</sup>, aparece nesses diferentes campos e, para tanto, assumimos o desafio de levar a sério como as pessoas – adultas e crianças – vivenciam e negociam suas experiências de classe, atentando para o modo como esse marcador é percebido cotidianamente<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Sobre a articulação entre gênero e classe social, além de outros marcadores sociais da diferença, tomamos como referência, entre outros debates, o trabalho de Anne McClintock, que aposta na articulação de categorias analíticas como gênero, classe e raça, em “relações íntimas, recíprocas e contraditórias” (2010, p. 20). Sobre a discussão de interseccionalidade e articulação de marcadores sociais da diferença, conferir também Piscitelli (2008), Moutinho (2014) e Hirata (2014).

<sup>2</sup> A articulação entre consumo e marcadores sociais da diferença têm sido objeto de análise em diferentes pesquisas realizadas tanto no Núcleo de Pesquisas sobre Marcadores Sociais da Diferença (NUMAS– USP) como no Núcleo de Estudos de Gênero Pagu (Unicamp). É preciso ressaltar as importantes contribuições de Heloisa Buarque de Almeida (2003) e Marcella Betti (2014) no debate sobre consumo e gênero, bem como de Maria Filomena Gregori (2010), Isadora Lins França (2010) no campo de pesquisa sobre sexualidade. Nossos trabalhos são decorrentes do diálogo com essas pesquisas, mas busca, sobretudo neste texto, ressaltar as articulações com a categoria classe. Nesse sentido, também a pesquisa de Marcio Zamboni (2014) sobre camadas altas e homossexualidade é uma interlocução importante.

Entre todas as possibilidades e disputas de definições da noção de classe, buscamos não a tomar como conceito analítico *a priori*, mas abrir espaço às definições operadas pelas próprias pessoas e nos mecanismos de diferenciação percebidos pelo olhar etnográfico. Desse modo, o artigo se debruça sobre as seguintes situações de pesquisa: uma com crianças pequenas em diferentes escolas de educação infantil no interior do Estado de São Paulo e outra com trabalhadoras domésticas da capital paulista.

No interior de São Paulo, a pesquisa<sup>3</sup> foi realizada em duas escolas municipais e em uma escola privada de ensino, contemplando crianças de 5 anos e com diferentes acessos aos bens de consumo voltados ao público infantil. O objetivo da pesquisa, realizada entre 2009 a 2012, era compreender a relação entre mídia e consumo no processo de diferenciação de gênero e acabou por evidenciar também como as crianças negociavam os sentidos de feminilidade e masculinidade no dia a dia entre personagens e brincadeiras.

Na pesquisa realizada entre trabalhadoras domésticas na cidade de São Paulo<sup>4</sup>, por sua vez, o objetivo era compreender como o consumo material e cultural evidenciava transformações e permanências na vida dessas mulheres em relação a um passado recente, no qual eram diretamente associadas à categoria de “trabalhadoras pobres” e, assim, sem “poder de consumo”. Por um lado, a mobilidade social da chamada “nova classe C”<sup>5</sup> durante a primeira década dos anos 2000 dinamizou o meio social do qual faziam parte; por outro, a desvalorização histórica do trabalho doméstico no Brasil seguia inserindo-as na base da hierarquia social brasileira. As expectativas de consumo, nesse contexto, revelaram importantes percepções sobre desigualdades e negociações de posição social.

Conforme sugerem Mary Douglas e Baron Isherwood sobre os usos sociais dos bens que podem “ser usados como cercas ou como pontes” (2004, p. 36)<sup>6</sup>, neste texto, a partir dos exemplos de campo trazidos a seguir, discutiremos como práticas de consumo podem ser acionadas tanto de modo a demarcar diferenças como para nuançar desigualdades.

<sup>3</sup> Dissertação defendida por Michele Escoura em 2012 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP contou com a orientação da profa. dra. Heloisa Buarque de Almeida e apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp).

<sup>4</sup> Dissertação defendida por Renata Mourão Macedo em 2013 no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da USP; a pesquisa foi orientada pela profa. dra. Heloisa Buarque de Almeida e teve apoio da Fapesp.

<sup>5</sup> Para a discussão sobre as disputas entre diferentes formas de nomeação dos sujeitos econômicos, ver Almeida e Macedo (2015)

<sup>6</sup> Sobre a perspectiva da antropologia do consumo de Douglas e Isherwood, associado aos marcadores sociais da diferença, conferir o trabalho de Isadora Lins França (2007).

## Criança também sabe: *Ben 10* e a articulação entre diferença e desigualdade

A partir da etnografia realizada em escolas no interior de São Paulo, uma particular e outra pública, discutiremos nesta seção o modo como diferenças econômicas e de gênero são acionadas por crianças de 5 anos a partir do consumo de objetos personificados de marcas infantis. Em especial, mostra-se como o personagem de *Ben 10* cria experiências de diferenciação e desigualdade, garantindo posições de poder e masculinidade aos meninos que possuem mais objetos associados à tal animação<sup>7</sup>.

Entre o centro e o conglomerado de universidades da cidade de Marília, a escola municipal (EMEI) estava localizada em uma região que mesclava áreas comerciais e ruas residenciais. A paisagem dos arredores da instituição se compunha de sacolões de hortaliças, padarias e botecos, sempre muito cheios em qualquer horário do dia. Mas também de endereços de casas pequenas, feitas de madeira e que, ao entardecer, se adornavam de cadeiras de varanda nas calçadas. Era da própria vizinhança que chegavam, a pé ou na garupa das bicicletas, a maioria das crianças da escola.

Fosse por suas roupas desbotadas ou pelos chinelinhos de plástico e pelo material escolar de cores lisas e sem marcas conhecidas, era perceptível que a maioria das crianças da turma da EMEI de Marília vinha de famílias com pouco poder de consumo. De filhas de manicures, filhos de operários da indústria alimentícia local ou netos de catadores de materiais recicláveis, a turma da creche tinha pouco acesso aos produtos tão popularizados pela mídia e ali objetos de análise da pesquisa<sup>8</sup>.

Na escola particular de Jundiaí, a história era bem diferente. As crianças ou chegavam de carro com familiares, ou vinham andando de algum lugar próximo da redondeza: um dos bairros de mais alto valor imobiliário da cidade. Naquele

<sup>7</sup> Os dados trazidos aqui do trabalho *Girando entre princesas: contornos e performances de gênero em uma etnografia com crianças* decorrem da experiência de dois diferentes momentos da pesquisa de campo. Um deles em uma instituição de ensino municipal de educação infantil de Marília em 2009 e, outro, em uma escola particular de educação infantil até o ensino fundamental da cidade de Jundiaí em 2010. Ambos os municípios se localizam no interior do Estado de São Paulo e, nas duas escolas, as turmas de crianças de 5 anos (chamadas “pré”) foram as escolhidas para a interlocução na pesquisa. Os nomes usados para identificar as crianças são fictícios.

<sup>8</sup> No início da pesquisa de mestrado, o foco recaía nos produtos das Princesas – marca de licenciamento de imagem de protagonistas de filmes Disney, criada em 2000. Todavia, o trabalho de campo nas diferentes escolas de educação infantil acabou por evidenciar que outras marcas de produtos infantis também tinham centralidade para a análise que se faria a seguir. Como foi o caso do licenciamento de produtos do *Ben 10*, objeto de discussão deste artigo.

ano a mensalidade para o “pré”, turma das crianças da pesquisa, era de R\$ 550, valor considerado alto para o custo de vida interiorano e, inclusive, maior que o de alguns cursos de graduação universitária da mesma cidade na época<sup>9</sup>.

As crianças também não recorriam a materiais escolares de baixo custo como aqueles sem marcas e sem estampas de personagens, mais comuns na EMEI de Marília. Ao contrário, todos os objetos ali eram muito elaborados, coloridos e conhecidos. Os produtos traziam personagens famosos e queridos pelas crianças, o que os tornavam também mais caros.

Além disso, apesar da pouca idade, as lógicas por trás das dinâmicas comerciais já eram bastante familiares às crianças da escola particular, fosse pelo manejo cotidiano do dinheiro para a compra do lanche da merenda, fosse por suas brincadeiras. Kauê<sup>10</sup>, durante uma entre as inúmeras atividades das aulas de inglês que simulavam um mercadinho, me assustou ao vociferar no meio dos colegas: “Dólar! Quero mais dólar! Quero mais dólar!”. Já Nina, uma outra vez, chamou a atenção na sala de brinquedos ao preparar doces na minicozinha de plástico e gritar entusiasmada à Isadora: “Vou vender tudo e ficar rica!”. Por sua vez, Tiago achou estranha minha pergunta sobre quem tinha escolhido sua mochila com o *Ben 10* estampado e repreendeu: “Eu, né? Eu que vou usar!”.

Aquela não era a primeira vez que *Ben 10* aparecia na pesquisa e muito menos seria a última. A animação, produzida pelo estúdio estadunidense Cartoon Network desde 2005, trazia *Ben* como um pequeno herói. Após encontrar um relógio contendo o DNA de dez diferentes alienígenas, o menino passa a ajudar as pessoas e começa a combater a invasão de seres alienígenas que vêm em busca do dispositivo. Além de ser exibido pelo canal da sua produtora na rede paga de televisão, *Ben 10* era diariamente veiculado pelo SBT (Sistema Brasileiro de Televisão) na rede aberta e, durante o período de pesquisa, obteve um crescimento observável de público e produtos para o consumo infantil, se tornando a marca de licenciamento de produtos infantis mais rentável em 2010<sup>11</sup>.

E não havia dúvidas de que os meninos gostavam mesmo do *Ben 10*, e muito. O garoto que salva o mundo da ameaça alienígena ganhou três longas-metra-

<sup>9</sup> Naquele ano de 2010, a mensalidade da escola equivalia a um valor maior do que o salário mínimo, de R\$ 510. Também era mais cara que a mensalidade do curso de graduação em administração oferecida pela Universidade Paulista (Unip), com custo de R\$ 338,40 no período matutino e R\$ 423 no período noturno na mesma cidade.

<sup>10</sup> Todos os nomes foram alterados para preservar o anonimato das/os interlocutoras/es.

<sup>11</sup> “Pais de *Ben 10* falam do herói que virou fenômeno”. Folha de São Paulo, 10 de outubro de 2010.

gens de circulação internacional<sup>12</sup>, além de um espaço surpreendente na vida das crianças: por onde quer que se olhasse na turma do “pré” de Jundiaí, a imagem do Ben estava estampada. Na turma de crianças do período matutino da escola particular, em um contexto de crianças vindas de famílias com alto poder de consumo e com o dobro da quantidade de meninos em relação à de meninas, *Ben 10* era a grande estrela: estava nas mochilas, nos calçados, estojos, relógios, lápis, apontadores, lancheiras, meias, toalhinhas de mãos e ainda nas brincadeiras. Onde houvesse um espaço possível, lá estava ele. Rafael fez questão de desenhá-lo na sua sacola de compras para a aula de inglês, e Tiago, mais exigente, preferia somente os produtos do *Ben 10* “mais velho”, uma variação feita da série com o personagem aos 16 anos, já que, segundo o menino, ele “tem mais poder”. Objetos com outros personagens também circulavam entre os meninos, principalmente aqueles estampados com as marcas Carros e *Hot Wheels*<sup>13</sup>. Mas o verde e o preto, cores características do *Ben 10* e seus produtos, davam a tonalidade predominante da sala de aula e para além dela.

Com os sapatos do lado de fora da grade e os pés fincados na areia, os grupos de corredores no pega-pega se formavam na mesma velocidade em que as pernas percorriam o parque da escola em Jundiaí. Nem havia tempo para que muita coisa fosse ali negociada. Mal entravam no parquinho e já começavam a correr, se esquivando dos obstáculos ao meio do caminho. E corriam para quase todos os lados, sempre na contramão daquele incumbido de pegar os outros durante a brincadeira. Nessas situações, quando corredores de crianças em fuga se formavam na escola, era possível por vezes encontrar algumas meninas também fugindo do colega. Casos notáveis, dado que na maioria do tempo no parque, em ambas as escolas, meninos e meninas poucas vezes brincavam juntos ou em uma mesma brincadeira. Contudo, quando o pegador deixava de ser simplesmente aquele que pegava as pessoas e se transformava no *Ben 10* capturando alienígenas, tudo mudava de figura.

<sup>12</sup> *Ben 10: O segredo de Omnitrix* (2007), *Ben 10: Corrida contra o tempo* (2007) e *Ben 10: Invasão alienígena* (2009).

<sup>13</sup> A marca Carros decorre do filme de mesmo nome, dirigido por John Lasseter em 2006. Produzido pela Pixar e distribuído internacionalmente pela Walt Disney Pictures, *Carros* é uma animação em computação gráfica que narra a história de Relâmpago McQueen, um famoso e egocêntrico carro de corrida que, depois de se perder em uma cidadezinha do interior e encontrar carros muito diferentes dele, é levado a questionar seus valores e condutas. *Hot Wheels* é uma marca de carros em miniatura, introduzida pela indústria de brinquedos estadunidense Mattel em 1968, que, atualmente, além das miniaturas de carros de corrida colecionáveis, produz filmes, desenhos e uma grande diversidade de bens voltados ao público infantil.

Quando meninas e meninos brincavam juntos e da mesma brincadeira, as demarcações de gênero eram tornadas opacas naquela que era entendida como uma “brincadeira de criança”. Embora houvesse uma recorrência de mais meninos participando dessa brincadeira, as meninas, quando queriam, também entravam na dinâmica e saíam correndo, pegando e sendo pegas. Mas quando essas posições de pegar ou ser pego eram preenchidas pela figura de um personagem específico, o Ben, o pega-pega assumia uma nova forma, e de “brincadeira de criança” passava a “brincadeira de menino”. Assim, usado como uma forma de dar uma especificidade ao pega-pega, quando o *Ben 10* entrava em cena, as meninas saíam dela.

Essa nova dimensão trazida à brincadeira, operando a partir da conexão de um personagem reconhecido como “de menino” a uma forma de brincar “de criança”, fazia com que não necessariamente a dinâmica se modificasse, mas que uma nova brincadeira fosse criada: não era mais o pega-pega, mas, como me diziam os meninos, estavam “brincando de *Ben 10*”.

Diversas vezes o personagem foi usado para demarcar a fronteira de gênero também nas conversas infantis. Em Jundiá, certa vez ouvi uma discussão acalorada entre Isadora e Marcos. Ele afirmava que o *Ben 10* não era coisa de menina, por mais que a colega insistisse em dizer que gostava do personagem. Para insatisfação dela, dizia que Isadora, ao contrário dos meninos, não poderia ter nada do *Ben 10*, nem mochila, nem estojo, pelo fato de ela ser uma menina. Ela, inconformada com a discussão, não se aquietou com os argumentos do colega e, antes de virar para frente da sua mesa e se silenciar aos comandos da professora, deixou claro: “Mas eu posso assistir, tá?”.

Já Rebeca se assustou com a possibilidade de que a embalagem do bolinho que trazia na lancheira pudesse ser do *Ben 10* e disse que não gostava do personagem, já que “*Ben 10* é de menino, ué”. Quando pedi explicações sobre o porquê de ser de menino, ela respondeu: “*Ben 10* é de menino porque tem alienígena e gente do mal” e, ainda, que menino gosta, “porque menino é menino, né?”.

Fosse pela simples evocação do nome *Ben 10* em brincadeiras ou sua imagem estampada em embalagens de bolinhos, mochilas ou roupas, a representação do personagem estabelecia uma fronteira na qual meninas não estavam autorizadas a passar (ao menos se quisessem continuar sendo vistas como meninas). *Ben 10* havia se transformado em código para demarcar a masculinidade e, desse modo, produzir um efeito eficiente de diferenciação dos meninos em relação às meninas.

Por outro lado, os usos dos objetos do *Ben 10* produziam efeitos de diferenciação também entre os próprios meninos. Em Jundiá, quando o pega-pega virava

“brincar de *Ben 10*”, a negociação interna sobre as posições no jogo era muito rápida e, na maioria das vezes, dependia apenas de alguém se autointitular *Ben 10* e sair correndo atrás dos outros para a brincadeira começar.

Algumas centenas de quilômetros distante dali e de relógios do personagem nos punhos, os meninos saíam pelo parque da EMEI de Marília enquanto também reivindicavam sobre seus corpos a figura do Ben. Correndo de canto a canto, os meninos simulavam cenas de combate e fuga, cuja performance se baseava em movimentos e sons de lutas corporais. Mas na escola de Marília a decisão sobre quem seria o *Ben 10* obedecia a outros critérios: conquistava-se o direito de ser o herói quem tivesse mais coisas dele.

Lucas tinha tênis, mochila, lancheira, lápis, estojo e todas suas etiquetas adesivas estampadas com o menino Ben. Por isso também tinha o respeito dos seus colegas e a posição de *Ben 10* na brincadeira. Em um processo de transferência de protagonismo entre o personagem dos desenhos e o menino no parque (Appadurai, 2008; Gell, 1998), os objetos ao redor de Lucas agenciavam sua posição na relação entre os outros meninos e lhe garantiam se transformar, ainda que momentaneamente, no cobiçado personagem durante aqueles instantes lúdicos

Personificado nos corpos daqueles meninos, os heróis da televisão se materializavam nos tanques de areia e estabeleciam uma rígida distinção entre aqueles que carregava mais ou menos produtos com o personagem. Quem não possuísse o relógio do *Ben 10*, ou uma camiseta, ou nem mesmo a sandália estampada com o personagem do desenho estava, no limite, em um status inferior na brincadeira: poderia até brincar com o *Ben 10* escolhido, contudo apenas como seu ajudante improvisado ou até mesmo como o inimigo, jamais como protagonista. Sem muitas cerimônias, enquanto experimentavam a sensação de ser heróis nos tanques de areia, a hierarquia econômica entre as crianças era colocada em prática na hora da brincadeira e fazia do consumo um mecanismo de diferenciação central entre os meninos: era preciso ter para ser.

### Negociando distinções: consumo e desigualdade entre trabalhadoras domésticas

Em um contexto bastante diferente, também vemos outras situações de consumo que articulam marcadores de gênero e classe social, produzindo e negociando desigualdades. Nesta seção, a partir de pesquisa realizada com empregadas domésticas que trabalhavam na cidade de São Paulo entre 2010 e

2013<sup>14</sup>, refletimos sobre como o consumo pode se constituir simultaneamente enquanto um eixo de distanciamento e de aproximação dessas profissionais em relação às patroas, percebidas como mulheres de classes média ou alta, seja pela moradia nas regiões mais valorizadas da cidade, seja pelo uso de bens e serviços caros. Afastando-se da dimensão utilitária comumente associada ao gosto popular (Sahlins, 2004; Scalco e Pinheiro-Machado, 2010), o objetivo é mostrar como o consumo de certos produtos ora se constitui como marcador de hierarquia, ora como operador de aproximação social, podendo haver negociações entre um polo e outro.

Ao falar dessa relação entre empregadas domésticas e patroas, antes de mais nada temos que lembrar que estamos falando especialmente de mulheres, já que, apesar de alguns avanços recentes na redistribuição das tarefas domésticas, o cuidado com o lar continua sendo visto como eminentemente feminino na maior parte das residências paulistanas. Nesse sentido, segundo Sueli Kofes (2001), tal relação trabalhista em geral envolve simultaneamente uma relação de identificação – de gênero – e uma de distanciamento – de classe. Assim, na pesquisa realizada, todas as trabalhadoras pesquisadas eram mulheres e, na maioria das casas onde trabalhavam, as responsáveis por orientar os serviços realizados também eram mulheres. Desse modo, a discussão articulada de marcadores de gênero, raça e classe social é indispensável.

Nessa relação analisada, o consumo de bens materiais e culturais se constituía como um eixo importante de aproximações e distanciamentos das trabalhadoras em relação às patroas. O que consumir, como, quando, onde, de qual marca? Seja pela adesão ao consumo de bens mais caros e valorizados via parcelamento, seja pela recusa dos supérfluos em função de uma autoidentificação como “pobre”, essas questões permeavam grande parte das ações e decisões cotidianas. Mas nesse âmbito, diferente de outros grupos profissionais, as empregadas domésticas apresentam uma especificidade em função da convivência com patroas e patrões de níveis econômicos mais altos. Trata-se da transferência de bens materiais, novos e usados, dos patrões para as empregadas domésticas, além de uma circularidade desses bens nas redes de sociabilidade das trabalhadoras. Outro ponto específico dessa relação se refere à incorporação, por parte das empregadas, de objetos e estilos de vida adotados por seus empregadores. Conforme sintetizou

<sup>14</sup> Entre 2010 e 2013 foram realizadas 28 entrevistas semiestruturadas com empregadas domésticas mensalistas e diaristas que trabalhavam na cidade de São Paulo. Com dez dessas trabalhadoras foi realizada uma pesquisa de cunho etnográfico, indo periodicamente nas suas residências e nas casas de suas patroas (Macedo, 2013). Com essas interlocutoras também foi realizada uma etnografia de recepção sobre a telenovela *Cheias de Charme*, exibida pela Rede Globo em 2012, que apresentava três trabalhadoras domésticas como protagonistas.

a empregada doméstica Marluvia durante a pesquisa, um dos maiores problemas de trabalhar em “casa de família” é “se acostumar com o que é bom e caro”.

Essa importante influência na esfera do consumo entre empregadas domésticas e patroas recebeu análises interessantes de outras autoras (Barros, 2007; Coelho, 2006). O trabalho de Maria Claudia Coelho (2006) sobre troca de presentes aponta para algumas especificidades: em vez de uma circulação de bens mais ou menos simétrica, tal qual esperado na lógica da dádiva (Mauss, 2003), o presente ofertado pela patroa deve ser retribuído pela empregada não com outro presente de mesmo valor, mas com um sentimento, em geral, o de gratidão.

Contudo, se nessa relação marcadamente hierárquica, por um lado o consumo também reproduz as hierarquias, criando distinções (Bourdieu, 2007), por outro pode apontar para o caminho inverso, negociando desigualdades. Esse foi o caso de Mariana, interlocutora da pesquisa que trabalhava como diarista. Nascida na Bahia, autodeclarada branca, migrou para São Paulo aos 22 anos em busca de melhores oportunidades de vida. Sua intenção era trabalhar em algum restaurante, mas não conseguiu nenhuma vaga na área, mantendo o trabalho em diferentes “casas de família”, conseguido por uma prima na época da sua chegada na capital paulista. Entre seus sonhos profissionais, estava a possibilidade de cursar ensino superior na área de gastronomia e, assim, abrir um restaurante. Para valorizar seu talento na cozinha, contava com orgulho que “suas patroas” amavam os congelados que fazia, enchendo os freezers das casas por onde passava com comida para a semana inteira. Ao analisar sua posição no mercado de trabalho como diarista, Mariana concluía que “não é o que sonhava”, mas também “não dá pra reclamar”. Mariana, assim como diversas outras trabalhadoras que participaram da pesquisa entre 2010 e 2013, vivia nesse momento uma situação contraditória em relação ao emprego doméstico, descrita por Brites e Picanço (2014): se, por um lado, o aumento de expectativa em relação ao consumo reforçava a desvalorização e o estigma do trabalho doméstico como atividade remunerada, por outro lado era justamente essa profissão que lhe permitia manter um novo estilo de vida em função da “valorização real da remuneração do trabalho doméstico nos grandes centros urbanos e bairros de classe média e alta” (Brites e Picanço, 2014, p. 138). Assim, Mariana via nas suas possibilidades de consumo de perfumes, roupas e acessórios um importante índice da sua condição social – “eu poderia estar melhor, mas poderia estar pior” era dito com alguma descontração.

Em relação aos perfumes, Mariana detalhou uma situação interessante. Se, na maioria dos cosméticos, comprava coisas “de qualidade” porém nacionais – gostava tanto dos produtos da marca Dove, por exemplo, que seu endereço

de e-mail levava a palavra “dove” antes do símbolo de @<sup>15</sup> –, em relação aos perfumes fazia questão de comprar “os melhores”. Segundo Mariana, foi uma antiga patroa que lhe ensinou: “Perfume bom é estrangeiro”. Encantada com os aromas requintados e os vidros bem desenhados então apresentados pela patroa, Mariana tomou uma decisão: não usaria mais perfumes nacionais como sempre fizera, das marcas Natura e Avon em especial. Na época, ela era próxima daquela patroa, havendo certa cumplicidade entre elas. O tempo passou, ela não trabalhava mais para aquela mulher – que também lhe ensinara a ler literatura espírita, como Zibia Gasparetto, entre outras referências –, mas o costume ficou. Mariana confidenciou que gastava anualmente uma parte significativa do seu ordenado com perfumes importados, comprados parcelados nas lojas Renner, para ela e para o único filho, então com 18 anos.

Conforme a percepção de Mariana, se, por um lado, seu gosto por perfumes importados, assim como por determinadas maquiagens, roupas e acessórios, a tornavam uma mulher mais chique, por outro, algumas patroas estranhavam. Em relação ao uso dos perfumes, contou que, certa vez, uma patroa ficou constrangida ao ver que ambas usavam a mesma fragrância da marca Calvin Klein. Mariana, então, relata que se sentiu ótima: “Elas pensam o quê? Que só porque a gente é diarista não sabe o que é bom?”.

De modo similar, também para a diarista Ana questões relativas ao consumo se constituíam como um importante eixo de negociação de diferenças sociais, apesar das desigualdades cotidianamente enfrentadas. Em 2010, Ana trabalhava como empregada doméstica em dois apartamentos em um mesmo edifício na região nobre da zona sul de São Paulo. Então com 27 anos, autodeclarada negra, ela também morava na zona sul, mas na periferia da capital, em um bairro próximo à cidade de Diadema.

No caso de Ana, na relação com seus patrões, aproximações e afastamentos nas hierarquias do espaço social eram especialmente dimensionados por bens de consumo, os quais também lhe eram indicativos da alta posição de classe dos seus empregadores:

Pesquisadora: “Da outra vez você tinha me contado que seus empregadores te dão muita coisa, né?”.

Ana: “Ish, minha filha, quase tudo o que tem na minha casa a gente ganhou dos patrões. Essa televisão, esse rack, esse sofá. Aquele guarda-roupa do meu quarto, o guarda-roupa do quarto do meu filho...”.

<sup>15</sup> Sobre as estratégias de marketing da marca Dove em relação aos padrões de beleza e de gênero, conferir Betti (2011).

P: “Seus patrões trocam muito de guarda-roupa?”.

A: “Final de ano eles trocam. Eles trocam e dão, é celular... esse celular mesmo minha patroa me deu agora [um smartphone]. Eles vão sempre para os Estados Unidos, trazem muita coisa, é tênis, é roupa...”.

P: “Eles são bem ricos?”.

A: [Ela fala mais baixo] “Meu patrão é rico sim, ele é engenheiro. Acho que ele deve ganhar mais de 50 mil reais... Eles moram na cobertura!”.

Sendo o consumo um marcador privilegiado de posições sociais e gerador de distinções (Bourdieu, 2007), Ana via na profissão de engenheiro, no tipo de residência (cobertura) e nos bens consumidos (muitos deles comprados nos Estados Unidos) indícios das posições diferenciais de classe social ocupadas por ela e os patrões, portanto indicativa de uma enorme desigualdade social.

Contudo, além de reforçar as desigualdades, o consumo também se articulava como ação que a aproximava dos seus empregadores, nuançando tais diferenciações. Constantemente, ao se referir às possibilidades de consumo dos seus patrões, Ana também ressaltava as suas próprias, entre elas a recente aquisição de um carro zero (modelo Renault Sandero, de cor vermelha), o qual utilizava apenas nos fins de semana para ir ao salão de cabelereiro, ao supermercado e a festas. Também ressaltava que, embora morasse “na favela”, sua casa era muito bem equipada e bonita, com destaque para a pintura externa lilás. Tinha acesso regular à internet e, nos fins de semana, assistia a televisão à cabo, com preferência para seriados norte-americanos. De modo geral, o maior acesso a uma série de bens de consumo materiais e culturais matizava parte das desigualdades sociais, trazendo para Ana uma maior sensação de proximidade com os patrões, apesar das marcações diferenciais de classe, raça, profissão e origem: “Eu não tenho mais esse negócio de pobre ou rico não, para mim todo mundo é igual. Mas eu também não deixo ninguém me humilhar não, por mais que seja do alto ou do baixo. Todo mundo tem que se respeitar igual”.

Ainda assim, Ana tinha claro que não era apenas a posse do carro novo, entre outros bens adquiridos recentemente, que seria capaz de movimentá-la no espaço social. Então, em busca do sonho de trocar de profissão, Ana frequentava um curso técnico de enfermagem no período noturno, após o serviço (Macedo, 2015). Enquanto essa mudança profissional não ocorria, Ana também seguia apostando na construção do seu estilo pessoal, realizando um alongamento dos cabelos, procedimento considerado caro, mas que, segundo ela, teria valido a pena. De todo modo, Ana percebia algumas das contradições da “ascensão pelo consumo” experimentada por milhares de trabalhadores de baixa renda no

início dos anos 2010. As práticas de consumo de bens antes inacessíveis, por um lado, “confundem as fronteiras de classe, ou ao menos, fazem com que tenham que ser reinventadas muito rapidamente” (Pinheiro-Machado e Scalco, 2014, p. 6), mas por outro lado, desigualdades estruturais se mantêm perceptíveis em diversos outros planos. Nesse sentido, superar a profissão de empregada doméstica era para ela um passo fundamental ainda a ser conquistado.

### Ter para ser – tensionamentos e negociações de gênero e classe

Como vimos nas duas pesquisas analisadas, diferenciações econômicas e posições de gênero também informam práticas de consumo. Articulando marcadores de gênero e classe, os atos de consumo operaram simultaneamente como criadores de distinções e de negociações em relações sociais diversas.

Debruçando-nos sobre as observações de campo com as crianças, percebemos que o consumo de bens personalizados com personagens em circulação na mídia colocava em ação dois diferentes mecanismos de diferenciação: um de gênero e outro de classe. *Ben 10* era sistematicamente acionado pelos meninos para trazer o código de gênero à tona e demarcar a masculinidade daquele que o evocasse ou o portasse nos seus acessórios corporais. Uma mochila do *Ben 10*, por exemplo, não precisava ser a bolsa do Lucas para ser considerada uma bolsa de menino; ela era uma bolsa de menino pelo fato de nela conter o referencial daquilo que é atribuído como significante da masculinidade, o *Ben 10*, e, conseqüentemente, era usada por Lucas para evidenciar – ou performatizar (Butler, 2003) – sua masculinidade.

Desestabilizando noções comuns ao marketing que associam preferencialmente mulheres às práticas de consumo (Almeida, 2003), os usos dos objetos do *Ben 10* pelos meninos mostravam o quanto a produção de gênero operada pela circulação de mercadorias não estava restrita apenas aos referenciais de feminilidade. O poder dos objetos em produzir significados e posicionamentos em referência às diferenciações de gênero, tal como observado em outros contextos etnográficos (Gregori, 2010; França, 2010), parecia estar contido também entre as coisas que as crianças levavam junto ao corpo.

Dito de outro modo, parecia que os objetos eram inseridos no processo de significação ao próprio eu e, operados dentro do sistema referencial de gênero, se adicionavam na condição de extensões corporais ao conjunto de elementos considerados necessários para dar a esse eu um contorno de gênero. Uma

extensão do gênero dos objetos aos corpos que os manuseavam era formada e criava uma espécie de linha de continuidade de um posicionamento “feminino” ou “masculino” entre o objeto e a criança que dele fazia posse. Nesse sentido, ter um objeto verde e preto do *Ben 10*, masculino, fazia da própria pessoa dessa posse tão masculina quanto seu objeto. Fosse como próteses de expansão do próprio corpo ou como signos de comunicação da posição de gênero assumida pelas crianças, os objetos eram agenciados de modo a forjar uma imagem de si em relação e diferenciação aos outros.

Paralelamente ao processo de afirmação de um eu masculino em contraposição ao feminino, o personagem era acionado também para criar uma diferenciação de classe entre os meninos. A dinâmica de seleção dos *Ben 10* da EMEI em Marília correspondia a uma lógica diretamente informada pelo poder de consumo, cujo funcionamento excluía sempre os meninos que possuíam menos produtos das posições de poder nas brincadeiras. Todos queriam ser o *Ben 10*, mas só o era aquele que fosse possuidor de mais bens com o personagem estampado.

Desse modo, o que o campo com as crianças mostrava era que o consumo estava intimamente ligado não apenas a processos de constituição de diferenças, mas também de desigualdades. A articulação entre produtos e personagens de desenhos animados criava objetos generificados e com maior valor de mercado que, em circulação, tinham como efeito tanto a comunicação da posição de gênero daquele que o possuísse como disparava diferenciações entre as crianças dentro de uma hierarquia econômica. Nesses casos, consumir era, em última instância, se diferenciar – delas ou deles.

Já quando olhamos as dinâmicas entre empregadas domésticas e patroas, vemos que também nessa relação a lógica do “ter para ser” possui grande efeito social. Se, por um lado, alguns produtos são definidos como femininos e se constituem como definidores de feminilidade – o perfume, determinadas roupas ou acessórios –, por outro é como se a patroa, nessa lógica, devesse “ter mais” e a empregada “ter menos” ou mesmo não ter. Já do ponto de vista das empregadas domésticas, entretanto, elas próprias se sentiam desafiadoras ao possuir o que, pela sua profissão desvalorizada, não era para ter.

Conforme apontam Rosana Pinheiro-Machado e Lucia Scalco (2010, p. 325), ao enfatizar as dimensões simbólicas do consumo popular, este também “deve ser tratado como uma forma de agência, empoderamento e cidadania”. Nos casos analisados entre trabalhadoras domésticas, o maior acesso a uma série de bens de consumo, então propiciado por um contexto socioeconômico favorável em meados dos anos 2000 (Scalon e Salata, 2012), matizava parte das desigualdades sociais, trazendo uma maior sensação de proximidade com

as patroas, apesar das marcações diferenciais de classe, raça, profissão e origem. Nesse sentido, também no contexto etnográfico analisado, “possuir bens socialmente valorizados significava negociar a condição de classe” (Scalco e Pinheiro-Machado, 2010, p. 328).

Reconhecer isso, entretanto, não significa negligenciar como essas trabalhadoras seguiam desempenhando uma atividade marcada por altos índices de informalidade, baixos salários e cortes expressivos de gênero, classe e raça, se posicionando nos degraus mais baixos das hierarquias profissionais. Em paralelo, desigualdades sociais persistiam também no meio social em que essas trabalhadoras eram recrutadas, especialmente no que se refere ao acesso à educação, moradia, equipamentos culturais e sistema de saúde. No entanto, se é possível inferir que o emprego doméstico se constitui por meio de desigualdades articuladas (Lima e Rezende, 2004), isso não quer dizer que também não se constitua como lócus para negociações e resistências (Kofes, 2001).

Nesse sentido, o olhar sobre esses dois contextos etnográficos demonstra que atos de consumo tanto podem ser acionados de modo a evidenciar diferenciações como para tensionar desigualdades. Se de um lado as crianças utilizavam os produtos consumidos para demarcarem suas posições de gênero ou de classe, por outro lado empregadas domésticas, ao consumirem os mesmos bens que suas patroas, reduziam a sensação de distância econômica entre elas. Classe, nesse sentido, estava para além de uma relação entre ocupações de trabalho, renda ou posição na distribuição dos meios de produção; era também algo vivido, experimentado, reivindicado e negociado no cotidiano das relações: estava materializada em objetos consumíveis que ora podiam criar, ora dissolver percepções sobre hierarquias e desigualdades.

## Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Heloisa Buarque. 2003. *Telenovela, consumo e gênero: “muitas mais coisas”*. Bauru: Edusc.
- \_\_\_\_\_. 2007. “Consumidoras e heroínas: gênero na telenovela”. *Revista Estudos Feministas*, v. 15, pp. 177-192.
- ALMEIDA, Heloisa; MACEDO, Renata. 2015. Discursos sobre a novela classe média na mídia: classe, gênero e raça em intersecção. In: *39º Encontro Anual da Anpocs, Caxambu-MG*, out.
- APPADURAI, Arjun. 2008. *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Rio de Janeiro: EDUFF.
- BARROS, Carla. 2007. *Trocas, hierarquias e mediação: as dimensões culturais do consumo em um grupo de empregadas domésticas*. Tese de doutorado em Administração, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

- BETTI, Marcella Uceda. 2014. *Beleza sem medidas? Corpo, gênero e consumo no mercado de moda plus-size*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- \_\_\_\_\_. 2011. "A marca Dove e o corpo feminino". *Revista Primeiros Estudos*, n. 1, pp.105-133.
- COELHO, Maria Claudia. 2006. *O valor das intenções: dádiva, emoção e identidade*. Rio de Janeiro: Editora da FGV.
- BOURDIEU, Pierre. 2007. *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp.
- BRITES, Jurema; PICANÇO, Felícia. 2014. "O emprego doméstico no Brasil em números, tensões e contradições: alguns achados de pesquisas". *Revista Latino-Americana de Estudos do Trabalho*, ano 19, n. 31, pp. 131-158.
- BUTLER, Judith. 2003. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- DOUGLAS, Mary e ISHERWOOD, Baron. 2004. *O mundo dos bens: para uma antropologia do consumo*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- ESCOURA, Michele. 2012. *Girando entre princesas: performances e contornos de gênero em uma etnografia com crianças*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- FRANÇA, Isadora Lins. 2010. *Consumindo lugares, consumindo nos lugares: Homossexualidade, consumo e produção de subjetividades na cidade de São Paulo*. Tese de doutorado em Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, Campinas.
- \_\_\_\_\_. 2007. "Identidades coletivas, consumo e política: a aproximação entre mercado GLS e movimento GLBT em São Paulo". *Horizontes Antropológicos*, n. 28, pp. 289-311.
- GELL, Alfred. 1998. "The problem defined: the need for an Anthropology of Art". In: *Art and Agency*. Oxford: Oxford University Press.
- GREGORI, Maria Filomena. 2010. *Prazeres perigosos: erotismo, gênero e limites da sexualidade*. Tese de livre docência em Antropologia, Unicamp, Campinas .
- HIRATA, Helena. 2014. "Gênero, classe e raça: interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais". *Tempo Social*, jun., v. 26, n. 1, São Paulo, pp. 61-74.
- KOFES, Suely. 2001. *Mulher, mulheres: identidade, diferença e desigualdade na relação entre patroas e empregadas domésticas*. Campinas: Editora da Unicamp.
- LIMA, Marcia; REZENDE, Claudia. 2004. "Linking gender, class and race in Brazil". *Social Identities*, v. 10, n. 6, pp. 757-773.
- MACEDO, Renata Mourão. 2013. *Espelho mágico: empregadas domésticas, consumo e mídia*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- \_\_\_\_\_. 2015. "Trabalho doméstico, consumo e interseccionalidade: possibilidade de agência na trajetória de uma (ex) empregada doméstica". *Revista Mediações*, v. 20, n. 2, pp.184-207.
- MAUSS, Marcel. 2003. "Ensaio sobre a dádiva: forma e razão nas sociedades arcaicas". In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- MCCLINTOCK, Anne. 2010. *Couro Imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Campinas: Editora da Unicamp.
- MOUTINHO, Laura. 2014. "Diferenças e desigualdades negociadas: raça, sexualidade e gênero em produções acadêmicas recentes". *Cadernos Pagu*, n. 42, pp. 201-248.
- PISCITELLI, Adriana. 2008. "Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras". *Sociedade e Cultura*, v. 11, n. 2; pp. 263-274.

- SAHLINS, Marshall. 2004. "La pensée bourgeoise: a sociedade ocidental como cultura". In: *Cultura na Prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- SALATA, André. 2015. "Quem é classe média no Brasil? Um estudo sobre identidade de classe". *Dados – Revista de Ciências Sociais*, v. 58, n. 1, pp. 111-149.
- SALLUM, Brasílio. 2005. "Classes, cultura e ação coletiva". *Lua Nova*, v. 65, pp. 11-42.
- SCALCO, Lucia; PINHEIRO-MACHADO. 2010. "Os sentidos do real e do falso: o consumo popular em perspectiva etnográfica". *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 53, n. 1, pp. 321-359.
- \_\_\_\_\_. 2014. "Rolezinhos: marcas, consumo e segregação no Brasil". *Revista de Estudos Culturais*, n. 1, pp. 1-20.
- SCALON, Celi; SALATA, André. 2012. "Uma nova classe média no Brasil da última década? O debate a partir da perspectiva sociológica". *Revista Sociedade e Estado*, v. 27, n. 2, pp. 387-407.
- ZAMBONI, Marcio. 2014. *Herança, distinção e desejo: homossexualidades em camadas altas na cidade de São Paulo*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.



# Limites do gênero, fronteiras da sexualidade: heterossexualidade e cisgeneridade coreográfica na quadra junina de Belém

RAFAEL DA SILVA NOLETO

## São João em Belém: uma apresentação

Em Belém, há um consenso muito disseminado de que “São João é coisa de *viado*” ou, simplesmente, de que “não existe festa junina sem as gays”. Essas são frases que com muita frequência são proferidas por pessoas diretamente vinculadas ao universo profissional da cultura popular na cidade. Embora os folguedos<sup>1</sup> juninos sejam reconhecidamente voltados para todos e quaisquer sujeitos que deles queiram participar, há uma presença inegável de homens homossexuais, mulheres transexuais, travestis e pessoas transgênero nesse contexto festivo. Sob a lógica compartilhada nas “periferias” de Belém, de onde emerge a grande maioria dos grupos juninos, os termos “viado” e “gay” (este último sempre em concordância com artigos e preposições flexionadas no “feminino”) ganham tons e alcances polissêmicos, não estando restritos a uma referência exclusiva aos homens homossexuais, mas abrangendo toda uma pletora classificatória que escapa à heterossexualidade e à condição cisgênero<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Maria Laura Cavalcanti (2009, p. 93) nos diz que “no universo popular, os folguedos são comumente chamados de ‘brincadeira’, e ambos os termos assinalam, com propriedade, as dimensões lúdicas e festivas que caracterizam a variedade desses processos culturais”.

<sup>2</sup> Ressalto que utilizarei as palavras “feminino” e “masculino” (bem como seus correlatos) sempre entre aspas para enfatizar propositalmente que as concepções de gênero – portanto de “masculinidade” e “feminilidade” – são construções sociais que variam tanto cultural quanto historicamente.

Assim, os festejos juninos se configuram como importantes acontecimentos que atraem e inserem a participação desses sujeitos no campo da cultura popular de Belém. Não há aqui a intenção de negar que haja uma grande adesão de pessoas heterossexuais e cisgênero às festas juninas da cidade, mas, sim, o intuito de direcionar um olhar mais cuidadoso para os significados da atuação expressiva de gays e pessoas “trans” nesse âmbito<sup>3</sup>.

O período dessas festividades é popularmente chamado de quadra junina, e essa denominação faz referência às quatro semanas do mês de junho em que os folguedos ocorrem, aos quatro santos católicos festejados na época (Santo Antônio, São João, São Pedro e São Marçal)<sup>4</sup> e, de algum modo, aos espaços onde grupos juninos se apresentam ao seu público, em geral nas quadras, ginásios ou praças disponíveis em áreas de lazer da cidade. Atualmente, a quadra junina em Belém consiste na realização de dezenas de concursos festivos nos quais as quadrilhas, grupos coreográficos juninos, disputam títulos de reconhecimento relativos à qualidade das suas apresentações. Inseridos no âmbito dos concursos de quadrilha de modo paralelo e concomitante, há os concursos juninos de miss, nos quais algumas brincantes<sup>5</sup> de destaque disputam os títulos de Miss Caipira, Miss Mulata (ou Morena Cheirosa), Miss Simpatia e Miss Gay (ou Mix)<sup>6</sup>. Na linguagem corrente, os quadrilheiros operam com um grande divisor generificado para designar esses certames de modo mais amplo, como concursos de miss mulher (referindo-se às categorias de disputa para mulheres cisgênero) e concursos de miss gay/mix (aludindo à categoria única de disputa destinada aos homossexuais e pessoas “trans”).

Os concursos de quadrilha se caracterizam pela disputa entre grupos (compostos de 22 a 24 pares de dançarinos) que dançam coreografias representativas

<sup>3</sup> O prefixo “trans”, entre aspas, é aqui utilizado de maneira polissêmica para fazer referência às travestis, pessoas transexuais (homens ou mulheres) e aos indivíduos que performam identidades transgênero (*crossdresser*, *genderfluid*, não binário, *queer*).

<sup>4</sup> A devoção a São Marçal não é encontrada em Belém, mas em São Luís (MA). De todo modo, creio ser importante frisar a existência de quatro santos juninos que conformam um ciclo de festividades religiosas.

<sup>5</sup> No contexto junino, o termo “brincante” é utilizado para se referir a toda e qualquer pessoa que compõe, na condição de dançarino/a, uma quadrilha. Por sua vez, o termo “quadrilheiro” é usado para designar os sujeitos envolvidos com o movimento junino de modo mais amplo, podendo ser brincante de um grupo ou não. Assim, reconhece-se como quadrilheiro/a pessoas que desempenham funções tais como diretores/as de quadrilhas, estilistas juninos, coreógrafos, misses, brincantes, membros da equipe de produção, costureiras/os etc.

<sup>6</sup> Embora minha pesquisa abranja os concursos juninos de miss, não os abordarei neste artigo por compreender que esses certames merecem um texto exclusivo devido às suas especificidades. A menção superficial a esses certames é proposital apenas para situar o/a leitor/a no contexto mais amplo do meu campo. Sobre concursos juninos de Miss Gay em Belém, ler Noleto (2014b).

de certos ideais de ruralidade e de heterossexualidade. Cada quadrilha deve apresentar uma coreografia com cerca de 20 minutos de duração, um limite de tempo que varia de acordo com os diferentes regulamentos que orientam os concursos. O certame consiste, portanto, em escolher qual é a melhor quadrilha que se apresentou para o público presente e para um corpo de jurados especializado. Apesar de ter uma intensa participação homossexual, travesti, transexual e transgênero (sujeitos que podem ser integrados às quadrilhas ocupando as funções “femininas” na coreografia), os concursos de quadrilha não são voltados especificamente para esse público, admitindo, portanto, homens e mulheres heterossexuais e cisgênero como dançarinos.

Com relação às misses, como são popularmente conhecidas, pode-se afirmar que são dançarinas que possuem status diferenciado dentro de uma quadrilha junina, pois são as principais representantes desses grupos coreográficos e, por esse motivo, disputam títulos de reconhecimento que estão diretamente relacionados à avaliação da sua beleza, seu traje e suas habilidades em dança. Antes de cada quadrilha se apresentar para um júri especializado, as “misses” que a representam dançam e investem na conquista de um título correspondente à sua categoria. Entretanto a Miss Gay (ou Mix) é a única que não dança caracterizada como tal junto da sua respectiva quadrilha, mas possui um concurso específico para sua categoria realizado em uma data diferente. Ao contrário dos concursos de quadrilha, que julgam uma competência coreográfica coletiva, a ênfase dos concursos de miss recai sobre a individualidade das candidatas, cabendo a análise de seus atributos performáticos individuais.

Para pesquisadores cuja sensibilidade está voltada para as discussões acerca de gênero e sexualidade, não há como olhar para um concurso de quadrilhas sem pensar nas dinâmicas de produção das identidades sexuais e de gênero. As quadrilhas, com seus pares divididos entre damas e cavalheiros, encenando cortejos heterossexuais com vistas a um “namoro” coreografado, evidenciam de maneira lúdica os ideais de um modelo de casamento monogâmico, heterossexual e vinculado a uma religiosidade católica (Noletto, 2014a). Entretanto a presença de homossexuais e pessoas “trans” no contexto junino consiste em um fator que constrange a pressuposição absoluta de heterossexualidade nos enredos coreográficos.

Os concursos de quadrilhas se dividem entre aqueles realizados nas “periferias” da cidade (organizados por produtores culturais e líderes comunitários) e os certames promovidos pelas fundações culturais da Prefeitura Municipal de Belém e do Governo do Estado do Pará. Há uma grande dificuldade em mapear registros históricos cujos dados pudessem fornecer informações mais precisas sobre os processos de formulação desses certames (especialmente

aqueles concursos situados nos bairros “periféricos” da cidade) e das vozes dos sujeitos que atuam diretamente nas frentes de produção desses eventos. Porém pesquisas de caráter mais histórico, voltadas para os discursos midiáticos construídos acerca dos festejos juninos, revelam que a quadra junina de Belém possui uma longa tradição, oficialmente registrada na imprensa paraense, pelo menos desde os anos 1950 (Costa e Gomes, 2011), embora seja sabido que os folguedos juninos de Belém surgiram na segunda metade do século XIX, devido ao grande fluxo migratório de populações nordestinas para a Amazônia (Santos, 1980; Salles, 1985; Gomes, 2011)<sup>7</sup>.

De lá para cá, os festejos juninos foram sendo modificados, ganhando um controverso protagonismo nas discussões sobre a ocupação do espaço urbano de Belém (Gomes, 2011) e desencadeando embates com o poder disciplinar do Estado nas suas tentativas de controle e higienização do espaço público. Pode-se inferir que, para além da busca pelo direito à cidade, as disputas pelo espaço público para a realização dos folguedos juninos são também reivindicações de agentes sociais que pretendem assumir um protagonismo na reconfiguração dos sentidos que definem a cultura popular produzida no contexto urbano. Nesse rol de sujeitos, os quadrilheiros, são incluídos atualmente os homossexuais e pessoas “trans”. Porém a questão da diversidade sexual presente nesse âmbito parece surgir em Belém, explicitamente, na década de 1970. De acordo com Tetê Oliveira, fundadora da Associação de Quadrilhas Juninas e Núcleo de Toadas do Estado do Pará (Aquanto): “Na década de [19]70, muitos homens homossexuais se vestiam como mulher na época da quadra junina. Não tinha uma programação específica para eles. E foi aí que o Paulete, dono de um boi-bumbá na [rua] Caraparú, no bairro do Guamá, resolveu criar um concurso de miss gay para ser o momento específico dos homossexuais nos concursos juninos”. Embora a produtora cultural faça referência a um período histórico e a um personagem específico (Paulete), produzindo um mito de criação desses certames em Belém, ela também reconhece que “sempre existiram homossexuais na quadra junina, em todas as manifestações da cultura popular”, reforçando que há uma quase impossibilidade de identificar as “origens” da participação desses sujeitos nos festejos.

Ao dialogar com Raíssa Gorbachof<sup>8</sup>, moradora do bairro de Fátima (Matinha) e conhecida travesti militante de Belém, obtive a informação de que o São

<sup>7</sup> Nesse caso, a expressão “folguedos juninos” possui um sentido mais amplo, não se restringe aos concursos de quadrilhas (que à época nem possuíam o formato atual), mas se refere às danças de bois-bumbás, cordões de pássaros e de bichos e, obviamente, quadrilhas juninas.

<sup>8</sup> *In memoriam*. A entrevista com Raíssa Gorbachof foi realizada em julho de 2012, seu falecimento ocorreu em 2013.

João desempenha um importante papel na produção de visibilidade para gays e pessoas “trans”, projetando imagens positivas desses sujeitos a partir de concursos juninos organizados pelo estado (Noletto, 2014b). Na sua opinião, Raíssa sustentou que são os gays e as travestis que fazem a quadra junina acontecer, contribuindo, especialmente, nas tarefas artísticas relacionadas à confecção de trajes juninos e na elaboração de coreografias para quadrilhas e misses.

Acompanhar os ensaios das quadrilhas de Belém significa entrar em contato direto com a diversidade sexual e de gênero que as cercam. Certa vez, ao assistir a um ensaio da quadrilha Fuzuê Junino (bairro da Pedreira), perguntei a um coreógrafo presente no local sobre quem seria gay naquela quadrilha. Ao ouvir minha indagação, respondeu-me com um conselho: “Talvez seja mais fácil perguntar quem não é gay aqui!”, enfatizando que, no contexto junino, ser heterossexual se configura como uma exceção. O fato é que esses concursos representam, no contexto de um tempo-espço festivo, um âmbito social no qual a homossexualidade “masculina”, a travestilidade, a transexualidade e a transgeneridade não encontram barreiras fortemente impeditivas quanto à participação desses agentes sociais na produção de uma festa popular. Geralmente, no contexto das quadrilhas juninas, esses sujeitos estão inseridos nas coreografias como brincantes, que desempenham o papel das damas e, assim, reconfiguram simbolicamente a constituição heterossexual pretendida nos enredos coreográficos. Entretanto, como demonstrarei mais adiante, há também pessoas “trans” que desempenham o papel de cavalheiros, desestabilizando certos ideais de “masculinidade” hegemônica pretendidos para esse cargo coreográfico. Porém a grande maioria de sujeitos homossexuais e “trans” presentes na quadra junina se destaca nas posições coreográficas relativas à “feminilidade”, isto é, no cargo de damas ou nos concursos juninos de Miss Gay.

Tal protagonismo gay e “trans” se justifica, para muitos quadrilheiros, devido a uma suposta relação entre essas identidades sexuais e de gênero com aquilo que é socialmente classificado como “feminino”, sendo a sensibilidade para a arte da dança um atributo que, na lógica quadrilheira, estaria vinculado à ideia de “feminilidade”. Ocir Oliveira, estilista, coreógrafo e proprietário do Atelier Cabocla, considera que “não tem jeito: as *bichas* são sempre mais ligadas à arte. Elas sabem coreografar, elas sabem costurar, elas são criativas e elas ainda dançam melhor que as mulheres!”. Nesses termos, os discursos que são produzidos e veiculados pelos sujeitos acerca das possíveis relações entre diversidade sexual e festas juninas em Belém caminham na direção de naturalizar, de maneira essencialista, um vínculo entre sensibilidade artística e homossexualidade, compreendendo-se sob essa denominação as identidades “trans”. Embora a arte seja percebida pelos quadrilheiros como ligada ao

“feminino”, o campo das festas juninas conta com poucas mulheres que se destacam como estilistas, coreógrafas ou mesmo presidentes de quadrilhas. A atuação “feminina” mais expressiva se situa na condição de brincantes de quadrilha, sendo a maioria desses cargos importantes ocupada por homens (heterossexuais ou homossexuais) e, em alguns casos, pessoas “trans”.

Vale destacar que, no vocabulário quadrilheiro, há uma clara definição dos sujeitos que podem ser considerados como mulheres. Essa distinção é fixada pela própria nomenclatura dos concursos juninos de miss, que, na classificaçãoêmica, se dividem entre concursos de miss mulher (voltados para pessoas cisgênero) e miss gay/mix (destinados aos homossexuais e pessoas “trans”). Nesse caso, a categoria “gay/mix” é reservada a todo e qualquer sujeito que expresse certa “feminilidade”, mas ao qual é negado, pelos próprios quadrilheiros, o acesso pleno à categoria mulher. De fato, no caso dos homens homossexuais, seus interesses não consistem em assumir uma identidade plenamente “feminina”, mas, no contexto ritual do São João, optam por realizar um trânsito pelo universo da “feminilidade”. Porém, no caso específico das mulheres transexuais e das travestis, a identidade “feminina” é reivindicada, embora as travestis sejam mais enfáticas quanto ao fato de constituírem uma alteridade “feminina” vinculada a certos elementos de “masculinidade” que habitam seus corpos e se fazem presentes nos seus processos de subjetivação.

É importante reter que, sob essa lógica quadrilheira, todos aqueles sujeitos e corpos que não se enquadram na categoria de mulher cisgênero nem na condição de homem heterossexual serão alocados na categoria abrangente “gay/mix”. Por um lado, isso significa dizer que o contexto junino de Belém expressa, em termos simbólicos e coreográficos, uma ideia circulante de que a categoria “mulher” está intrinsecamente ligada à condição de cisgeneridade articulada a certas pressuposições implícitas de heterossexualidade. Por outro lado, quando as quadrilhas permitem que homens gays e pessoas “trans” ocupem o cargo de damas, acabam por reconhecer (também de modo simbólico) que o “feminino” habita em outros corpos e, inclusive por habitá-los, é constantemente reinventado, ampliando o entendimento social e cultural da categoria mulher e dos significados do conceito de “feminilidade”. Assim, é possível inferir que, apesar de os quadrilheiros operarem com noções essencializadas de gênero, há espaço no universo junino para que tais concepções de gênero sejam alargadas, compreendidas sob lógicas que desafiam a suposta supremacia das oposições binárias baseadas no dimorfismo sexual, na heterossexualidade e na cisgeneridade.

Contudo um paradoxo permanece: se os quadrilheiros produzem de modo essencializador um indubitável grande divisor entre mulheres e “gays/trans”, como

pensar que esses sujeitos “gays/trans” são ligados ao contexto junino por conta das suas “feminilidades”? Nessa concepção essencializadora, os “gays/trans” são afastados da categoria “mulher” e, por isso, distanciados da ideia de “feminilidade”. São esses sujeitos “gays/trans” que ocupam muitos dos cargos de comando na produção dos certames e das performances juninas. Isto é, seguindo a lógica quadrilheira, são homens ou, pelo menos, não mulheres que desempenham, na grande maioria dos casos, as funções de coreógrafos, estilistas, produtores, marcadores e diretores de quadrilha. Diante disso, pergunto: se os quadrilheiros operam, situacionalmente, com concepções essencialistas de gênero e negam a categoria mulher às pessoas “trans”, por que afirmam, paradoxalmente, que há uma relação compulsória entre “feminilidade” e sensibilidade artística que justifica a intensa presença de pessoas “gays/trans” no universo junino? Tendo em vista que, em muitas situações, os quadrilheiros usam concepções estanques de gênero, muito pautadas na biologia dos corpos, a relação compulsória entre “feminilidade” e sensibilidade artística deveria acompanhar esse raciocínio, sendo expressa através de um maior número de mulheres cisgênero assumindo posições de destaque no campo da criação artística nesse âmbito da cultura popular. Contudo meu argumento é o de que os próprios quadrilheiros operam com concepções êmicas de que a “feminilidade” não é um elemento constitutivo apenas da subjetividade das mulheres cisgênero. O próprio contexto etnográfico demonstra que essas concepções de gênero estão em disputa, pois o universo junino evidencia que a “feminilidade”, entendida aqui como um conceito culturalmente produzido e percebido, é um atributo social e corporal que habita diferentes sujeitos, sejam eles cisgêneros ou transgêneros. Assim, ao vincularem a ideia de “feminilidade” à sensibilidade artística para justificar o protagonismo de gays e pessoas “trans” no âmbito junino, os quadrilheiros de Belém demonstram reconhecimento de que os conceitos de “masculino” e “feminino” estão em constante transformação e que não correspondem a uma “essência” universal pautada na ideia de cisgeneridade.

## Damas e cavalheiros

As quadrilhas possuem dois cargos coreográficos muito importantes no que diz respeito à dimensão generificada da dança. São eles as damas e os cavalheiros. Basicamente, as damas são o conjunto de brincantes “femininas” que compõem uma quadrilha, trazendo nas suas performances todos os elementos de “feminilidade” convencionados pela lógica quadrilheira. Por sua vez, os cavalheiros são o conjunto de integrantes “masculinos” de uma quadrilha, representando todos os atributos de “masculinidade” que são encenados coreograficamente.

As damas são, na sua grande maioria, mulheres cisgênero jovens, geralmente heterossexuais. São quase sempre meninas adolescentes que não podem mais dançar nas quadrilhas da categoria mirim, cuja faixa etária dos brincantes vai de 7 a 14 anos. Para dançar em uma quadrilha adulta, é necessário ter a partir de 13 anos e possuir autorização dos responsáveis legais em caso de a brincante estar em condição de menoridade<sup>9</sup>. Contudo o que se vê é um conjunto maior de mulheres adultas, certamente na faixa etária da primeira metade dos 20 anos, dançando no São João de Belém. São mulheres aparentemente em pleno exercício da sua vida sexual, porém solteiras ou que namoram alguém que “entende” sua trajetória de vida ligada aos festejos juninos. Esse possível namorado pode ser também um cavalheiro da sua mesma quadrilha.

Nesse caso, os cavalheiros são, com frequência, os brincantes homens cisgênero de uma quadrilha. Em geral, são adolescentes ou jovens adultos que possuem entre 13 e 30 anos, que ingressam nas quadrilhas por questões de afinidade com seus dirigentes, por laços de amizade com outros brincantes, por vínculos de parentesco com algum membro do grupo ou mesmo por um sentimento de pertencimento com relação a uma determinada quadrilha e seu bairro de origem. No contexto das “periferias” de Belém, ser cavalheiro é também uma maneira de se vincular às atividades culturais desenvolvidas nesses bairros “periféricos”, produzindo um distanciamento da figura negativa e emblemática do “bandido”, um tipo de sujeito associado às “periferias” das grandes cidades, que espalha medo e violência no contexto urbano. Ao frequentar uma rotina intensa de ensaios e, posteriormente, ao cumprir com uma agenda repleta de apresentações na capital e no interior, um cavalheiro, caso fosse também um “bandido”, dificilmente conseguiria conciliar suas atividades no crime e nos concursos juninos. Por outro lado, ser brincante em uma quadrilha é um fator que levanta suspeitas quanto à heterossexualidade de um cavalheiro, o que também dificultaria sua aceitação no universo “masculino” do crime.

Tais personagens juninos, as damas e os cavalheiros, se configuram como a díade estrutural que orienta as concepções das coreografias generificadas em polos correspondentes a noções idealizadas de “feminino” e “masculino”. Essa idealização pressupõe a heterossexualidade e a cisgeneridade como elementos constitutivos dos sujeitos que compõem os grupos juninos. Contudo, se há elementos estruturais, há também elementos estruturalmente arredios nos termos em que Turner (1987) os concebe. No caso das quadrilhas, sugiro que esses elementos estruturalmente arredios sejam exatamente aqueles sujeitos

<sup>9</sup> Informação extraída do regulamento dos concursos juninos elaborado pela Fundação Cultural do Município de Belém (Fumbel) em 2014.

que fogem às classificações binárias pautadas na separação estanque entre os gêneros “masculino” e “feminino” e na heterossexualidade compulsória insinuada pelas narrativas juninas. Alocados nesse rol de elementos estruturalmente arredios estão os sujeitos homossexuais, travestis, transexuais e transgênero que complexificam a interpretação acerca dos lugares coreográficos generificados apresentados pelas narrativas juninas.

Sobre experiências “trans” no grupo de damas, gostaria de apresentar um pouco da história de Evelyn Lobo, mulher transexual. Eu a conheci nos concursos juninos, dançando pela Renovação de São João, grupo da Condor, bairro “periférico” vizinho ao Jurunas. Por conta dos nossos encontros em diversas ocasiões ligadas aos certames juninos, Evelyn já tinha conhecimento da pesquisa que eu realizava e, por esse motivo, queria colaborar com o trabalho. Tínhamos amigos em comum e isso facilitou nossa aproximação. Mesmo que seja uma dama em um grupo junino, tendo que demonstrar muita desenvoltura para se apresentar em público, Evelyn possui uma timidez desconcertante. Seu olhar é desconfiado, seu sorriso é comedido, sua maneira de falar é delicada. Começou a dançar há cinco anos na Sedução Ranchista, a mais representativa quadrilha do Jurunas<sup>10</sup>. Nessa quadrilha, não obstante ser amplamente reconhecida por uma identidade de gênero “feminina”, Evelyn era obrigada a dançar como cavalheiro, visto que a Sedução Ranchista sempre foi muito severa quanto a esse aspecto, restringindo a divisão coreográfica entre damas e cavalheiros a uma compreensão biológica dos corpos.

Devido a essa restrição, sua passagem pela Sedução Ranchista durou apenas um ano, o tempo necessário para decidir iniciar uma transformação definitiva no seu corpo, a fim de adequá-lo à sua identidade de gênero. Após completar 18 anos de idade, Evelyn deu início a um processo de hormonização do corpo. Seu objetivo era apagar os traços “masculinos” ainda visíveis na sua constituição física e, ao mesmo tempo, fazer emergir aspectos corporais “femininos” que melhor representassem sua identidade de gênero. Diante da transformação constante do seu corpo através da ingestão de hormônios, Evelyn afirmava cada vez mais a sua identidade “feminina”, sentindo-se incompatível com quaisquer atividades que pudessem aproximá-la de atributos “masculinos”. Sendo assim, sentia-se impelida a abandonar sua antiga quadrilha e ingressar em outro grupo que a aceitasse como dama, não lhe causando constrangimentos quanto à sua nova condição social pautada na identidade de gênero “feminina”. Tomou uma decisão importante: desvinculou-se da Sedução Ranchista para se tornar dama na quadrilha Renovação de São João. Ainda que tenha deixado para

<sup>10</sup> O contato que tive com Evelyn foi durante todo o ano de 2014.

trás uma trajetória como brincante em uma quadrilha de muito renome em Belém, Evelyn optou por estar inserida em um grupo no qual sua humanidade, subjetividade e identidade como sujeito político fossem reconhecidas. Evelyn concluiu o ensino médio, trabalha como cabeleireira no Jurunas e almeja ingressar no ensino superior, em um curso que ainda não está definido nos seus planos. Sua família a aceita na sua condição de mulher transexual, mas realiza cobranças quanto ao seu progresso nos estudos.

Pretendo falar agora dos cavalheiros em termos daquilo que entendo como elementos que fogem à gramática de gênero instituída no contexto junino. Um caso notório ocorre com Fantiny Dourado. Fantiny é um sujeito transgênero que dança como cavalheiro na Tradição Junina do Benguí (ou simplesmente Tradição, como denominam os seus brincantes). Embora haja uma diversidade sexual e de gênero no seu conjunto de brincantes, essa quadrilha não permite que tais pessoas ocupem posições coreográficas não condizentes com a sua designação sexual biológica. Ou seja, a Tradição Junina do Benguí não autoriza que homens gays, mulheres transexuais, travestis e sujeitos transgêneros dançam como damas. Fantiny, nesse caso, é obrigada a dançar como cavalheiro caso queira permanecer como brincante da Tradição. No seu cotidiano, Fantiny é classificada como “uma gay feminina” muito conhecida no bairro do Benguí por sua homossexualidade e pelas interações afetivas e sexuais que possui com os homens do bairro. Além da sua atuação como cavalheiro na Tradição, Fantiny é também conhecida por disputar os concursos de Miss Gay, especialmente o denominado “A melhor do bairro”, certame famoso realizado no Benguí logo após o encerramento oficial do período junino em Belém. Entretanto, apesar de ter experiência performática no contexto quadrilheiro, tanto como cavalheiro quanto como Miss Gay, Fantiny ainda não possui uma projeção expressiva entre as misses renomadas e ainda não ganhou nenhum grande título de reconhecimento por seu trabalho como dançarina, sendo, por isso, considerada como uma miss iniciante. Fantiny é também funcionária do Ateliê Cabocla, considerado um dos centros de produção de trajes juninos e montagens de misses situado no bairro do Benguí<sup>11</sup>.

Embora seja tratada sempre no “feminino” e reconhecida no seu bairro como uma Miss Gay iniciante, Fantiny não se apresenta socialmente como travesti ou transexual e não fez nem demonstra interesse em fazer quaisquer transfor-

<sup>11</sup> Fantiny permaneceu vinculada ao Ateliê Cabocla, na condição de funcionária, até 2015. Em 2016, quando retornei a Belém para acompanhar a quadra junina, notei a ausência de Fantiny nos certames e obtive a informação de que ela havia ingressado em um trabalho formal, desempenhando funções como vendedora em uma loja no centro comercial.

mações corporais que lhes confira uma identidade corporal “feminina”. Sua plenitude como sujeito político consiste em estar assentada em uma identidade transitória: é homem e mulher simultaneamente, sem que essas categorias de gênero sejam plenamente ressaltadas nem atenuadas na sua aparência física de modo definitivo. Sugiro que seja justamente essa apresentação de si que possibilita um trânsito relativamente confortável entre a identidade “masculina” de cavalheiro e a identidade “feminina” de miss.

Sabe-se que entre os cavalheiros de uma quadrilha é pública e notória a presença de homens cisgênero que se identificam como homossexuais. Há um espaço para a homossexualidade no interior dessa ala “masculina” da quadrilha, chegando a ser um consenso disseminado o fato de que a maioria dos cavalheiros é composta por homens gays. No entanto, meu ponto de discussão aqui mobilizado em relação à presença de Fantiny entre os cavalheiros não se refere à sexualidade – pretendo falar em termos de gênero. Do ponto de vista da sexualidade, Fantiny está em uma posição adequada em relação aos seus colegas que também são cavalheiros. Porém, do ponto de vista do gênero, Fantiny escapa à condição cisgênero na sua vida cotidiana, superpondo identidades “masculinas” e “femininas” na sua apresentação de si, sem inscrever plenamente no seu corpo as marcas identitárias de um gênero predominantemente “feminino” ou “masculino”. Se, como já dito, os cavalheiros representam o polo “masculino” da estrutura narrativa junina, a presença de Fantiny surge como um elemento perturbador dessa “masculinidade” cisgênero hegemônica.

### Festa, ritual, gênero e sexualidade

O que essas experiências “trans” significam? Qual a contribuição analítica que esses sujeitos, entendidos aqui como elementos estruturalmente arredios, legam à compreensão dos concursos juninos de Belém? Na esteira dessa reflexão, sugiro que os certames juninos sustentam uma concepção normativa baseada na pressuposição da heterossexualidade e de um ideal de cisgeneridade dos sujeitos. Chamo esse processo de heterossexualidade e cisgeneridade coreográfica para designar uma narrativa dançada, nem sempre interpretada por sujeitos heterossexuais e cisgêneros, que é elaborada para criar efeitos performativos de heterossexualidade e cisgeneridade. Assim, as coreografias juninas e a própria composição dos grupos coreográficos produzem um efeito performático de heterossexualidade e cisgeneridade que não é necessariamente representativo das verdadeiras identidades sexuais e de gênero dos brincantes nas suas respectivas quadrilhas.

Embora a heterossexualidade e a cisgeneridade estejam presentes como pressuposto estruturante que compõe a superfície das coreografias juninas, nos seus substratos mais profundos as quadrilhas apresentam grande riqueza de expressões identitárias do ponto de vista do gênero e da sexualidade. Muitos sujeitos que integram o universo quadrilheiro estão situados em lugares sociais fronteiriços e reivindicam para si uma condição permanente ou transitória de liminaridade relacionada às suas identidades sexuais e de gênero. Em outras palavras, são sujeitos políticos que vivem experiências sociais nos limites do gênero e nas fronteiras da sexualidade, transitando de modo constante entre experiências diversas com a sexualidade e entre diferentes gradações do “feminino” e do “masculino”.

A principal hipótese com que venho trabalhando é a de que os concursos de quadrilha, especialmente através da inserção de sujeitos transexuais, travestis e transgêneros, são rituais de reconhecimento público das identidades sexuais e de gênero assumidas por esses sujeitos. Por sua vez, os concursos de miss (nas suas modalidades “feminina” e “gay/mix”) são rituais públicos que legitimam um status individualizante e hierarquicamente superior para determinados sujeitos no contexto da “periferia”. No caso das mulheres cisgênero, esses concursos possibilitam o acesso ao universo adulto da “periferia”, salientando, além dos seus talentos artísticos, a sua disponibilidade no mercado dos afetos e das trocas eróticas. No caso dos homossexuais, travestis, transexuais e transgêneros, os concursos de miss também se configuram como uma maneira ritual de assumir publicamente suas identidades de gênero e suas orientações sexuais. Ganhar um concurso de miss gay/mix é abrir as portas para um mercado informal de trabalho com atividades coreográficas, confecção de figurinos e, em alguns casos, prostituição eventual.

Vale retornar ao fato de que há um notável protagonismo homossexual e “trans” nas relações de trabalho que geram a cadeia de produção dos concursos juninos desenvolvidos em Belém. Tendo em conta que esses sujeitos, em geral, são marginalizados socialmente tanto por sua orientação sexual e identidade de gênero quanto pelas condições sociais sob as quais vivem<sup>12</sup>, pode-se inferir que, do ponto de vista das relações de trabalho vivenciadas na produção desses concursos juninos, a maior inversão hierárquica ocorre sob o ponto de vista da vivência da sexualidade e não das relações de gênero. Isto é, há um protagonismo nãoheterossexual nas esferas de trabalho, mas, ainda sim, predominantemente

<sup>12</sup> A maioria dos homossexuais e travestis que são dançarinos, organizadores e candidatos aos concursos de beleza mora nas “periferias” de Belém – ou no interior do Pará – e pertence a camadas sociais baixas.

visto como “masculino”, considerando que, no senso comum junino, há um entendimento de que “*bicha* entende mais de festa junina do que mulher” – conforme me relatou o estilista Junior Manzinny. Assim como em outras esferas de trabalho e poder, as festas juninas também evidenciam um protagonismo visivelmente “masculino”, embora a homossexualidade seja predominante e, em menor grau, a travestilidade e a transexualidade apareçam como elementos que introduzem certa “feminilidade” à produção desses concursos. De todo modo, são sujeitos homossexuais e, em alguns casos, “trans” que dominam as atividades centrais de produção e atuação artística nessas festas, relativizando, muitas vezes, as fronteiras convencionais entre “masculinidades” e “feminilidades”, inclusive no campo das relações de trabalho.

Assim, minha perspectiva de trabalho se insere no campo dos estudos interseccionais, discutindo, a partir de uma reflexão pautada nos marcadores sociais da diferença (Brah, 2006), as formas pelas quais esses sujeitos se apropriam de espaços centrais da vida social em Belém, saindo das suas respectivas “periferias” e contribuindo significativamente para fazer acontecer uma importante festa do calendário cultural do estado. Ressalto que pretendo ampliar o alcance semântico do conceito de “periferia” para estabelecer uma relação mais direta entre os lugares sociais ocupados por meus/minhas interlocutores/as na geografia da cidade e suas respectivas experiências de sexualidade, gênero e raça. Compreendo que, para além de habitarem periferias urbanas, esses sujeitos também habitam periferias raciais, sexuais e de gênero (Noletto, 2014b, p.104).

O arcabouço teórico da antropologia dos rituais e das festas favorece a percepção dos elementos produtivos dos rituais e disruptivos das festas. Quero com isso dizer que a festa, ao criar uma virtualidade própria mediada por um alto grau de ritualização dos concursos juninos, propicia a visibilidade e a emergência de identidades sexuais, raciais e de gênero que complexificam o entendimento do contexto de produção de cultura popular em Belém. Seja no carnaval ou na quadra junina, a cultura popular em Belém é marcada pelo protagonismo de sujeitos políticos que desafiam os pressupostos normativos de inteligibilidade do gênero e da sexualidade<sup>13</sup>.

Se aceitamos a ideia de que a festa cria um ambiente favorável a uma experimentação humana no campo do possível (Perez, 2012, pp. 33-34), entendemos que a festa é produtora, e não reprodutora, da vida social, inventando outras re-

<sup>13</sup> Para o conceito de inteligibilidade dos gêneros, ver Butler (2010a; 2010b). A autora afirma: “O ‘sexo’ é, pois, não simplesmente aquilo que alguém tem ou uma descrição estática daquilo que alguém é: ele é uma das normas pelas quais o “alguém” simplesmente se torna viável, é aquilo que qualifica um corpo para a vida no interior do domínio da inteligibilidade cultural” (2010a, pp. 154-155).

lações dos sujeitos com o mundo e “oferecendo-nos a possibilidade de pensar a vida coletiva para além da duração e dos determinismos” (Perez, 2012, p. 40)<sup>14</sup>. Ultrapassando o fato de ser uma disputa de títulos correspondentes às melhores quadrilhas ou misses, a quadra junina de Belém coloca em jogo uma disputa política revestida de ludicidade: a demarcação de um espaço de agência e visibilidade para homossexuais, travestis, transexuais e transgêneros nas “periferias” de Belém a partir das suas atuações no contexto da cultura popular.

Embora tenha dialogado com a bibliografia antropológica preocupada com a compreensão de contextos festivos, ressalto que estabeleci uma relação mais próxima com o arcabouço teórico acerca dos rituais<sup>15</sup>. Isso se justifica pelo fato de que o São João em Belém enfatiza os concursos juninos, estejam eles localizados nos bairros “periféricos” da cidade ou sejam eles certames oficiais, promovidos pelos poderes públicos. Assim, meu interesse etnográfico se voltou para os concursos juninos nas suas qualidades intrínsecas como rituais. A partir dos pontos mencionados até agora, devo reiterar que, pensando à luz de Tambiah (1985), creio que os concursos juninos possuem uma natureza comunicativa (dizem algo a alguém), uma estrutura formal que os organiza, pertencem ao domínio dos acontecimentos extraordinários no calendário cultural do Estado do Pará e, mais do que isso, se configuram como rituais que evidenciam algumas convenções de gênero, raça e de sexualidade vigentes no contexto pesquisado.

Contudo há uma tensão teórica na minha pesquisa: o encontro entre certas teorias de festa e algumas teorias de ritual. Como já dito, meu contexto etnográfico são os concursos festivos, portanto, estou no domínio das “festas”. É sabido que o contexto das atividades de lazer pode oferecer importantes perspectivas de compreensão da visão de mundo de determinados grupos sociais (Magnani, 2003 [1998]). Entretanto uma corrente teórica contemporânea no Brasil tem criticado os estudos que buscam certo caráter teleológico nas festas (Perez, 2012), propondo uma passagem teórica da “festa-fato” (sempre interpretada como referente a um todo social mais amplo que a engloba) para a “festa-questão” (que vê nela um potencial para fornecer perspectivas teóricas que apreendam seu universo próprio, compreendendo a realidade social específica produzida nesses contextos). Assim, “o ponto não é identificar a que

<sup>14</sup> Vale ressaltar que essa concepção de festa, encontrada no trabalho de Léa Perez (2012), é baseada nos postulados teóricos de Jean Duvignoud (1983).

<sup>15</sup> Destaco alguns autores fundamentais para que eu elaborasse um recorte teórico baseado nas teorias de ritual e festa conectados aos estudos de gênero e sexualidade. São eles: Victor Turner (1982; 1987; 2005a [1967]; 2005b [1986]; 2008 [1974]; 2012 [1982]; 2013 [1969]), Mariza Peirano (2000; 2001), José Guilherme Magnani (2003), Léa Perez (2012), Maria Laura Cavalcanti (2006 [1994]; 2002; 2009; 2012), Luciana Chianca (2006).

tipo de sociedade e/ou grupo e a que tempo ela [a festa] é relativa, quais são as representações de mundo que expressa/dramatiza, mas qual é a relação que a festa estabelece, qual é o mundo da festa, de que mundo ela é perspectiva” (Perez, 2012, p. 41).

A tensão que se coloca na minha pesquisa está entre, de um lado, as teorias de ritual, que enfatizam os rituais como dotados de propósitos, finalidades, e, de outro lado, as teorias contemporâneas sobre festas, que destacam que elas não possuem uma finalidade vinculada com a “realidade” social na qual se inserem. Pelo contrário, as festas seriam mecanismos de ligações sociais que engendram outras formas, novas perspectivas de sociedade desligadas do contexto social “real” onde está situada. Em outras palavras, as festas propõem uma virtualidade social própria, uma perspectiva de vida específica, que não está ligada nem reforça os valores sociais “reais” de um grupo.

Com o intuito de apaziguar essa tensão teórica existente entre teorias que tratam, separadamente, de festas e rituais, devo dizer que não estou falando das festas juninas sob a perspectiva de análise de um evento festivo, ratificando que meu enfoque são os concursos, extremamente ritualizados, que se realizam durante o calendário geral das festas juninas. Portanto afirmo que não estou interessado nas formas espontâneas de sociabilidade e de realização desses festejos, mas, sim, propondo uma análise dos mecanismos rituais engendrados por esses concursos que, por sua vez, promovem certos valores relativos ao gênero, à sexualidade e às relações raciais. Resumindo, meu interesse não está no caráter festivo das festas juninas, mas, sim, no aspecto ritual dos concursos de quadrilha e de miss. No entanto é oportuno ressaltar que essa separação entre “festa” e “ritual” se dá apenas em termos heurísticos, pois, de um lado, o São João de Belém é pautado nas atividades ritualizadas dos certames juninos e, de outro lado, são os próprios concursos de quadrilha e de miss que constituem o ciclo festivo denominado como quadra junina. Em outras palavras, embora haja diferenças sensíveis entre os conceitos de festa e ritual, há articulações entre esses dois campos, nas quais é possível entrever que as festas possuem elementos rituais e, por fim, os rituais contêm, muitas vezes, elementos festivos.

Para aprofundar um pouco mais a proposição aqui apresentada, destaco as contribuições de Cavalcanti (2006 [1994]; 2002) ao analisar e reconhecer o caráter ritualístico dos concursos de escolas de samba no Rio de Janeiro e dos concursos de Boi-Bumbá na cidade de Parintins (Amazonas). Assim como a autora, possuo “interesse em aprofundar a compreensão do idioma próprio dos ritos, buscando também seu enfoque como formas artísticas” (Cavalcanti, 2002, p. 46). Vale ressaltar que, no caso da minha pesquisa, o enfoque está nas

questões de gênero e de sexualidade, ou seja, pretendo entender o “idioma” dos ritos dos concursos juninos e observá-los nas suas formas “artísticas” com o objetivo final e principal de compreender como essa estrutura ritual está a serviço da produção de convenções de gênero e de sexualidade.

Embora haja certa literatura que discuta sobre festas juninas, esses trabalhos se detiveram mais nos aspectos explicativos das festividades de junho, atendendo para o processo organizacional desses megaeventos (Chianca, 2006) e para a discussão sobre negociações entre “tradição” e “modernidade” nesses contextos festivos (Menezes Neto, 2008; 2015). No entanto percebo que, até o momento atual<sup>16</sup>, não há pesquisas desenvolvidas por antropólogos/as cujas etnografias buscassem conectar mais estritamente os estudos de cultura popular (refiro-me especificamente às festas juninas) com os estudos de gênero e sexualidade (Noletto, 2014a, p. 30).

### Considerações finais

Mais que problematizar esses sujeitos negligenciados em muitas análises sobre cultura popular, considero que ainda são poucos os trabalhos que utilizam as teorias antropológicas de ritual para entender o protagonismo desses sujeitos generificados, racializados e sexualizados em determinados contextos. Entre os trabalhos que fazem essa conexão, destaco os textos de Gontijo (2009) – cujo foco foi tentar entender sociabilidades homossexuais como práticas ritualizadas no carnaval do Rio de Janeiro – e Díaz-Benítez (2007) – que mobiliza teorias de ritual para explicar práticas sexuais entre homens gays nos *dark rooms* disponíveis em boates voltadas para esse público. Assim, considero que as festas juninas são timidamente abordadas sob a chave de compreensão das teorias de ritual, principalmente quando esse campo de discussão sobre rituais pode ajudar na compreensão da emergência de um protagonismo feminino, homossexual e “trans” nesse contexto festivo.

Nesses termos, tento produzir uma reflexão que parte da ideia de que o ritual seria uma espécie de “porta de entrada” ou “uma área crítica para se penetrar na ideologia e valores de uma determinada formação social” (DaMatta, 1997, p. 28). Ainda que DaMatta tenha legado uma importante contribuição (um tanto quanto generalizante) para a discussão do lugar do ritual na vida social

<sup>16</sup> Até dezembro de 2016, período em que defendi minha tese de doutorado, não consegui encontrar referência de nenhuma dissertação ou tese em antropologia cujo enfoque fosse, estritamente, as relações de gênero e experiências com sexualidade no âmbito das festas juninas brasileiras.

brasileira (expresso no carnaval, paradas militares e procissões), compartilho de certas críticas em relação às suas análises, sobretudo do ponto de vista dos estudos de gênero e sexualidade. Nesse caso, sou mais afinado com as reflexões de Gontijo (2009), que, em uma revisão da obra de DaMatta (1981; 1997), critica o pressuposto heterossexual e binário do seu esquema analítico e afirma que o carnaval, em vez de “feminilizar o mundo”, “homossexualiza o mundo”.

Sendo assim, as reflexões de Gontijo (2009) me servem como um importante contraponto para a análise desses sujeitos generificados e sexualizados no contexto das festas juninas de Belém. Nesse caso, especificamente no que se refere ao protagonismo homossexual e “trans” que vem sendo verificado nas festas juninas, avalio que a presença desses sujeitos tanto homossexualiza como heterossexualiza o contexto ritual, marcando a ambiguidade das suas atuações nesse espaço festivo. A partir do meu trabalho de campo, observei que, por um lado, os homossexuais e pessoas “trans” desestabilizam, no plano social, o pressuposto heterossexual contido nos concursos juninos, compostos por “casais” ou “pares” que encenam uma suposta heterossexualidade incontestante entre damas e cavalheiros. Mas, por outro lado, no plano performático, a heterossexualidade é reforçada como norma, visto que, visualmente, há a formação de um casal heterossexual. Quero com isso dizer que mesmo havendo sujeitos homossexuais e “trans” nas festas juninas de Belém, os regulamentos dos certames consideram como inadmissível, por exemplo, que uma quadrilha seja composta por pares de brincantes compostos por dois cavalheiros ou duas damas. É com base nesse ponto que faço a minha sugestão de que as quadrilhas de Belém mobilizam uma heterossexualidade e cisgeneridade coreográfica, isto é, uma coreografia interpretada por sujeitos que nem sempre se autotransformam como heterossexuais e cisgêneros, mas que produzem performaticamente efeitos de heterossexualidade e cisgeneridade no campo visual dos planos coreográficos juninos.

Contudo a presença desses sujeitos é quase sempre negligenciada nas análises sobre cultura popular, visto que a produção teórica desse campo demonstra maior preocupação com os aspectos estruturais e formais dos fenômenos festivos e ritualísticos que investiga. Nesse caso, a experiência dos sujeitos é frequentemente evocada apenas para ratificar as análises antropológicas sobre processos rituais e disputas nativas em termos de “tradição” e “modernidade”. Ou seja, quando o assunto é “cultura popular”, os lugares de fala dos seus protagonistas, as posições hierárquicas dos sujeitos e as assimetrias das relações em termos de gênero, raça e sexualidade não são discutidos a contento. Vale ressaltar que se os/as estudiosos/as das culturas populares não se voltaram com afinco para questões de gênero e sexualidade, em contrapartida, os/as

pesquisadores/as do gênero e da sexualidade também não se debruçaram sobre a riqueza de manifestações festivas e ritualística nas culturas populares do Brasil. Sinalizo, portanto, que pretendo contribuir com um tipo de discussão que problematize de modo mais efetivo o fato de que a cultura popular, para além dos seus aspectos formais e estruturais de festa e rito, é feita por sujeitos que são, socialmente, generificados, racializados e sexualizados. A dimensão subjetiva que está aí contida não pode ser ignorada, pois é o próprio ritual – com seu potencial produtivo, comunicativo, repetitivo e, por isso, estereotipado – quem alimenta a cada ano, nos concursos juninos, a participação de novos sujeitos, que trazem novas experiências subjetivas e (re)criam identidades sexuais, raciais e de gênero inseridas em um contexto festivo.

### Referências bibliográficas

- BRAH, Avtar. 2006 [1996]. “Diferença, diversidade, diferenciação”. *Cadernos Pagu*, (26), pp. 329–376.
- BUTLER, Judith. 2010a. “Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do ‘sexo’”. In: LOURO, Guacira (org.) *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- \_\_\_\_\_. 2010b. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- CAVALCANTI, Maria Laura. 2002. “Os sentidos do espetáculo”. *Revista de Antropologia*, 45 (1), pp. 37-78.
- \_\_\_\_\_. 2006 [1994]. *Carnaval carioca: dos bastidores ao desfile*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- \_\_\_\_\_. 2009. “Tempo e narrativa nos folguedos do boi”. In: CAVALCANTI, Maria Laura; GONÇALVES, José Reginaldo (orgs.). *As festas e os dias: ritos e sociabilidades festivas*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- \_\_\_\_\_. 2012. “Luzes e sombras no dia social: o símbolo ritual em Victor Turner”. *Horizontes Antropológicos*, 18 (1), pp. 103-131.
- CHIANCA, Luciana. 2006. “A festa do interior: São João, migração e nostalgia em Natal no século XX”. Natal: Editora da UFRN.
- COSTA, Antônio Maurício Dias da; GOMES, Elielton Benedito Castro. 2011. A “quadra joanina” na imprensa, nos clubes e nos terreiros da Belém dos anos 1950: “tradição interiorana” e espaço urbano. *Cadernos de Pesquisa do CDHS*, 24(1), pp. 195-214.
- DAMATTA, Roberto. 1981. *Universo do carnaval: imagens e reflexões*. Rio de Janeiro: Pinakothek.
- \_\_\_\_\_. 1997. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Rocco.
- DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira. 2007. “Dark room aqui: um ritual de escuridão e silêncio”. *Cadernos de Campo*, 16, pp. 93-112.
- GONTIJO, Fabiano. 2009. *O Rei Momo e o arco-íris: homossexualidade e carnaval no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Garamond.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. 2003 [1998]. *Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade*. São Paulo: Hucitec/Unesp.
- MENEZES NETO, Hugo. 2008. *O balancê no Arraial da Capital: quadrilha e tradição no São João do Recife*. Dissertação de mestrado em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

- \_\_\_\_\_. 2015. "Música e festa na perspectiva das quadrilhas juninas de Recife". *Anthropológicas* 26(1), pp. 103-133.
- MCCLINTOCK, Anne. 2010 [1995]. *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Campinas: Unicamp.
- NOLETO, Rafael da Silva. 2014a. "'Brilham estrelas de São João!': homossexualidades e travestilidades masculinas nas festas juninas do Pará". *Novos Debates* 1(1)), pp. 27-32.
- \_\_\_\_\_. 2014b. 'Brilham estrelas de São João!': notas sobre os concursos de 'Miss Caipira Gay' e 'Miss Caipira Mix' em Belém (PA)". *Sexualidad, salud y sociedad* 18, set./dez.pp. 74-110.
- PEIRANO, Mariza. 2000. "A análise antropológica de rituais". *Série Antropologia*, 270, pp. 1-28.
- \_\_\_\_\_. 2001. "Rituais como estratégia analítica e abordagem etnográfica". *Série Antropologia*, 305, pp. 1-12.
- PEREZ, Léa. 2012. "Festa para além da festa". In PEREZ, Léa; AMARAL, Leila; MESQUITA, Wânia (orgs.). *Festa como perspectiva e em perspectiva*. Rio de Janeiro: Faperj/Garamond.
- SALLES, Vicente. 1985. *Repente & cordel: literatura popular em versos na Amazônia*. Rio de Janeiro: Funarte/Instituto Nacional do Folclore.
- \_\_\_\_\_. 2005 [1971]. *O negro no Pará sob regime de escravidão*. Belém: IAP.
- SANTOS, Roberto. 1980. *História econômica da Amazônia*. Belém: Cejup.
- TAMBIAH, Stanley. 1985. "A performative approach to ritual". In: \_\_\_\_\_. *Culture, thought and social action: an anthropological perspective*. Cambridge: Harvard University Press.
- TURNER, Victor. 1982. *From ritual to theatre: the human seriousness of play*. Nova York: PAJ Publications.
- \_\_\_\_\_. 1987. *The anthropology of performance*. Nova York: PAJ Publications.
- \_\_\_\_\_. 2005a [1967]. *Floresta de símbolos: aspectos do ritualndembu*. Niterói:EDUFF.
- \_\_\_\_\_. 2005b [1986]. "Dewey, Dilthey e drama: um ensaio em antropologia da experiência" (primeira parte). *Cadernos de Campo* (13), pp. 177-185.
- \_\_\_\_\_. 2008 [1974]. *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: EDUFF.
- \_\_\_\_\_. 2012 [1982]. "Liminal ao liminóide: em brincadeira, fluxo e ritual. Um ensaio de simbologia comparativa". *Mediações* 17(2), pp. 214-257.
- \_\_\_\_\_. 2013 [1969]. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes.



# Injúria e afirmação: as *performatividades* da violência familiar “inter-racial”

ROCÍO ALONSO LORENZO

## Introdução

Não existe violência sem sentido, porém há situações de violência em que a própria vítima não entende a intencionalidade do ato violento. De outro lado, acontecem situações em que o contexto parece estar embutido no próprio ato, se mostrando à vítima de maneira ostensiva. O mais comum, no entanto, é que os sentidos dos atos se confundam, cabendo à vítima decidir como caracterizar a agressão ou ofensa a partir do efeito de vulnerabilização que este causou sobre ela.

Este artigo busca comparar situações em que violência física e verbal, sexismo e racismo se confundem. Os conflitos familiares analisados compreendem o círculo de relações de convivência composto pela vítima, uma mulher negra<sup>1</sup>, o cônjuge ou ex-cônjuge e os parentes de ambos. Utilizo-me do conceito do “performativo” (Austin, 1990) com o intuito de discernir que forças fazem com que a vítima caracterize determinados atos ofensivos como racistas ou sexistas, quais os efeitos de vulnerabilização que esses atos exercem sobre esta e sobre outros parentes – presentes ou não no momento do conflito – e qual a capacidade da vítima de reverter as consequências desses atos.

<sup>1</sup> Negra ou negro é toda pessoa que se autodeclara como tal. Neste artigo, só aquelas categorias raciais que referem diretamente à fala de uma pessoa serão colocadas entre aspas.

O termo “performativo” indica que, ao se emitir um proferimento, está se realizando uma ação (Austin, 1990). A força dos performativos, ou atos de fala, depende do contexto circunstancial em que são ditos. No ensaio filosófico *Excitable Speech: A Politics of the Performative* (1997), Judith Butler retoma o conceito do performativo de Austin para analisar a linguagem injuriosa dos discursos sexistas e racistas em contextos políticos de discurso do ódio, “*hate speech*”. Embora não focado na violência doméstica, o ensaio traz uma reflexão extraordinária sobre a força da injúria. Butler (1997, p. 4) parte da ideia de que possa ser “a não antecipação do ato de fala injurioso o que constitui a sua injúria”, o senso de colocar a injuriada em um lugar vulnerável, “fora de si”. Ao constituir a injúria, não a palavra que se pronuncia – o xingamento –, mas o efeito que exerce sobre a injuriada, Butler abre a possibilidade de a injúria ser revertida, a afirmação podendo emergir em momentos interpelativos de “*excitable speech*” – “falar sob ameaça, coerção ou pressão” (1997, p. 15).

O epíteto “negra” ou “negro”, no seu duplo sentido de injúria e afirmação, é um exemplo de “como palavras podem, ao longo do tempo, ser desconectadas do seu poder injurioso, para ser recontextualizadas num modo afirmativo” (1997, p. 15). Contudo, na interpretação *butleriana*, a afirmação racial surge no modo de uma agência alternativa que, apesar da sua força reversiva, não implica na restauração de uma autonomia soberana do sujeito que reage, uma vez que a força do dito excede o momento da sua enunciação.

Todavia, ao identificarmos determinados atos que acontecem dentro da família como racistas – não só sexistas –, coloca-se em questão a tendência do antirracismo político contemporâneo de remover o racismo do âmbito dos preconceitos subjetivos e da intimidade.

A filósofa e fundadora do Geledés – Instituto da Mulher Negra, Sueli Carneiro (2003) sublinha que uma vez que a violência doméstica e sexual se torna objeto de políticas específicas, uma mudança de paradigma em relação às fronteiras entre público e privado é estabelecida, bem como formas diferentes de violência que constroem as mulheres negras são observadas.

De uma perspectiva histórica, também resultam algumas implicações dessa análise, como o deslocamento da figura da mulher negra da posição extraconjugal – “fora do tempo” – de escrava, amasiada ou concubina, a ela reservada pela sociedade colonial, para o *status* da conjugalidade e das relações formais (cf. Stolcke, 2006; Corrêa, 1996; Moutinho, 2004).

Os relatos analisados neste artigo são resultado de uma pesquisa etnográfica mais abrangente sobre a atuação das ONGs no campo da violência doméstica

e familiar. Com base em entrevistas em profundidade gravadas e transcritas, aqui analiso tão só três casos de mulheres negras que passaram por situações que envolveram, em maior ou menor grau, agressão física e injúria racial e sexista. São mulheres atualmente divorciadas e cujos ex-cônjuges eram homens de pele mais clara que a delas, porém da mesma classe social. Para a análise narrativa das cenas de violência relatadas, utilizo-me das propostas metodológicas de Victor Turner (1986) e de Charles Briggs (1986), o que implica, respetivamente, abordar a violência como “drama” e considerar a entrevista como um “evento comunicativo”, isto é, um evento de fala que é influenciado pelas circunstâncias em que acontece.

Em primeiro lugar, o trabalho faz uma breve revisão da literatura sobre casamentos “inter-raciais”, para depois colocar o tema da violência doméstica e familiar no contexto atual dos feminismos contemporâneos e da dupla judicialização da violência de gênero e do racismo. A seguir, apresento o conceito *austiniano* do performativo a partir do uso que Judith Butler (1997) faz, para depois desenvolver uma análise narrativa das cenas de violência relatadas pelas entrevistadas. Por fim, o texto reflete sobre a importância de tentar compreender os efeitos de vulnerabilização da injúria em situações de conflitos familiares em que racismo e sexismo se confundem.

### Casamentos “inter-raciais”

Na América Latina, no contexto das sociedades coloniais escravocratas, a Igreja Católica teria favorecido a discriminação de dois tipos de mulher:

De um lado, mulheres abusadas sexualmente por homens que, devido ao alto status social, não se casariam com elas [...]; de outro, mulheres virtuosas cuja sexualidade era severamente controlada por homens em nome da família e da pureza social. (Stolcke, 2006, pp. 34-35)

No Brasil – país das Américas que mais importou escravos e último a abolir a escravidão –, a imagem do patriarca sadista que mantinha relações sexuais com as escravas foi satiricamente descrita por Gilberto Freyre no clássico *Casa grande e senzala* (2002 [1933]). A prevalência do imaginário colonial da “dupla moralidade” feminina teria feito, por outro lado, com que a sociedade enxergasse no casamento mestiço uma indicação de “ausência de preconceito” (Stolcke, 2006, p. 20). No pós-abolição, visões de “branqueamento” – passar por branco “através da miscigenação ou da mobilidade social” (Munanga, 1999, p. 127) – se aliaram à ideologia do “embranquecimento”: a crença, predomi-

nante nas elites intelectuais e políticas do fim do século XIX e início do XX, de que as uniões “inter-raciais” acabariam clareando a população brasileira, o que contrariava as teses, predominantes na Europa e nos Estados Unidos, de que a miscigenação racial teria consequências degenerativas (Schwarcz, 1993).

A prevalência dos casamentos “inter-raciais” tem sido de fato uma característica marcante do Brasil até os dias de hoje. De acordo com dados levantados pelo sociólogo Edward Telles (2003, pp. 144-145), o percentual de casamentos endogâmicos no Brasil em 1991 era 76,9% do total de casamentos, comparado com quase 100% na mesma década nos Estados Unidos e na África do Sul. No entanto, ao analisar dados do censo de 1980 e comparar 74 áreas urbanas com mais de 100 mil habitantes, Telles atribui as maiores taxas de casamentos de brancos com não brancos no Nordeste (quase 50%) – em relação às menores taxas desses mesmos casamentos no Sul e Sudeste (entre 10% e 25%, respectivamente) – ao fato de a população branca ser menor no Nordeste, e não a uma maior tolerância dos brancos nessa região.

Laura Moutinho (2004), em uma revisão crítica de trabalhos demográficos que abordaram os casamentos “inter-raciais”, chama a atenção para o fato de a união entre homem “branco” e mulher “parda” ou “preta” ser percebida como parte das relações informais e marcada por um forte erotismo ou silenciada por aqueles que analisam o mercado matrimonial formal. A autora, ademais, relembra o conceito de “padrão matripolar de transmissão de status e prestígio” – cunhado por Thales de Azevedo (1975) e retomado por Nelson Valle Silva (1987) –, que significa que é “a herança, por parte do marido e da prole, dos ‘valores’, ‘relações primárias’ e ‘status’ da família da qual a mãe procede que lhes asseguraria uma socialização superior” (apud Moutinho, 2004, p. 37). Isto é, a “matripolaridade” pressuporia uma maior vulnerabilização da mulher negra que casa com um homem branco – em relação à mulher branca que casa com um homem negro – dado que a aceitação daquela na família do cônjuge mais claro estaria condicionada duplamente pela sua cor e status social.

### **A mulher negra como vítima: vulnerabilidades e limbos jurídicos**

No início do século XX, no contexto da industrialização e do crescimento acelerado das cidades brasileiras, situações de maltrato físico, ofensas verbais, ameaças e privações materiais eram denunciadas com frequência por familiares, vizinhos ou pelas próprias vítimas, no geral mulheres mestiças ou negras e pobres unidas em regime de concubinato a homens brancos (Fonseca,

1997; Soibet, 1997). Tratava-se de famílias mestiças em que a amasiada era frequentemente traída e abandonada, junto com os filhos, pelo companheiro.

Fruto da prevalência de mulheres mestiças e negras que assumiam sozinhas o duplo papel de mães/provedoras, iniciou-se nas ciências sociais um longo debate sobre essa questão. Na Bahia, o sociólogo Franklin Frazier (1942) interpretou a posição superior da mulher negra nas famílias afrodescendentes como sendo uma consequência da fragilidade dos laços familiares. Em resposta, o antropólogo Melville Herzkovits (1943) defendeu que sanções derivadas da África Ocidental, como a poliginia, teriam sido “retidas”, reforçadas nas novas circunstâncias sociais e econômicas. A mulher negra e pobre, inclusive, teria encontrado na mancebia uma solução rápida ao desejo de uma relação permanente, observada no fato de a sexualidade das jovens negras ser vigiada pelos pais mais estritamente do que a sexualidade das jovens mais claras.

A questão do papel desempenhado pelas mulheres negras na família tem sido discutida também pelas teóricas feministas. Em 1982, a feminista negra anglo-saxã Hazel Carby questionava o uso que as feministas de segunda onda – majoritariamente brancas e de classe média – faziam do conceito de “dependência” do esposo e via o tema da violência masculina como uma “*luxury issue*”, diante do racismo operante na sociedade. No entanto a historiadora afro-americana bell hooks chegou a afirmar que a figura da “matriarca negra” era uma metáfora “fora do tempo”, inventada por sociólogos brancos (1982, p. 71) e atribuía à “brutalidade doméstica” – enfatizando “dos homens brancos também” – e “uma socialização dos jovens sexista, misógina e apologética da violência”, ao fato de os “homens serem encorajados a canalizar a sua agressão frustrada na direção daqueles que não têm poder – as mulheres e as crianças” (hooks, 1982, p. 105).

No Brasil, as teóricas feministas negras também têm debatido extensamente a figura da “matriarca negra autossuficiente”. Maria Fontoura, em uma revisão da produção escrita das mulheres negras, traz à tona divergências significativas do feminismo negro *vis-à-vis* o feminismo emergente dos anos de 1970 e 1980:

Reforçava-se [...] a importância de a mulher trabalhar fora, de estudar para conquistar autonomia econômica e respeito dos maridos e companheiros. Essa retórica esquecia que as mulheres negras eram trabalhadoras, por excelência [...]. Ao passo que a família não negra era triangular, composta do pai no vértice do triângulo, da mãe e dos filhos na sua base, a família de origem africana era circular, acolhendo parentes consanguíneos e pessoas sem parentesco. (2004, pp. 131-32)

Não obstante, o construto “família nuclear burguesa branca” *versus* “família circular afrodescendente” corre o risco de polarizar e essencializar comportamentos,

dificultando uma análise complexa de como “arranjos familiares temporários” são constituídos (Almeida, 2004) ou como imagens de masculinidade e feminilidade, sexualidade e violência se articulam entre si em situações específicas (Moore, 1994). É nesse sentido que a partir da década de 1980 feministas negras e brancas começam a explorar cada vez mais as formas como diferentes eixos de opressão – racismo, sexismo, xenofobia – se articulam, ou como diferentes categorias – raça, gênero, classe – configuram identidades sociais específicas (cf. Brah, 2003; Piscitelli, 2012). Contudo, como Adriana Piscitelli (2012) argumenta, em ambas as perspectivas estruturais, a voz dos sujeitos tende a ser eludida.

Resgatar as vozes das vítimas é vital, sobretudo quando a violência doméstica é abordada de uma perspectiva jurídica. A jurista feminista afro-americana Kimberlé Crenshaw cunhou o termo “interseccionalidade” com o objetivo de dar conta da maneira como o judiciário respondia a casos em que a discriminação racial e de gênero estava envolvida. O conceito de interseccionalidade sugere tanto a possibilidade de uma dupla opressão ou vulnerabilidade como de um limbo social e jurídico ou um excesso de patologização da vítima. Na visão de Crenshaw (1991), uma ironia extremamente prejudicial para as mulheres negras vítimas de violência doméstica teria se apoderado da política antirracista afro-americana: a defesa de ideias patriarcais e inclusive do uso da força física contra esposas e filhos como benéfico para a “restauração” da comunidade negra. Entre outras consequências, Crenshaw aponta o isolamento das mulheres negras que sofrem violência, a proliferação de uma ética comunitária contra a intervenção pública e uma retórica universalizante do próprio feminismo branco de classe média, cuja estratégia política passa por “desafiar a crença de que a violência ocorre só nas casas dos outros” (1991, pp. 1.256-1.258).

No contexto do feminismo brasileiro de classe média e urbano, o tema da violência doméstica se universalizou de fato a partir da publicização de casos de mulheres brancas assassinadas por seus esposos. Como Maria Amélia Teles (1993, p. 131) registra, até então “fazia-se crer que somente os homens negros e pobres espancavam as mulheres”.

No fim da década de 1980, fruto das lutas políticas pela redemocratização, a mulher se tornou sujeito de direitos (Gregori, 1993). Em 1985, surgiram as Delegacias de Defesa da Mulher (DDMs), e a violência entre casais se transformou em uma questão pública (Debert e Gregori, 2008). Em 2006, surge a Lei Maria da Penha<sup>2</sup>, que retira a violência doméstica e familiar contra a mulher

<sup>2</sup> A Lei Maria da Penha, ou Lei 11.340/06, configura “violência doméstica e familiar contra a mulher” como “qualquer ação ou omissão baseada no gênero que lhe cause morte, lesão, sofrimento físico, sexual ou psicológico e dano moral ou patrimonial no âmbito da unidade doméstica... [ou] no

do rol dos crimes de menor potencial ofensivo e incorpora medidas punitivas mais duras (Pasinato, 2015).

Por outro lado, a Lei Caó (nº 7.716/1989) estabelece o racismo como crime, inclusive o ato de “impedir ou obstar, por qualquer meio ou forma, o casamento ou convivência familiar e social”. É curioso, no entanto, que raramente as queixas de racismo encaminhadas às delegacias de polícia se referem a situações de convivência familiar (Guimarães, 1998).

Em suma, estaria o racismo sendo minimizado diante da expansão atual do campo de atuação possível do sexismo, como Butler (1997) sugere? Ou estaria se caindo, em ambos os casos, em um excesso de “panoptismo” da esfera privada, como Veena Das (2008) especula?

## A injúria e a afirmação como atos performativos

Inspirada nas distinções conceituais propostas por John Austin, no clássico *How To Do Things With Words* (1990), Judith Butler (1997) discute algumas implicações ao considerarmos a força “ilocucionária” e “perlocucionária” da injúria. Austin distinguiu entre três tipos diferentes de atos de fala: os “atos locucionários”, em que o dito é restrito ao significado das palavras, “atos ilocucionários”, quando no ato de dizer algo se realiza uma ação por meio do uso da fala em um sentido determinado, e “atos perlocucionários”, a partir dos quais, ao dizer algo, se produzirá certo efeito sobre os sentimentos, pensamentos ou ações de um ouvinte, do próprio falante ou de outras pessoas. A força dos atos de fala, no entanto, depende do contexto circunstancial onde são ditos – a situação de fala – e não do significado das palavras por si só.

Na análise de Butler (1997), a “força ilocucionária” da injúria constitui o agressor no momento do seu proferimento, acionando uma dominação por meios linguísticos convencionais como o xingamento ou a ameaça. Não obstante, a “força perlocucionária” da injúria é incerta. Butler parte do princípio de que possa ser “a não antecipação do ato de fala injurioso o que constitui a sua injúria” (1997, p. 4). Ao ser colocada “fora de si”, a injuriada é metaforicamente ressubordinada, e a hierarquia entre injuriador e injuriada, sedimentada. Entretanto, para conseguir tal efeito, a linguagem que injuria precisaria se auxiliar de vocabulários físicos. A ameaça é assim um ato de fala que prefigura “o que o corpo pode fazer”, porém impedindo a certeza de que esse ato será realizado

---

âmbito da família”. O Artigo 14 do Código Penal estabelece que “injuriar alguém, ofendendo-lhe a dignidade ou o decoro” é crime.

(Butler, 1997, p. 10). O efeito da ameaça é paralisante e significa medo de não saber se sobreviverá ou não. O discurso ameaçador é, no entanto, “vulnerável ao fracasso, e é essa vulnerabilidade que deve ser explorada” (Butler, 1997, p. 12).

Butler abre assim a possibilidade de a afirmação surgir, porém no modo de uma “agência alternativa” sem a garantia da “restauração de uma autonomia soberana” do sujeito que fala (1997, p. 15). É importante lembrar que, de uma perspectiva pós-estrutural como a abraçada pela autora, “gênero” – como “raça” – é um efeito dramático das nossas performances, não sujeito a uma “essência” (Butler, 1990). Não obstante, em contrapartida, o semiótico pode ser fonte de subversão efetiva. A afirmação da vítima pode desse modo surgir como um momento de invulnerabilidade, porém, trata-se de um momento incerto – um intervalo (Derrida, 1968) – que excede o instante do seu proferimento.

### A entrevista como evento comunicativo

Os três casos a serem apresentados formaram parte de uma pesquisa mais abrangente que envolveu a participação em um curso de direitos humanos, a observação das práticas de um núcleo de atendimento a vítimas de violência doméstica e a realização de 14 entrevistas em profundidade com mulheres vítimas de violência doméstica<sup>3</sup>.

Abordar a violência como “drama” significa compreender a intensidade com que uma experiência é vivida. Como Turner (1986) propõe, a raiz grega da palavra experiência – “*perao*” – adquire o significado de drama vivido de maneira intensa, no sentido de perigo, “passar por”. Turner (1986) distingue cinco momentos que constituem a estrutura processual de cada experiência vivida: 1) algo acontece ao nível de percepção, sendo que a dor ou o prazer podem ser sentidos de forma mais intensa; 2) imagens de experiência do passado são evocadas e delineadas de forma aguda; 3) emoções associadas aos eventos do passado são revividas; 4) o passado se articula ao presente, tornando possível a descoberta e construção de significado; e 5) a experiência se completa através de uma forma de expressão, uma performance (, pp.13-14).

O drama, por sua vez, é localizado em uma “cena” – percepção psicológica do tempo e espaço de uma ocorrência (Hymes 1988, p. 60) – e relatado pela

<sup>3</sup> As entrevistas que formam a base dos três casos analisados tiveram uma duração média de três horas e foram todas gravadas e transcritas. Para preservar a identidade das entrevistadas, utilizarei pseudônimos e não revelarei os nomes dos bairros nem das instituições envolvidas na pesquisa como um todo.

falante em relação a um evento comunicativo específico, distinguível a partir de sequências de abertura e encerramento claramente reconhecíveis (Briggs, 1986). Ao considerar a entrevista um evento comunicativo, Briggs sugere que existe uma tensão entre modos de significação “referencial” e “indexical”. Isto é, o que no geral é tomado por conteúdo referencial nas análises de narrativas – significados transmitidos pela entrevistada –, afinal depende do contexto indexical ou circunstâncias imediatas em que as expressões foram enunciadas (1986, p. 43). Isso se torna particularmente aparente quando a entrevistada comenta sobre a entrevista ou quando orienta a fala a outras pessoas – “*eavesdroppers*”, ouvintes que fingem que não estão ouvindo (Goffman, 1979).

Por fim, momentos-chave das entrevistas foram aqueles em que as entrevistadas enunciaram categorias raciais diversas, evidenciando as múltiplas funções semióticas que o referente “negro” pode exercer (Brah, 2006). Vejo, desse modo, os aprendizados internalizados pelas mulheres entrevistadas a partir de inúmeras experiências políticas e profissionais como formas recém-conquistadas de reconhecimento dos dramas vividos e não como “viés”.

### “Aprendi que eu sou ‘negra’”

Elisete tinha 48 anos no momento da entrevista, trabalhava como diarista, teve três esposos, é viúva do primeiro e separada do segundo e do terceiro. Tem uma filha e um filho do primeiro casamento, uma filha do segundo e nenhum do terceiro. Elisete trabalha de voluntária em um hospital público do Estado. Começamos a entrevista conversando sobre alguns cursos que fez e sobre se estes a tinham ajudado no trabalho de voluntária:

Também, mas assim pro lado pessoal, que a gente acaba aprendendo a lidar com certas situações que a gente não entende. [Que situações?] Ah, eu vim de um relacionamento que sofria violência doméstica. Tanto eu quanto meus filhos. Ele agredia com palavras e de agressão também, física. Ele batia. Aí ameaçava de morte, falava que se saísse ele ia me matar, ficava pegando a arma e atirava na casinha do cachorro [...]. Tinha um morro na minha casa, um barranco, e ele atirava nesse morro, ameaçava as criança, falava que um dia ainda ia fazer uma arte comigo e com as minhas filhas. Colocou meu filho na rua [...]. Aí eu vim embora pra a cidade [...]. Eu morava numa cidade do interior. Aí eu fiz um curso de cultura de paz, direitos humanos.

Qual que era o motivo dessas situações de violência?

Ciúme. Por ciúme, ele tinha ciúme até dos meus filhos *chegar* perto de mim. Aí ele batia no menino, o menino tinha 7 anos e ele batia nele igual que num homem

da idade dele, dava soco, chute [...]. Ele trabalhava à noite, ele era mecânico. Aí ele chegava de manhã em casa, chegava sete e meia, aí já chegava, o menino tava dormindo, ele pegava o menino, arrastava e batia nele, sem motivo. [Sem motivo?] Sem motivo, sem motivo, sem beber nem nada. [E nessa época ele tinha quantos anos?] Ele tinha 25 anos e eu, 32. Então ele batia no menino e se eu fosse falar com ele, pra ele não bater, ele me batia também. Muitas vezes ele me bateu. Aí foi onde que eu peguei e arrumei um dinheiro, contratei um caminhão e vim embora pra cá. Aí ele veio atrás, aí invadia a minha casa, fazia sexo sem eu deixar, me agarrava à força. Aí fiz uns três boletins de ocorrência contra ele e ele mesmo assim entrava. Quando ele me chamava no portão falava que era pra ver a menina, que tinha um ano e pouco. Aí ele invadia meu portão, entrava e não saía, aí me agarrava à força, e eu sofria violência sexual. [E com o menino, era por quê?] Era porque o menino parecia com o pai, com o finado, meu primeiro marido, e ele ficava com ciúme do menino [chora]. Aí foi onde eu me separei dele. [Ficou quantos anos com ele?] Fiquei sete anos, aí tive essa menina de 15 anos. Aí, no dia que o advogado ligou, aí eu fiquei quieta, recebi o dinheiro da indenização [de viuvez], sem falar nada comprei a casa e fui embora.

Diferentemente de outras entrevistas, em que fui recebida na cozinha, Elisete me acolheu na sala de TV da casa dela, uma área social confortável com dois sofás, uma mesa de centro e um computador, onde a filha do segundo esposo ficou sentada de costas aos sofás ouvindo a conversa como quem não escutava nada. Elisete começou a entrevista falando do segundo esposo, organizando as cenas de violência vividas de acordo com uma sequencialidade que, consciente ou inconscientemente, parecia estar orientada pela presença da filha.

Então perguntei: “E o terceiro marido? Você ficou quantos anos com ele?”.

Fiquei sete anos, quase oito. A violência desse terceiro era mais agressão psicológica. Antes eu gostava de rir, de conversar, aí ele foi cortando. Falou assim: “Você tá rindo de quê? Você não tem que dar risada, você não tem que rir de nada”. Aí, se eu dava risada, se eu falava, ele falava: “Você é uma burra! Você não devia nem abrir sua boca, você é uma burra, cala a boca”, ele falava. E aí eu fui me fechando, não falava mais, não sorria, aí só chorava [...]. Aí eu arrumei um curso de pintura de tecido, comecei a ir nesse curso, que era uma casa de freiras, lá tinha uma terapeuta. Aí eu comecei a participar da terapia, só que ele continuava com as agressões, proibia de sair, proibia de vir na casa da mãe, dos irmãos. Ele falava que era geladeira, que era fria, que não prestava pra nada: “Tá bom de abrir um buraco e entrar dentro porque você não presta pra nada”.

“E isso era a qualquer momento?”.

Era assim, ele bebia e ficava agressivo, aí se eu não queria ter relação com ele, aí obrigava e xingava, aí, porque fazia à força, eu não tinha vontade de fazer, né, aí ele falava que eu era uma geladeira, que eu devia morrer. Aí ele chegava do trabalho era umas dez, onze horas e ninguém podia *tá* dormindo, todos tinham que *tá* acordado, na cozinha, esperando ele chegar pra sentar na mesa e jantar. Aí um dia, o menino *tava* gripado, aí eu falei: “Vai deitar”, né? Aí ele pegou a cinta e começou a bater nele, aí eu falei pra ele não bater, e ele me bateu também, de cinta, ficou tudo os *vergão* nas minhas costas, que ele bateu de cinta. Aí falava assim: “Você trabalhou demais né, por isso que você *tá* cansado!”. Aí ele fez eu tirar o menino da escola, pro menino trabalhar com ele [...]. O menino saiu da escola, até hoje não terminou o terceiro. A menina não [a filha presente] estudou, parou de chorar.

“E o primeiro esposo, que faleceu, como era?”

Era, até que era, ele era calmo, bonzinho. Só que, como a gente pagava aluguel, pagava terreno, ele se tornava agressivo quando recebia o pagamento, porque o dinheiro dele era pouco, aí ele falava que não podia gastar um cruzeiro [...], mas ele, pra mim, ele nunca bateu.

Após uma hora e meia de conversa, introduzi a questão racial: “Eles eram da mesma cor?”

Então, o primeiro, ele era branco, dos olhos verdes. O segundo era moreno, mas se achava branco, racista. E o terceiro era branco, ele se achava branco, mas era descendente de negro. [Você definiria ele como?] Moreno, só que ele era racista. [E você se considera?] Negra. [E pela classificação do IBGE, sabe, que tem cinco categorias: preto, pardo, branco, amarelo e indígena? Você se autodeclara como?] Parda, parda, só que, como eu aprendi no curso que eu sou negra, né? Aí, quando, ele gostava de tomar banho junto, sabe o que ele fazia? Ele me esfregava bem com força, assim, que era pra tirar a cor, se eu, ele proibia eu de andar no sol, que era pra *mim* não ficar escura. Ele não gostava de negros, aí ele esfregava bem assim, o braço, assim com força, minhas costas, que era pra ficar branca. [E, nessas situações, tinha insultos?] Não, nunca, mas eu via, assim, preconceito, ele falava de outras pessoas, mas comigo, mesmo, assim, era só que ele esfregava muito assim, que era para eu ficar branca; ele falava que porque *tava* andando no sol *tava* ficando uma negra que não sei o que, sabe? Falava assim, racista.

“E o primeiro, como era?”

Não, o primeiro não era racista não, ele era, pelo contrário, ele era assim, ajudava, era voluntário. Ele tinha um amigo que era negro, negro, negro, que você só via de

branco os dentes e os olhos, e ele adorava esse amigo dele e ele me chamava de pretinha, ele gostava muito de mim, assim mesmo da minha cor.

Elisete estabelece um diálogo contrastivo entre um passado recente violento, um passado distante pacífico e um presente pacífico. Os dramas do passado recente violento, representados pelos segundo e terceiro esposos, se intensificam uma vez que a questão racial é introduzida. Contudo, na avaliação de Elisete da violência de ambos os esposos, é como se o racismo sedimentasse uma hierarquia anterior já instaurada pela violência física contra o filho e ela mesma; cenas que Elisete nomeia com assertividade: “Sofri violência sexual”, “a violência do terceiro era mais psicológica”. Uma consciência desenvolvida aos poucos a partir da abertura de três Boletins de Ocorrência (BOS) contra o segundo esposo e a participação em diversos cursos e terapias.

O medo de sobreviver ou não parece surgir da ininteligibilidade das agressões físicas – “ele pegava o menino, arrastava e batia nele, sem motivo”. No entanto Elisete acaba revertendo a violência dos dois relacionamentos. Um passado distante pacífico culmina em um presente pacífico, ambos protagonizados pelo primeiro esposo, quem a chamava carinhosamente de “pretinha” e cuja indenização de viuvez lhe permitiu a conquista de um novo lar para uma convivência pacífica com os filhos. Ao estabelecer esses contrastes, mesmo que implicitamente, Elisete acaba estabelecendo associações entre violência física, violência sexual, ameaça, injúria sexista e racista e racismo. Conexões que, no entanto, como Butler (1997) aponta, só podemos compreender metaforicamente, pelos seus efeitos e circunstâncias.

Por exemplo, na cena em que o terceiro marido proibia Elisete de tomar sol, o racismo aparece auxiliado pelo insulto racial – “ele falava que porque andando no sol *tava* ficando uma negra, falava assim, racista”. Porém, na cena do banho, a aflição da dor física do corpo não é reforçada por uma linguagem injuriosa explícita, mesmo que na narrativa de Elisete “esfregar com força” adquira um sentido imediato de “xingar o corpo”. A lógica *austiana* de “fazer dizendo” parece aqui se inverter para “dizer fazendo” ao agir de um modo que substitui ou é comparável à dor das palavras, colocando a vítima “fora” do seu *self* corporal. Daí a sua força ofensiva.

É como se, aos olhos do branco, a pele do negro fosse uma segunda pele cuja metamorfose garantisse uma “regeneração racial”, além do espaço íntimo da higiene doméstica, como Anne McClintock (2010) sugere, embora em um contexto diferente, o da África do Sul colonial. Lá, imagens de crianças negras apareciam com frequência nos anúncios de publicidade de sabone-

tes industriais, às vezes inclusive os corpos daquelas sendo esfregados por crianças brancas.

Elisete aprendeu no curso de direitos humanos que “parda”, de acordo com as categorias do IBGE, significa “negra”, e que, portanto, ela é “negra”. A autoafirmação de Elisete parece surgir de fato como uma força reversiva da injúria, porém parece também se constituir aos poucos em momentos interpelativos provisórios – não reduzíveis ao mero instante da autodeclaração da cor – como nas situações de violência sofridas, nas interações com policiais e advogados, nos cursos realizados ou na própria entrevista. Abre-se assim a possibilidade de uma agência alternativa que, mesmo não sendo soberana – no sentido de exercer um domínio absoluto sobre algo –, pelo menos permite a ela agir, uma vez que as diversas formas de violência sofridas se fazem inteligíveis por meio da linguagem e os contextos onde aconteceram são ressignificados.

### “O único que casou com negra foi ele”

Roberta, mulher negra de 58 anos, mora em um terreno de um bairro da periferia da cidade onde foi construindo vários cômodos: um para ela, a mãe e a filha menor, outro para a filha mais velha e os quatro filhos desta e outro para o filho. Sugeri ir até a casa dela para fazer a entrevista, mas ela reagiu rápido: “Eu tenho cinco cachorros, você vai morrer de medo”. Propus então alguma padaria ou lanchonete do bairro, o que Roberta também rejeitou sob a desculpa de que não saberia quem estaria ouvindo ao redor. Decidimos afinal pela sala de uma associação por ela frequentada e onde Roberta disse se sentir mais à vontade para falar, apesar de várias pessoas – *eavesdroppers* no sentido *goffmaniano* – terem ficado entrando e saindo constantemente.

Roberta é a quarta de seis irmãos, duas mulheres e quatro homens. Todos nasceram em uma cidade do interior de Paraná. O pai de Roberta era alcoólatra e batia muito na mãe:

Lembro do meu irmão pequeno morto em cima da mesa, todo mundo calado, minha mãe chorando. Minha mãe estava grávida e meu pai bateu tanto nela que ela teve o menino morto em casa. Minha mãe nunca falava nada. Eu só vim saber que não era dor de dente depois que a minha mãe se separou, quando eu tinha 7 anos.

Até hoje Roberta não consegue explicar os motivos dessa violência. A mãe de Roberta fugiu do pai quando ela tinha 7 anos, ou seja, três ou quatro anos depois de ter sido agredida em estado de gravidez e após ter parido mais um filho. Um dia, a mãe, perseguida pelo pai, correu até a estação mais próxima e

pegou um trem em tempo, com a bebê de 11 dias de nascida no colo, os dois irmãos gêmeos atrás e Roberta carregando mais um irmão nos braços. Foram todos para outra cidade de Paraná, onde a avó de Roberta morava. Roberta e a irmã ficaram internadas em um colégio de freiras enquanto a mãe trabalhava na Santa Casa como costureira.

Conforme Roberta vai falando, nomeia alguns atos violentos perpetrados pelo pai:

Lembro da aula da Flavinha [palestrante, advogada negra especializada em Direito Civil e de Família], quando ela falou da violência patrimonial e de que o homem quer acabar com a autoestima da mulher e que ele atinge inclusive os animais dela. Aí eu lembrei que minha mãe gostava muito de gato. Um dia eu olhei pro gato e vi que tinha muito sangue nos olhos, era do pontapé que meu pai tinha dado nele.

Depois Roberta migrou para outro estado, casou quando tinha 20 anos de idade, se formou em Geografia e começou a trabalhar como professora em uma escola pública:

Meu ex-marido era alcoólatra também, só que minha mãe apanhou durante muito tempo e eu não, ele me bateu uma vez e eu saí. Uma noite ele pôs fogo nos colchões da cama [...]. Meus filhos eram muito humilhados, as crianças da rua falavam para eles: “Vai lá ver seu pai deitado, o cachorro lambendo a boca dele”. Hoje eu vejo que o que ele queria era atacar minha autoestima, não o corpo. Um dia ele perdeu os documentos dele e a mãe falava que eu os tinha escondido. Ele foi no meu trabalho e me bateu na frente dos alunos, subiu no ar, eu me espremi na parede e ele foi parar nas minhas costas. Aí, eu fiquei doente, com muita dor na coluna [...]. Ele tinha deixado os documentos num boteco, aí que eu percebi que realmente eu não valia nada pra ele. Esperei receber meu pagamento, procurei uma casa e fui pra outro bairro. Peguei os três meninos, que tinham 11, 10 e 9 anos, mas a maior resolveu ficar com o pai [...]. Depois resolvi o problema da menina, o juiz declarou apreensão da menina e pegou.

Logo após indaguei: “Desculpe lhe perguntar, o seu ex-marido era mais claro ou mais escuro que você?”.

Meu pai era muito claro, a mãe era descendente de italianos, e o pai, pardo, tanto é assim que eu tenho um irmão de olhos verdes, mel assim. Eu saí mais negrinha, como minha mãe, mas com traços finos, eu não tenho os traços assim tão de *negão* [...]. A minha filha é bem escurinha, bem preta e o cabelo muito duro, e o de meu filho também, a menor é mais *clara*. Eu era manipulada pela família dele [do marido], pela mãe, pela irmã, pela tia, porque a família dele não queria nosso

casamento, porque todos eles são casados com mulheres brancas, e o único que casou com negra foi ele, até as tias eram casadas com homens brancos [...]. O pai do meu ex-marido era negro, mas a mãe, branca; eles também não queriam nosso casamento porque minha mãe era separada [...] Tanto era assim que onde a gente morava, as famílias lá não queriam relação com a gente. A gente vivia meio isolada ali. Tinha um senhor que morava na frente da minha mãe e ele falava: “Vocês, essa *negrada* aí”, e ele era negro e a mulher, branca.

Roberta narrou diversas situações que envolviam “envergonhamento público”, humilhação e hostilidade no geral da vizinhança contra a mãe e os filhos e do ex-marido contra ela mesma. Esse tipo de situação parece justificar o temperamento pessimista e rebelde que Roberta foi desenvolvendo ao longo da vida.

Mas Roberta também organiza a sua narrativa a partir de duas relações dramáticas: a relação dela com a mãe e a filha e a relação dela com a filha e a neta. O contraste estabelecido por Roberta entre essas quatro gerações, poderia se especular, remete, mesmo que indireta e implicitamente, ao debate clássico sobre “matriarcado” *versus* vulnerabilidade da mulher negra. Temas estes que, na narrativa de Roberta, se concretizam a partir de disputas por autoridade sob o comportamento das filhas e das netas.

Um drama vivido de maneira intensa parece ter marcado definitivamente a relação de Roberta com a mãe. Um dia, a filha mais velha, ainda adolescente, teria viajado para Florianópolis para ficar na casa da tia, irmã de Roberta. Vendo que após um dia da viagem a filha não tinha chegado ao destino, quis saber. Um irmão de Roberta esclareceu então o assunto: “Ela *tá* morando com fulano, ele veio com ela aqui, pediu autorização pra mamãe e mamãe deu autorização pra eles morarem juntos”.

Aí eu cheguei na minha mãe e falei: “Mãe, a senhora fez isso? A senhora então transformou a minha filha numa puta” [...]. Eu fiquei muitos anos sem falar com a minha mãe. Aí quando ela começou a ficar doente, aí eu comecei a conversar com ela. Aí, a minha filha gostava dela. A minha mãe falava pra ela: “Aí, filhinha, lava aquela roupa lá pra *vó*”. Quando eu pensava que ela *tava* na escola, ela *tava* cabulando aula com os menininhos [...]. Depois ficou com a minha mãe um tempo, depois com a minha irmã, depois foi pra minha casa, eu dei dois cômodos pra ela, no meu quintal, pra ela e os filhos [...].

“Eles são quantos mesmo?”

A minha filha tem quatro filhos de três pais diferentes [...]. Eles dão uma pensãozinha, mas são ausentes. Eu xingo ela por conta disso. Eu falei pra ela ir pro Judiciário,

né, brigar por causa de pensão. E isso eu falei pra minha filha: “Você é negra, vão te fazer o filho e vão deixar na sua porta”. Agora, quando se trata de uma mulher branca, ela tem à disposição dela o branco e o negro, pra ajudar ela criar o filho [...]. A mulher negra não. Minha mãe criou os filhos sozinha, a mulher branca pode dispor de tudo, de tudo. Minha mãe já falava isso [...]. Quando a mãe é branca, o menino é criado como branco, quando a mãe é negra, o menino é criado como negro. Sabe, eu não deixo as minhas netinhas negras ir dançar de quadrilha de São João na escola, sabe por quê? Porque as meninas negras sempre ficam sem parceiro. Eu, particularmente, eu acho que homem não se aproxima de mim também por [causa do] meu temperamento. Porque eu ando na rua de cara feia, eu não tenho motivo pra andar de cara bonita. Nunca dei ousadia pra homem nenhum aqui, se me chamar de Roberta, aí eu já saio de cara feia: “Dona Roberta!”. Aí ele vai embora. Eu aprendi isso com a minha mãe, porque a sociedade me rejeitou porque eu não tinha pai, a minha mãe não tinha marido, e eu, como *tô* na mesma situação, meus filhos não têm um pai e eu não tenho marido, deu certo lá, *tá* dando certo aqui. Um dia desses eu tava lavando no quintal e chegou um cara no portão: “A Paula *tá* aí?”; “Pois não, a Paula não *tá* e eu sou a mãe dela e o que o senhor quiser falar com ela, o senhor pode falar comigo”. “Mas eu quero é falar com ela”. “Não, o senhor vai falar é comigo! Sabe por quê? A casa é minha, não é da Paula”.

E o curso sobre direitos humanos?

Olha, eu era infinitamente mais pessimista. Aí eu fui vendo os avanços, tive a vontade já de ter o computador. Aí o pessoal vinha fazer a palestra, aí eu ia olhar aquilo na internet [...]. Então eu comecei a ficar mais otimista, mais leve. Porque, quando eu percebi lá na sala que as colegas confiavam muito em mim, eu comecei realmente a medir palavra por palavra, pra não agredir [...].

Quando a entrevista já estava para finalizar, Roberta confessou: “Pra mim, hoje, eu acho que *tá* sendo muito bom, *tá* me servindo, entende? *Tá* sendo até um desabafo”. Confirmando a capacidade performativa, de transformação, que uma entrevista pode exercer sobre a pessoa entrevistada.

### “Ela é uma negra, você não tem que fazer as coisas pra ela”

Fabiana é paulista, tem 57 anos de idade, migrou sozinha para a cidade na década de 1970 assim que completou 18 anos. Fabiana era a caçula de sete irmãos. Já faleceram todos. A mãe e as irmãs eram hipertensas, faleceram na faixa dos 60 anos por problemas cardíacos. Já na cidade, Fabiana ficou na casa de uma amiga que conhecia de infância e começou a trabalhar de empregada

doméstica. Após quatro anos no serviço doméstico, decidi fazer um curso de administração. Depois casou, teve duas filhas e se divorciou depois de 16 anos de casada:

Eu queria dar uma qualidade de vida melhor *pra* minhas filhas, pra elas não *ter* igual de dificuldade que eu tive. Não dava mais pé o casamento, a gente já *tava* brigando muito e eu não queria as minhas filhas crescendo assistindo [a] tudo aquilo. Então eu achei melhor, e ele também [...]. Ele tinha arrumado uma outra, aí eu soube, aí eu fiquei ainda uns dois anos com ele, mas aí o casamento já *tava* insuportável [...]. Ele já construiu outra família, tem uma filha de 11 anos, mas eu optei por ficar só.

“Por que o casamento *tava* ficando insuportável?”

Ele *tava* já ficando, assim, agressivo comigo. Não assim de bater, agressão física, mas agressão moral. Então, aí, eu, alguma coisa *tá* errada porque ninguém fica agredindo o outro assim à toa. Sendo que eu sempre trabalhei, fiz o curso de administração, passei no concurso público [...]. Aí, tive que assumir a responsabilidade, porque no divórcio já ficou que ele teria que dar uma pensão pras meninas, só que durou o que, seis meses. Aí ele saiu, porque ele era funcionário público também, e ele saiu do serviço pra não dar pensão pras meninas, porque aí ele já achava que eu fiquei com a casa, né, então ele achava que era muita mordomia. Aí, depois ele entrou na Justiça pra tirar a pensão, foi quando minhas filhas começaram a estudar, foi assim que a minha filha mais velha começou fazer faculdade, que ela começou a fazer estágio, aí ele já entrou na Justiça alegando que a filha trabalhava e que ele *tava* desempregado. Eu sabia que aquilo tudo era mentira, mas eu falei, eu tenho um emprego, a minha outra filha *tá* começando a fazer faculdade, eu arrumo outro emprego pra poder pagar a faculdade e conseguir vencer.

“Desculpa lhe perguntar: E o seu ex-marido era mais claro ou mais escuro que você?”

Ele era branco, ele é branco. [Você acha que a questão racial teve alguma coisa a ver no seu relacionamento com ele? Eu sei que é um assunto delicado.] Olha, não, não, por parte dele não. Tanto é que ele cortou o relacionamento com a família porque a família dele no começo não aceitava, por eu ser negra. [Quem?] O pai, a mãe. [Eles são quantos irmãos?] Eles são cinco irmãos, cinco homens e uma mulher. [Todos brancos?] Todos brancos, todos do interior de São Paulo. O pai dele já puxou mais o lado indígena, então é bem moreno, queimado; a mãe veio meio da raça cigana, porém de cabelo claro, olhos claros, olhos claros. [Todos os irmãos são casados?] Todos. [Com brancos?] Com brancos, inclusive entre famílias, primos distantes, mas casavam todos eles com família. Tanto é que eles também não aceitavam isso porque eles achavam que não tinha que misturar raça [...]. No começo,

ele falou que *tava* namorando com uma negra e a mãe dele disse que ele não seria mais filho dela. E ele então disse que a partir daquele momento ela não precisaria mais considerar ele como filho, que ele tinha achado uma pessoa que ele gostava e que ele ia casar com essa pessoa [...]. Às vezes eu sentia algumas coisas, porque meu ex-marido, ele era assim uma pessoa que me ajudava nas tarefas de casa, ele não era um mau marido. Então eles falavam que ele não tinha obrigação, que ela [a sogra de Fabiana] um dia falou: “Olha, eu não tenho obrigação de ajudar a lavar a roupa da criança, ajudar nas coisas porque ela é uma negra”. Ela falava: “Ela é uma negra, você não tem que fazer as coisas pra ela, você já casou com ela”. Era como se estivesse fazendo um *favvvoor* de casar comigo! [...]. Então, assim, um dia meu cunhado disse pra mim, quando a minha segunda filha nasceu e ela é mais clarinha, e ela é muito grudada comigo e aquela coisa, e ele disse: “Nossa, ela gosta de você, né?”. Eu falei: “Como? É minha filha!”. Aí eu senti que era por causa da cor, que ele achava que não gostaria de mim por eu ser negra. Eu falei: “Lógico, é minha filha, ela me ama”. Aí eu senti que era por causa da cor, era a cor [chora].

Parece como se a sogra de Fabiana colocasse inesperadamente em risco a possibilidade de uma relação igualitária entre o filho e a nora existir. Ao dizer “ela é uma negra, você não tem que fazer as coisas pra ela, você já casou com ela”, é como se a sogra invocasse duplamente uma hierarquia de gênero já estabelecida pela convenção do matrimônio e uma condição de escrava dada pela cor. Como se a injúria racista e a injúria sexista se reforçassem mutuamente, a primeira sedimentando a segunda.

O cunhado ainda questiona a posição de Fabiana como mãe ao desconfiar do amor da filha mais clara por ela. Mesmo que inconscientemente, parece como se o cunhado instaurasse um racismo primordial, “*ante* edípico”, que quebra antecipadamente a suposta simbiose mãe-filha. Na cena descrita por Fabiana, é como se essa simbiose tivesse que ser conquistada antecipadamente, contrariando o que se esperaria de relações de parentesco consanguíneas dadas.

A história relatada por Fabiana contraria, de certa maneira, determinadas crenças feministas de orientação *lacaniana*. Por exemplo, a certeza de Lucy Irigaray de que no processo de individuação da pessoa “a diferenciação sexual é mais primária ou mais fundamental que outros tipos de diferenciação, incluída a diferença racial” (Butler, 1993, p. 181). De outro lado, do ponto de vista do reconhecimento intersubjetivo, a experiência de vida compartilhada por Fabiana parece confirmar uma outra hipótese: a de que o amor – “ser-si-mesmo em um outro” – deriva da simbiose entre mãe e filho ou filha e que este se faz necessário para o desenvolvimento da autoconfiança do sujeito (Honneth, 2003, p. 164).

Interpretações teóricas à parte, parece que Fabiana, em compensação, foi conquistando aos poucos certa força reversiva para contrariar algumas exigências procedentes da família afim que ela considera injustas:

Então, agora a minha ex-sogra, ela está bastante doente. Então a família já não tá aguentando cuidar dela. E eu tô sentindo que eles querem trazer ela pra mim cuidar. Eu não vou cuidar não. Ela tem filha, nora [...]. Eu não vou deixar de viver a minha vida agora por ela não. Então na cabeça deles: “Nossa Fabiana, né, que tá aposentada, que trata bem [...]. Então por que não ela cuidar?”. Falei não.

Fabiana, quando ainda era casada, se mudou para um bairro da periferia, onde começou a se envolver em ações sociais na área da saúde, até que em 2002 passou a ser membro do Conselho Municipal de Saúde:

Aí, quando já trabalhava na área de saúde, tinha uns vizinhos que *tavam* o tempo todo atrás de mim, pedindo pra ir no hospital, que era longe, não tinha posto de saúde, só tinha um pronto-socorro pequenininho. Então as pessoas batiam na minha porta, gente muito carente [...]. Então eu comecei a me candidatar pro Conselho de Saúde, pra fiscalizar mesmo o serviço de saúde.

Fabiana foi assim desenvolvendo um senso de cidadania forte, coerente com a profissão que desempenha e provocado pelas inúmeras situações de racismo que vive dentro e fora da família. Experiências que, de um modo ou de outro, poderia se dizer que ressedimentaram positivamente a sua negritude e que, no longo prazo, acabaram possibilitando dar uma qualidade de vida melhor para as filhas e se constituindo em uma base sólida para tomar decisões e reverter situações percebidas como injustas ou ofensivas. Por outro lado, é importante lembrar que Fabiana, como Roberta, sempre se autodeclarou “preta”, não tendo passado por um processo de afirmação motivado por mudanças na sua autodeclaração da cor, como parece ser no caso de Elisete.

## Considerações finais

Busquei visibilizar situações de violência doméstica e familiar contra a mulher negra que no geral são negligenciadas pelas pesquisas sobre esse assunto. Como constatado, forças ininteligíveis, aporéticas ou de difícil discernibilidade fazem da interpretação dos conflitos familiares “inter-raciais” uma tarefa por vezes complexa.

Em várias das situações descritas pelas entrevistadas, o apelo inesperado ao invicto “negra” pelos “outros” e “outras” adquire uma carga ofensiva de

*outsider*. Papéis sociais almeçados pela vítima como os de esposa, mãe, nora, cunhada, tia ou avó são desse modo ameaçados, colocando a injuriada “fora do seu lugar” dentro da família, a própria entrevista se constituindo, às vezes, em uma oportunidade para o desabafo. Também, nos três casos comparados, fuga, separação e divórcio envolveram o sustento das filhas ou filhos. No caso de Fabiana, como arranjo temporário, porém, nos casos de Elisete e Roberta, a “matrifocalidade” – diferente de “matriarcado” – veio significar mais uma forma de vulnerabilização – a econômica – agravada, no caso de Roberta, pela criação dos netos que em torno dela foram se agregando.

A afirmação, em compensação, parece surgir nas três narrativas como uma agência alternativa que, embora de modos diversos e mesmo não sendo definitiva, possibilita o reconhecimento dos dramas vividos, por meio da apropriação de uma nova linguagem adquirida em diversos contextos sociais, políticos e profissionais.

Como Judith Butler concluiria, apesar das forças internas do performativo, é justamente a possibilidade de adquirir um significado não antecipável e funcionar em contextos aos quais “não pertence”, o que constitui a força da injúria.

## Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Heloisa Buarque de. 2004. “Família e relações de parentesco: contribuições antropológicas”. In: CARVALHO, José S. (org.). *Direitos Humanos e Educação para a Democracia*. Rio de Janeiro, Vozes, pp. 224-246.
- AUSTIN, John L. 1990 [1962]. *Quando dizer é fazer: Palavras e ação*. (2ªed). Porto Alegre, Artes Médicas.
- BRAH, Avtar. 2006. “Diferença, diversidade, diferenciação”. *Cadernos Pagu* (26), Núcleo de Estudos de Gênero-Pagu/Unicamp, pp.329-376.
- BRIGGS, Charles. 1986. *Learning how to ask. A sociolinguistic appraisal of the role of the interview in social science research*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BUTLER, Judith. 1997. *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. Nova York: Routledge.
- \_\_\_\_\_. 1993. *Bodies that matter: On the Discursive Limits of “Sex”*. Nova York: Routledge.
- \_\_\_\_\_. 1990. *Gender Trouble; Feminism and the Subversion of Identity*. Nova York, Routledge.
- CARBY, Hazel V. 1982. “White Woman Listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood”. In: MIRZA, Heidi (ed.). *Black British Feminism: A Reader*. Londres:, Routledge.
- CARNEIRO, Sueli. 2003. “Mulheres em movimento”. *Estudos Avançados* (17:49), Instituto de Estudos Avançados, Universidade de São Paulo, pp.117-132.
- CORRÊA, Mariza. 1996. “Sobre a invenção da mulata”. *Cadernos Pagu*, (6:7), Núcleo de Estudos de Gênero-Pagu/Unicamp, pp.35-50.
- CRENSHAW, Kimberlé. 1991. “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color”. *Stanford Law Review* (43), Stanford University, pp.1.241-1.299.

- DAS, Veena. 2008. "Violence, Gender, and Subjectivity". *Annual Review of Anthropology* (37), American Anthropological Association, pp.283-299.
- DEBERT, Guita; GREGORI, M. Filomena. 2008. Violência e gênero: novas propostas, velhos dilemas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* (23:66), Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, pp.165- 211.
- DERRIDA, Jacques. 1968. "Differànce". *Bulletin de la Societé Française de Philosophie* (LXII:3), Paris, pp.73-101.
- FONSECA, Cláudia. 1997. "Ser mulher, mãe e pobre". In: PRIORE, Mary del. *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Editora Contexto.
- FONTOURA, Maria C.L. 2004. "A produção escrita das mulheres negras". *Estudos Feministas* (12), Universidade Federal de Santa Catarina, pp.131-141.
- FRAZIER, Franklin E. 1942. "The Negro Family in Bahia". *American Sociological Review* (7:4), American Sociological Association, pp.465-478.
- FREYRE, Gilberto. 2002 [1933]. *Casa grande & senzala* (46ª ed.). Rio de Janeiro: Record.
- GUIMARÃES, Antônio S. Alfredo. 1998. *Preconceito e discriminação: queixas de ofensas e tratamento desigual dos negros no Brasil*. Salvador: Novos Toques.
- GOFFMAN, Erving. 1979. "Footing". *Semiotica* (25:1:2), pp.1-29.
- GREGORI, M. Filomena. 1993. *Cenas e queixas: um estudo sobre mulheres, relações violentas e a prática feminista*. São Paulo: Paz e Terra/Anpocs.
- HERSKOVITS, Melville J. 1943. "The Negro in Bahia, Brazil: A Problem in Method". *American Sociological Review* (8:4), American Sociological Association, pp.394-404.
- HONNETH, Axel. 2003. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34.
- HOOKS, bell. 1990 [1982]. *Ain't I a Woman. Black Women and Feminism*. Londres: Pluto Press
- McCLINTOCK, Anne. 2010 [1995]. *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Campinas, Unicamp.
- HYMES, Dell. 1988. "Models of the Interaction of Language and Social Life". In: GUMPERZ, John J. e HYMES, Dell (eds.). *Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*. Oxford: Basic Blackwell.
- MOUTINHO, Laura. 2004. *Razão, "cor" e desejo: uma análise sobre relacionamentos afetivo-sexuais "inter-raciais" no Brasil e na África do Sul*. São Paulo: Unesp.
- MUNANGA, Kabengele. 1999. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis-RJ: Editora Vozes.
- PASINATO, Wânia. 2015. Oito anos de Lei Maria da Penha. Entre avanços, obstáculos e desafios, *Estudos Feministas* (23:2), Universidade Federal de Santa Catarina, pp.533-545.
- PISCITELLI, Adriana, 2012. "Interseccionalidades, direitos humanos e vítimas". In: MISKOLCI, Richard; PELÚCIO, Larissa (orgs.) *Discursos fora da ordem, sexualidades, saberes e direitos*, v. 1 São Paulo: Annablume.
- SCHWARCZ, Lília. 1993. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo, Companhia das Letras.
- SOIBET, Rachel. 1997. "Mulheres pobres e violência no Brasil urbano". In: PRIORE, Mary del. *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Editora Contexto.
- STOLCKE, Verena. 2006. O enigma das interseções: classe, 'raça', sexo e sexualidade. A formação dos impérios transatlânticos do século XVIII a XIX. *Estudos Feministas* (14:1), pp.15-42, Universidade Federal de Santa Catarina.

- TELES, M. Amélia de Almeida. 1993. *Breve história do feminismo no Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- TELLES, Edward. 2003. *Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- TURNER, Victor; EDWARD, M. (orgs.) 2005 [1986]. *The anthropology of experience*. Chicago: University of Illinois Press.

# Intersecções de raça, gênero, religiosidade e cultura: padrões de estética e beleza no bloco afro Ilú Obá De Min.

VALÉRIA ALVES DE SOUZA

## Introdução

As 19 horas da sexta-feira de carnaval do ano de 2013, no viaduto Major Que-  
dinho, no coração de São Paulo, um grupo de pessoas começa a se aglomerar  
na expectativa de encontrar e reencontrar, ouvir, dançar, cantar e vibrar ao  
som dos tambores do bloco afro Ilú Obá De Min.

Nesse ano, o bloco estava homenageando as Yabás, deusas do Axé. São elas:  
Oxum, Iansã, Iemanjá, Obá, Nanã e Ewá. Mulheres, homens, jovens, velhos  
e crianças, entre eles artistas, transeuntes e estudantes, observam as primeiras  
integrantes do bloco chegar ao som da DJ que, no palco montado para a ocasião,  
embala o início do carnaval paulistano tocando afoxés, ijexá, samba e música  
negra de todas as variedades.

Vestindo fantasias com cores tom de terra que lembram o continente africano  
e o amarelo remetendo à grandeza, à realeza, ao brilho, à fartura e ao ouro de  
Oxum, as componentes do Ilú Obá se emocionam ao verem o público que  
aguardava o início do cortejo.

O bloco começa a se posicionar para a saída. À frente, o balé dos pênaltas,  
fantasiados com as vestimentas e ferramentas que representam os orixás da  
nação Keto- Nagô, leva o público ao delírio ao se deslocarem entre as pessoas  
tendo em suas mãos tochas acesas anunciando o grande espetáculo.

Em seguida o corpo de dança do Ilú Obá, formado por 30 integrantes – a maioria mulheres –, representava o Panteão dos Orixás, constituído pelas 16 divindades do candomblé: Exu, Ogum, Xangô, Oxossi, Ossain, Obaluaiê, Oxumaré, Logun Edé, Iansã, Oxum, Yemanjá, Obá, Nanã, Ewá, Oxaguiã e Oxalá. As dançarinas performatizam um Xirê, ou seja, a cerimônia festiva e pública que acontece depois de um dia litúrgico de obrigações religiosas nos terreiros de candomblé (Rodríguez, 2001).

Os djembes, alfaias, agogôs e xquerês da bateria, composta somente por mulheres, ecoavam, estremeciam. A oferenda para Exu, o senhor dos caminhos, é de saída realizada, os cantos para os orixás são entoados e se inicia o cortejo com o grito: “Salve as Yabás!”. A multidão vidrada se comovia e vibrava.

As Yabás são orixás femininos que possuem domínio sobre os elementos da natureza. Elas são repletas de Axé, que é uma força vital, um poder místico e potencial provido de autoridade ritual, mas que também é, em si mesmo, uma força neutra, nem positiva, nem negativa, é a sua atualização que motiva o seu caráter (Cunha, 1984)<sup>1</sup>.

O Axé das Yabás deriva da sua forma mais arcaica, as Iami Oxorongá. Um dos mitos iorubanos conta que Iami Oxorongá foi a primeira mulher que veio ao mundo. Elas são seres primordiais e autossuficientes que comportam em si o bem e ao mal, o masculino e o feminino, feitiçaria e antifeitiçaria. Esses seres arcaicos são marcados pela totalidade, e não pela diferença, trazendo uma demanda para uma sociedade em que as oposições binárias estão na base essencial da sua fundação. As Iami Oxorongá se definem como “pássaro solitário” no festival nagô iorubá da Gueledê, momento em que são cultuadas e reverenciadas (Cunha, 1984).

A Gueledê é um festival e um culto das Iami Oxorongá. Sua finalidade é “mimar”, “agradar” e “aplar” esses seres, sendo, nesse evento, as normas culturais suspensas e havendo uma licença verbal.

Dizem as cantigas para as Iami:  
O Velho Pássaro nos esquentou, nos aqueceu ao pé do fogo.  
O Pássaro doente nos aqueceu ao sol.  
Mãe cuja vagina amedronta a todos.  
Mãe de pelos pubianos enroscados em nós.  
Mãe que armou a armadilha,  
Armou a armadilha. (Cunha, 1984, p. 3)

<sup>1</sup> Agradeço ao professor Kabengele Munanga por ter assinalado e cedido a mim essa referência.

Solitárias, autossuficientes e repletas de Axé, quando elas se socializam, esses elementos são bloqueados e, nesse momento, as Iami se tornam par de uma divindade masculina. Isso acontece também com as Yabás, ou seja, a forma atualizada das Iami Oxorongá. Tanto as divindades masculinas quanto as Yabás podem assumir formas femininas ou masculinas, a depender do local da sua manifestação (Cunha, 1984).

As atividades do Ilú Obá tiveram início em novembro de 2004 no Acervo da Memória e do Viver Afro-Brasileiro, no bairro do Jabaquara, na zona sul da cidade de São Paulo<sup>2</sup>. Nesse local, as percussionistas e mestras Beth Belli e Adriana Aragão ministraram a oficina de tambores “Toques femininos e masculinos e a dança dos Orixás”, fruto de um projeto idealizado por elas e encampado pelo acervo. As duas mestras, juntamente da percussionista Girley Miranda e da artista Mafalda Pequenino, juntaram suas experiências de mais de 20 anos como arte-educadoras e fundaram o bloco afro Ilú Obá De Min – Educação, Cultura e Arte Negra.

O Ilú Obá De Min parte da idealização de Beth Beli, adotada e colocada em movimento por ela e suas companheiras. No fim da oficina de tambores no Acervo da Memória e do Viver Afro-Brasileiro, as arte-educadoras tiveram a certeza de que era possível organizar um bloco. O fundamento do Ilú Obá foi feito aos pés de uma árvore no jardim do acervo, no candomblé. O fundamento é essencial em todos os rituais, ele é um segredo que serve para fortalecer o Axé e assegurar que o objetivo empreendido seja concretizado com as bênçãos do orixá de cabeça das pessoas envolvidas.

Ilú Obá De Min foi o nome dado ao bloco pelas suas fundadoras. Ilú é o nome de um tambor africano que é tocado por três mulheres e também é o nome que alguns atabaques recebem nas casas de candomblé no Nordeste do país. Ilú também recebe a acepção de cidade, e Obá é um nome que faz referência ao Rei Xangô. Nas mãos das fundadoras, Ilú Obá De Min ganha um sentido poético: “Mãos femininas que tocam para o Rei Xangô”.

O bloco foi constituído como uma entidade feminina<sup>3</sup> com o objetivo de preservar e divulgar a cultura negra no Brasil, mantendo um diálogo cultural constante com o continente africano por meio dos instrumentos, dos cânticos,

<sup>2</sup> Essas informações são parte do trabalho etnográfico que realizei com as componentes do Ilú Oba De Min entre 2008 e 2009, sob orientação da professora Laura Moutinho, junto ao Departamento de Antropologia/USP, em pesquisa de iniciação científica – bolsa PIBIC/CNPQ.

<sup>3</sup> O termo “entidade feminina” foi tirado do próprio site do bloco. Essa é uma das formas que elas se apresentam.

dos toques e da corporeidade, visando o fortalecimento individual e coletivo das mulheres na sociedade.

O Ilú Obá De Min é formado por ritmistas, cantoras e bailarinas, e os homens só são permitidos na dança, configurando uma completa inversão dos papéis presentes nos grupos afros tradicionais em que homens tocam e mulheres dançam.

Nos cortejos, o Ilú Oba De Min homenageia mulheres que, para o bloco, são representativas da cultura afro-brasileira. As canções exaltam a beleza, a contribuição e a condição da mulher negra na sociedade. Por sua ligação com o candomblé, todos os anos o Ilú homenageia também um orixá em específico, geralmente o orixá de cabeça da personalidade homenageada. O continente africano e os orixás considerados patronos do bloco, Xangô e Iansã, estão presentes nas músicas e são representados pelos seus toques.

O Ilú Obá é subdividido por naipes: o corpo de dança, o naipe das cantoras, o balé de pernaltas, a harmonia e a bateria. Os instrumentos tocados são alfaia (instrumento usado no maracatu), djembe africano (tambor), agogô (representa o ferro) e xquerê ou cabaça (instrumento que representa a força feminina e que no religioso é chamado de Abe).

Assim como as canções, a dança dos orixás realizada pelo Ilú Oba De Min é específica do candomblé, religião afro-brasileira que, entre outros elementos, se baseia na adivinhação, no transe, no sacrifício/ofereção, na música e na dança. Essa religião cultua deuses de origem africana, como os orixás, inquices e voduns. Eles são louvados através de rituais privados e festas públicas nos quais os deuses incorporam nos adeptos através do transe. O corpo dos fiéis é o altar onde os orixás são adorados (Campos, 2003; Rodrigué, 2001; Silva, 2005).

O espaço que o Ilú utiliza para os ensaios e a divulgação do bloco é o centro da cidade de São Paulo. O Ilú se arranja nesse espaço, abaixo do tradicional marco histórico de São Paulo, o Viaduto do Chá. Lá, o bloco ensaia, planeja suas atividades e recebe as pessoas que irão compor os cortejos de carnaval.

Como dito anteriormente, o Ilú Obá é formado na sua maioria por mulheres. Um relato recorrente dentro do bloco assinala seu mito de fundação: elas contam que, no começo, lá na África, tocar tambores e dançar era uma brincadeira de mulheres. Então elas ensinaram para os homens aqueles toques e foram dançar descontraídas. Mas eles tomaram delas os instrumentos: “Então o Ilú é uma revanche: eles dançam a e a gente toca. É uma afirmação mesmo da mulher”. Não encontrei referência a esse mito ou outro parecido em nenhum trabalho sobre a temática. Suponho que essa narrativa faça parte da construção da identidade do bloco.

Sahlins (1987), ao analisar a mitologia relacionada à organização dos Estados, argumenta que as pessoas estabelecem eventos e tramas já vivenciados na mitologia. Os mitos fornecem um conhecimento com amplas aplicações práticas, pois são um tipo de estrutura para situações análogas, operando como um guia de ação. Essa recriação dos mitos em situações contemporâneas é o que Sahlins denomina de mitopraxis um modo cultural de reagir às demandas do presente, recorrendo ao passado expresso formalmente no mito.

Este artigo pretende analisar as formas com que marcadores sociais da diferença – raça, gênero, religiosidade e cultura – operam um em relação ao outro no cotidiano do bloco afro Ilú Obá De Min, agindo de diferentes formas em situações distintas. Parto da afirmação de que não é possível pensar essas categorias isoladamente e que a sua articulação se dá de modo desigual e contraditório. O trabalho de campo junto ao Ilú Obá evidenciou que nenhum desses marcadores sociais, sejam quais forem os contextos, se ausenta da vida social do bloco.

Estudiosas contemporâneas (Carneiro, 1995; McClintock, 2010; Moutinho, 2004) defendem a necessidade de se estudar os marcadores sociais interseccionados para que haja, de fato, um entendimento e uma análise qualificada das pesquisas de campo que têm como foco principal a operacionalização desses conceitos.

Moutinho (2014) argumenta que nos debates acadêmicos este é o momento em que a intersecção dos marcadores sociais da diferença está sendo discutida e avaliada de maneira crescente. Em um recente trabalho, a autora aponta que as atuais reflexões e debates políticos e acadêmicos sobre a produção da diferença e da desigualdade, em distintos campos – como o campo das políticas de reconhecimento –, vêm investindo na intersecção dos marcadores sociais da diferença. Nesse campo de debate, a articulação entre raça, gênero, classe, nação e sexualidade ganham destaque (Moutinho, 2014).

Para Anne McClintock (2010), gênero não é sinônimo de mulher e raça não é sinônimo de negro ou colonizado. Ela está de acordo com a teoria feminista que analisa não ser possível estudar as mulheres isoladamente e que diz que gênero é uma questão tanto para a masculinidade como para a feminilidade. A autora explora a noção de raça pensando não somente nos povos colonizados, mas pensa nas prostitutas, judeus e outros grupos como socialmente racializados. Ela defende que isso não significa cair na indecibilidade e que, interpelar a noção de raça como algo fixa e imutável, não faz com que cessem as discussões sobre raça nem ignora que a invenção da diferença racial tenha trazido graves implicações. As invenções de hierarquias históricas são ficções

que têm efeitos, portanto é imprescindível que haja atenção a esses tipos de violência e poder e que eles não sejam avaliados isoladamente.

Carneiro (1995), nos seus estudos, apresenta pontos importantes para se compreender a luta do movimento feminista negro, sobretudo a importância de se pensar gênero em intersecção com raça. Para isso, a autora faz um resgate das imagens que promoveram a discriminação da mulher negra na história, em particular no Brasil.

A exposição das ideias dessas três autoras é significativa para este trabalho e estarão ao longo deste artigo substancializando teoricamente a análise do trabalho de campo.

Por meio das entrevistas e do trabalho de campo, analisei como as histórias de vida das componentes do Ilú Obá ganharam uma nova configuração e estruturação a partir da entrada dessas integrantes no bloco. Veremos como esses contornos estão intimamente ligados ao modo como elas vivenciam e operacionalizam os marcadores supracitados. Isso é importante, pois ao analisar a circulação dessas pessoas poderemos ter uma noção mais precisa de como os marcadores raça, gênero, sexualidade, classe, religiosidade e cultura se articulam e são articulados.

Inspiro-me neste ponto na perspectiva de Bourdieu (1996), uma vez que o autor aponta que a história de vida é um conhecimento do senso comum que entrou contrabandeado no universo científico, a começar pela etnologia. “Falar de história de vida é pelo menos pressupor – e isso não é pouco – que a vida é uma história. [...] Uma vida, uma vida é o conjunto de acontecimentos de uma existência individual concebido como uma história e o relato dessa história” (p.183). O autor assinala que isso é exatamente o que o senso comum diz sobre a história de vida: uma linguagem simplificada que descreve a vida como um caminho, uma passagem, uma trilha, um trajeto, um percurso orientado ou não, com mobilidade, etapas, percalços, mudanças objetivas e subjetivas, com início meio e fim.

Se o foco da reflexão que se segue acompanha o “trajeto” tal como organizado pelas minhas interlocutoras, a análise procurará enfatizar o espaço de agência presente nessas narrativas no sentido de explorar o “campo de possibilidades” (Velho, 1986, apud Moutinho, 2006) que elas manejam bem como um “*feminist standpoint*”, ou seja, a perspectiva que Bairos (1995) apresenta com o objetivo de “explorar um ponto de vista diferente” e produtivo a respeito dos lugares que elas ocupam e das formas de opressão que vivenciaram. Minhas observações e anotações durante o trabalho de campo também terão lugar privilegiado. Convido a leitora ou o leitor a explorar o ponto de vista particu-

lar que as mulheres do Ilú partilharam comigo ao longo destes anos em que realizei a pesquisa de campo.

A pesquisa foi realizada em apresentações do bloco Ilú Obá De Min em bares, casas de show, na sede do bloco e nas ruas do centro de São Paulo. Durante o trabalho de campo, observei as apresentações, conversei com as integrantes do grupo e entrevistei algumas separadamente. Questões referentes à sexualidade e à autotransclassificação relativas à cor/raça, orientação sexual e status afetivo das integrantes do bloco formaram o eixo principal das entrevistas e conversas.

Com o intuito de preservar a identificação dessas interlocutoras, eu as nomeei com nomes de orixás, termos que tomo de empréstimo das divindades femininas do candomblé. Também usarei os termos “mulher negra” e “mulher branca” quando eu me referir ao perfil racial das integrantes do bloco que eu não entrevistei. Para essa heterotransclassificação, levei em conta a identidade política, ou seja, o discurso que elas mobilizam socialmente sobre cor/raça, a cor da pele, os traços fisionômicos e os comportamentos.

O desenvolvimento e a incorporação da trajetória percorrida durante o trabalho de campo se faz relevante, pois ajudará no entendimento das questões que serão apresentadas.

## Conflitos e transições

Minha entrevista com Nanã aconteceu em um bar na rua Vieira de Carvalho, que fica em uma região conhecida como um circuito gay da cidade de São Paulo por ter muitos bares, boates e uma intensa circulação do público LGBT. No entanto Nanã não era frequentadora assídua daquela região – passava por lá de vez em quando ou, como ela disse: “Venho aqui quando tenho que manter a pose”.

Naná reside na zona sul da cidade, em um bairro da periferia. A escolha do lugar, também se deu pelo fato de ficar próximo ao metrô República, facilitando sua volta para casa. Nanã me contou que é feita no candomblé desde criança e que havia acabado de se afastar do Ilú Obá depois de três anos participando do corpo de dança. Ela me revelou que estava acontecendo uma crise e que a maioria das meninas “mais velhas” da dança havia saído e que estava entrando uma nova safra.

O conflito foi deflagrado por dois motivos. O primeiro deles seria o fato de as organizadoras do Ilú Obá estarem privilegiando as mulheres brancas na dança: “É um absurdo, elas dançam mal, querem ficar na frente, se acham as lindas

do bloco e nós, pretas, não podemos reclamar. O discurso é sempre o mesmo, que todas nós somos iguais, mas é mentira, na prática, nos ensaios você já vê a diferença de tratamento”. O segundo motivo é que Nanã e outras integrantes do bloco que também eram do candomblé ficaram incomodadas pelo fato de o Ilú tocar, e conseqüentemente elas dançarem, toques dos orixás proibidos fora do terreiro.

A controvérsia em torno do candomblé que se toca na rua e que se toca no terreiro apareceu novamente em outras entrevistas. Essa questão é importante porque o Ilú Obá, apesar de ser um bloco afro, se utiliza de alguns elementos do afoxé, que é considerado um candomblé de rua. Essa junção, que entendo que poucas pessoas saibam, faz com que adeptos do candomblé hostilizem alguns procedimentos do bloco durante os cortejos – por exemplo, fazer o padê de Exu logo na saída, usar trajes próprios aos rituais e cantar músicas reservadas apenas para o “povo de santo”.

Naná conta que esses foram os motivos principais para que saísse do bloco. No decorrer da conversa, ela levantou outras questões importantes, que ao longo da pesquisa foram ecoando na observação sobre a economia afetiva e sexual dentro do bloco como, por exemplo, o fetiche em torno das líderes, a preferência delas por mulheres de pele clara e a zanga das mulheres pretas em relação a isso.

A partir do relato de Nanã, podemos observar que há um diálogo, uma intersecção e uma confrontação dos marcadores de gênero, raça e religiosidade conformando as ações e práticas das integrantes do Ilú Obá, à medida que esses marcadores vão regulando enfrentamentos antigos e ainda não resolvidos por completo, alicerçados nas bases das disputas pela construção da identidade da nação (Carneiro, 2002; Moutinho, 2004).

Carneiro (1995), ao pensar no lugar da mulher negra na formação da identidade nacional brasileira, mostra que o abuso sexual de brancos contra negras e indígenas foi base para a construção da nossa identidade nacional, pautada por uma hierarquia de gênero e raça. Nesse contexto, Carneiro observa que as estruturas da sociedade brasileira tiveram seu pilar na relação de subordinação de mulheres escravizadas e indígenas com os senhores brancos. Essa relação também é observada e analisada pela antropóloga e feminista Lélia Gonzales (1980) e por intelectuais como Florestan Fernandes (1978).

Existe uma dificuldade em trabalhar gênero e raça na historiografia brasileira devido a dois motivos: a escassez de materiais sobre o tema e uma abordagem cercada de estereótipos sobre a mulher negra. Carneiro (1995) e Moutinho

(2004) mostram que, na articulação histórica entre gênero e raça, os estereótipos lançados sobre a mulher negra tiveram caráter preconceituoso e discriminatório. De todos os clichês que foram associados à população negra pela historiografia e literatura nacionais, o que mais se popularizou e esteve presente em contos e romances, especialmente entre meados do século XIX e a primeira metade do XX, foi a “bela mulata” erotizada e sexualizada (Freyre, 1992, apud Moreira, 2011).

Novos trabalhos históricos têm mostrado, também, que as mulheres negras na sociedade escravista, ao contrário do que aponta a historiografia tradicional, se rebelavam e não recebiam os castigos com passividade, eram ativas e organizadas e, apesar da condição de escravizadas, buscavam diferentes formas de sobrevivência física, mental, afetiva e econômica.

Sueli Carneiro dialoga com a segunda onda do movimento feminista brasileiro em meados dos anos de 1980 (Gonzales & Hansenbalg, 1982; Ribeiro, 1995; Nicholson, 2000) e mostra que essa herança colonial vai se perpetuar ao longo do século XX na imagem da mulher negra, transformando o movimento feminista em um “campo de batalha” e inviabilizando um diálogo que só veio acontecer recentemente. O ponto forte dessa herança colonial, que representou um cisma no movimento feminista, foram os diferentes privilégios, opressões e estigmatização entre esses grupos de mulheres. Como consequência de estereótipos racistas e de um sistema econômico e social de exclusão, a população negra após a abolição da escravatura não foi incorporada à sociedade, permanecendo às margens das mudanças econômicas e estruturais.

A incorporação das mulheres negras no mercado de trabalho se manteve restrita, obrigando-as a trabalhar em serviços subalternos, como o de mucama, ama de leite, prostituta, enfim, uma extensão simbólica da senzala. Na literatura, nas cartilhas infantis, nas revistas femininas, a mulher negra é retratada como empregada doméstica, boa cozinheira, passiva, subordinada e quase um membro da família – é nessa figura da “mãe preta” que as mulheres negras foram aprisionadas na construção da nação (Gonzales, 1980; Pinho, 2004).

Ao longo do século XX, a vinda dos imigrantes europeus foi formatando o lugar tanto da mulher negra como da mulher branca em uma sociedade sexista e racista. Na década de 1960, com as lutas de emancipação feminina e de liberação sexual, novos desafios foram estabelecidos para as mulheres negras nos campos da identidade, sexualidade e dos afetos. A mulher branca, ou a brancura, se reafirma como padrão privilegiado de mulher e de beleza, agora não só como modelo ideal de família, mas também do ponto de vista sexual – tanto para os homens brancos como para os poucos homens negros bem-sucedidos. Carneiro

aponta que tal situação “vem instituindo a mulher negra como a antimusa da sociedade brasileira” (1995, p. 174), trazendo uma acentuada desvantagem no mercado afetivo por conta do desinteresse de homens brancos e negros por elas.

Não se trata aqui de firmar uma polarização entre mulheres brancas e mulheres negras, e, sim, de historicizar e apresentar uma possível interpretação dos conflitos existentes entre esses dois segmentos no Ilú Obá De Min. Em um recente trabalho sobre a organização das feministas negras do Brasil, Núbia Regina Moreira aponta que:

O feminismo negro que se consolida no Rio de Janeiro e em São Paulo enfrentará questões de identidade e diferença, enveredando por duas direções opostas. A primeira diz respeito à relação com os movimentos negros e feministas. A segunda se refere à quebra do sentido de igualdade ou os desvendamentos de uma abstração da mulher negra, sob a qual se encobriam as diferenças econômicas, escolares, religiosas, de orientação sexual e de geração. Este momento intensifica uma luta simbólica em busca de uma legítima representação. (2011, p.117)

Moutinho (2004), ao tratar dos dilemas e questões contemporâneas das uniões afetivas inter-raciais, aponta para um grupo distinto de autores que estudam as tendências e as mudanças do mercado conjugal brasileiro com o recorte cor/raça a partir de Censos demográficos e outros trabalhos quantitativos. Apesar de essas pesquisas focarem o mercado matrimonial “formal”, ou seja, casamento civil e religioso entre homens e mulheres heterossexuais, é revelado que, além de haver um excedente de mulheres em relação aos homens, há também um desequilíbrio nupcial entre mulheres brancas e negras. A quantidade de mulheres brancas casadas é superior ao número de mulheres pardas e pretas; a quantidade de mulheres solteiras, separadas e viúvas também são maiores entre o grupo das pretas e pardas:

Há, porém, um aspecto interessante no trabalho da autora [referindo-se à pesquisa de Berquó, 1988]. Em sua narrativa, a autora dá visibilidade à disputa entre as mulheres no mercado matrimonial, destacando não somente a desigualdade das mulheres “pretas” em relação às “brancas” e “pardas” na faixa etária mais propícia ao casamento – embora haja um excedente de homens no mesmo grupo de “cor” – como, igualmente, o alto índice de celibato dessas mulheres (Moutinho, 2004, p. 43).

Os conflitos relacionados à identidade racial das integrantes do bloco aumentaram visivelmente, porque, no decorrer destes últimos anos e, à medida que o Ilú Obá foi se popularizando, a quantidade de mulheres brancas aumentou significativamente e o número de mulheres negras despencou. Uma integrante

que participa do bloco desde sua fundação me fez o seguinte comentário em tom de reclamação:

Antigamente, metade do meu naipe era formada por mulheres negras, agora somos “cotas” no agogô. No Ilú quase não tem mulher preta e ninguém fala nada e, quando a gente vai abrir a boca pra comentar, já olham a gente com cara feia. Acho isso um absurdo! Eu nem falo mais nada.

Frente ao dilema vocalizado por essa interlocutora, busco entender o porquê das reclamações sobre a ausência de mulheres negras no Ilú Obá, queixa que não é só dessa integrante, mas de parte da população negra que acompanha o bloco, embora a proposta do Ilú Obá seja a de trabalhar com mulheres, independente da sua cor de pele. Trata-se também de compreender a entrada maciça de mulheres brancas em um bloco afro que possui como manifestação cultural o *candomblé* de rua e verificar os motivos da ausência de mulheres negras.

Em uma das minhas entrevistas com uma das lideranças, indaguei-a sobre a baixa presença de integrantes negras no bloco. Ela me respondeu:

As mulheres negras não participam porque estão na igreja evangélica, e o que o Ilú faz é *candomblé* de rua. A maioria das integrantes do Ilú não é do *candomblé*, mas mesmo sendo brancas dão mais valor que as negras. As portas estão abertas, elas não vêm porque não querem mesmo. (Entrevista com Obá)

Fiz a mesma pergunta para uma moça que se autot classificou mulher negra e que acompanhava o Ilú Obá havia quatro anos. Ela respondeu com um tom de ironia, acusação e pesar.

Neste grupo só tem as “saias de chita”. Falam de negros, orixás, mas cadê as negras? Dá pra contar no dedo. Todo mundo quer trabalhar com cultura negra, mais incluir os negros ninguém quer, né? Não tô dizendo que tem que ser um grupo só de mulheres negras, não é isso, mas dá raiva de ver, mas dá raiva de ver que somos excluídas até mesmo nas coisas que são nossas. Eu não vou entrar em um grupo que praticamente só tem mulher branca, já passo por isso todo dia no meu trabalho. Eu gosto do Ilú, venho sempre, me divirto e tal, mas dá raiva. Só tem “saias de chita”. (Conversa informal com Ya na saída do Ilú no carnaval de 2013)

“Saias de chita” são como são chamadas as moças brancas da classe média paulistana que se interessam e participam de manifestações culturais negras. Elas se vestem com saias de chita, amarram panos coloridos na cabeça e dançam descalças nas rodas de jongo, maracatu, samba de roda, como que reproduzindo uma festa na senzala. Esse comportamento é considerado ofensivo para muitas mulheres negras envolvidas com essas manifestações, estejam essas

moças interessadas nos estudos e pesquisas dessas manifestações culturais ou na sua fruição como forma de entretenimento. Para elas, as “saias de chita”, ao performatarem as negras coloniais, além de não entenderam os significados e origem dessas manifestações, retiram toda dor e sofrimento causados pela empresa colonial e que tem efeitos negativos até os dias hoje.

Conversei também com outras duas mulheres negras, em diferentes momentos da pesquisa, que estavam presentes em muitos ensaios do bloco, sem, contudo, participarem ativamente dele. Meu objetivo era saber qual o interesse delas no Ilú Obá e por que elas não participavam dos ensaios. Apresentaram diferentes motivos:

Eu moro na [zona] leste [de São Paulo], trabalho aqui no centro e quando eu saio faço esse caminho até o metrô São Bento. Eu adoro essa época de ensaio desse grupo. Já tem uns três anos que passo aqui e acompanho. Já me sinto do grupo [risos]... Mas pra mim não dá. Se fosse só no sábado, tudo bem, mas tem que vir de domingo e aí, sair da leste de domingo é osso. Pagar condução... Ficar aqui a tarde toda... Aí comer, beber... É osso. Mas quem sabe um dia, ano que vem, quem sabe. (Conversa informal em ensaio do Ilú)

Um dos motivos apresentados acima se refere à distância da sua moradia em relação ao centro da cidade. A zona leste de São Paulo comporta vários bairros periféricos e, apesar de ter linhas de metrô, a maioria desses bairros fica distante das estações. É comum que moradores da região levem cerca de duas horas e meia para chegar ao centro da cidade.

Outro ponto trazido pela entrevistada é sobre a falta de condições financeiras para transporte e alimentação, o que inviabiliza sua participação no bloco. A segunda entrevistada apresenta o seguinte motivo para a sua não participação no Ilú Obá:

Eu venho em quase todos os ensaios. Minha namorada toca alfaia. As meninas vêm e insistem pra eu entrar no bloco, sempre falo que vou entrar no próximo ano, mas eu sou do santo, sou rodante, e minha mãe de santo é rígida, daquelas bem tradicionais. Ela não gosta dessas coisas de trazer o xirê pra rua. Eu sou livre, posso até entrar no bloco e tudo mais... Mas se ela [a mãe de santo] souber, não vai gostar. Ela acha um desrespeito, ainda mais aqui, no Ilú, elas cantam músicas que não sei se são pra ser cantadas na rua. (Conversa informal em ensaio do Ilú)

A fala dessa mulher revela dois conflitos existentes há tempos entre o povo de santo e as pessoas envolvidas em manifestações culturais, principalmente o carnaval. O conflito se dá entre saber ou discutir o que é sagrado e profano

nas religiões de matriz africana, principalmente o candomblé, e o limite entre arte e religião, ou seja, o que se pode e o que não se pode trazer para a rua.

Pelo que vimos, as interlocutoras acima têm vontade de participar do bloco, visto que elas acompanham a trajetória e o trajeto do Ilú Obá há alguns anos. No entanto suas trajetórias articulam três marcadores importantes que inviabilizam sua entrada e as mantêm afastadas do bloco: são as relações de raça, classe e religiosidade vivenciadas no Ilú Obá De Min.

Questões referentes a relações raciais e de gênero em blocos afros não são raras e já vêm sendo amplamente discutidas neste trabalho e pela bibliografia sobre o tema (Santos, 2011). Em uma pesquisa recente sobre um bloco afro da cidade de Fortaleza, Gomes (2013) apontou como o bloco Tambores de Safo organizou uma maneira peculiar de trabalhar os conflitos inerentes a esses marcadores existentes no interior do grupo e exterior a ele.

Durante o estudo, a pesquisadora destaca que nesse bloco, que trabalha com as expressões culturais negras e agrega mulheres e homens de diferentes tons de pele, existe um esforço de manter e de ter uma identidade racial negra reconhecida publicamente.

Nesse processo, o cabelo se sobressai como um ícone identitário para as integrantes em um processo de via dupla: “A primeira aconteceu no movimento do sujeito de olhar a si e seu corpo; a segunda aconteceu na relação do sujeito diante do olhar do(s) outro(s)” (Gomes, 2013, p. 91).

As narrativas reunidas pela autora sobre o “orgulho de ser negra cearense” articulam cor/raça e regionalidade. Pelo fato de parte das integrantes terem pele clara e pela região onde moram ser considerada um dos estados com pouca presença de população negra, o conflito reside precisamente em se sentir negra e ser reconhecida como tal.

Nesse processo de reconhecimento da sua “negritude”, termo usado pela pesquisadora, elas acionam elementos que de certa forma vão remetê-las diretamente ao grupo negro. O sentido de “negritude” é elaborado e vivido inclusive pelo ritmo das batucadas:

Ao serem questionadas sobre cor/raça, outras integrantes consideravam que suas peles não eram “bem negras” sem, no entanto, admitirem se sentirem menos negras. Os elementos estéticos que funcionariam como características para compensar a branquidade de suas peles seriam o cabelo e os “ritmos afro-nordestinos”, que definiriam a qualidade “afro-nordestina” das performances do grupo. (Gomes, 2013, p. 93)

O cabelo surge nas narrativas das integrantes do bloco Tambores de Safo como elemento fundamental do processo de se sentir e se afirmar negra, influenciando na constituição das suas subjetividades e corroborando o engajamento político que envolve as questões raciais negras. “Dessa maneira, o cabelo compõe o conteúdo político das falas das Tambores nas manifestações e cortejos que realizam” (Gomes, 2013, p. 93).

Nesse processo peculiar e conflitante de construção de uma identidade negra, o corpo é o elemento que baliza o discurso sobre identidade. Para entender melhor as dinâmicas das relações raciais e de gênero presentes no bloco Ilú Obá De Min, é preciso partir da concepção de que, por exemplo, gênero no discurso das participantes está intimamente interconectado ora com a oposição binária entre feminino e masculino, ora pelo rompimento dessas classificações<sup>4</sup>. Zambi, ritmista do Ilú, comenta: “O que há no Ilú é uma mulherada forte, potente, que luta pelos seus objetivos; por outro lado, essas mulheres têm uma feminilidade exacerbada, que acaba criando um fetiche nas pessoas que vêm assistir”.

A compreensão do gênero como performativo, algo cujo devir depende da imitação de paródias do feminino e do masculino, também traz consigo um caráter subversivo, uma vez que ela revela que o corpo não é algo pré-discursivo. Segundo Ôdoiá, ritmista do bloco: “Gosto de encontrar a força do eu feminino. Eu sou mulher, eu sou forte. Eu revi a ideia do sexo frágil. Isso não corresponde à realidade. A mulher pode ser agressiva. E a arte trabalha muito bem essas questões”.

Assim como o marcador gênero é vivenciado de forma intermitente, ora em torno da essencialização do conceito, ora escapando dela, na arena das relações raciais no bloco essa problemática não se mostrou diferente.

Durante o percurso no campo, foi possível analisar que aspectos de vivência dessa cultura negra no interior do Ilú Obá se fundiam com uma exaltação à estética e à beleza negra, verificada principalmente no comportamento que mulheres de pele mais clara adotaram no contato com o bloco.

Opará, por exemplo, que ao ingressar no bloco se autodeclarou branca e depois, colorida, mudou não só suas concepções em relação à sua cor de pele, mas à sua estética, ao seu modo de se vestir.

(Opará, que tinha cabelos lisos encaracolados na ponta, agora usa tranças com miçangas coloridas. Ela diz que uma amiga faz para ela todas as sexta-feiras à noite

<sup>4</sup> A partir das primeiras entrevistas foi possível analisar que os discursos sobre gênero das integrantes do Ilú Obá De Min enfatizavam seu aspecto fluido e performativo (Butler, 2003).

e que no domingo ela desfaz. Argumenta que não dá pra ir ao trabalho assim, de trança... Zambi, que tinha cabelos compridos, fez um corte estilo *black power* e usa uma enorme flor para enfeitá-lo. Lamenta que seu cabelo seja cacheado e que gostaria que ele fosse mais crespo. Saias, vestidos de algodão coloridos, pulseiras, braceletes também passaram a fazer parte do novo visual das integrantes. (Caderno de campo, 2009)

Pinho (2006) observa que a beleza negra está do lado oposto dos discursos da miscigenação, criando assim um desafio às formas de leituras estáticas e fixadas a respeito da raça, gênero e corpo, levando a uma possível crise das representações sobre a nação brasileira, que se configura de modo particular de “conjurar a identidade de um povo por intermédio da sexualidade como motor da história” (p. 92). Vê-se uma intermitência presente no discurso das integrantes do Ilú Obá, ora adotando um discurso e um comportamento de uma nação brasileira miscigenada, ora exaltando a beleza negra pelos ideais dos movimentos políticos sociais que a constituiu.

Outro dado importante é a mercantilização dessa cultura. A indústria cultural se aproveita desse novo contexto social, transformando, por exemplo, tranças em mercadoria. A beleza negra agora passa pelo mercado de consumo e pela mídia e se torna um novo segmento econômico.

Surge um polo produtor de cultura negra: as comidas afros, as roupas, a dança, a capoeira, a tradição agora são comercializáveis. Pinho (2006) comenta que com isso se cria outra contradição: de um lado, a essencialização da beleza negra, de outro, a união da beleza negra com a mercadoria. A cultura negra também é um espaço contraditório e de disputas históricas.

Novamente, o Ilú aparece como um espaço que propicia uma vivência cultural singular, mas uma experiência que só é permitida nesse espaço. Pelas palavras de Opará, que não pode trabalhar de tranças, é possível ver a presença de preconceito em relação à cultura negra. A beleza e a estética negras estão relegadas ao campo específico de uma cultura ainda desconsiderada por parte da sociedade brasileira.

Ao apresentar as bases da sua sustentação humana, cultural, intelectual e religiosa, pudemos observar que os processos de experiência e compartilhamento instituídos pelo pensamento feminista negro têm um papel fundamental na formação do bloco afro Ilú Obá De Min, que possui suas bases de fundação e sobrevivência fincadas na socialização da cultura afro-brasileira e africana, conhecimentos adquiridos, vivenciados e compartilhados pelas fundadoras do bloco. Elas comportam um universo de saberes que são socializados e

experienciados pelas integrantes por meio da música, da dança e da vivência junto ao Ilú Obá.

Ao se compor como um grupo cultural que pretende, através da sua arte, divulgar a cultura afro-brasileira e africana e o fortalecimento individual e coletivo das mulheres na sociedade, comporta no seu núcleo uma diversidade de pessoas que tornam as relações de raça, gênero, religiosidade e classe fortemente imbricadas e as assimetrias dessas relações, evidenciadas.

Mulheres autodeclaradas negras, brancas, homens negros e brancos fazem do seu corpo o instrumento fundamental de compartilhamento dessa cultura. Entretanto negras e brancas, no interior do bloco, ocupam posições diferentes e desiguais, o que influencia o modo de socialização e expressão dessa cultura e a ideia de fortalecimento dessas mulheres.

As mulheres brancas do bloco, aprendizes dessa cultura e arte negras, por desfrutarem de uma condição de privilégio social e econômico nessa sociedade em que as relações raciais são historicamente perversas para a população negra, adquirem mais mobilidade no interior do bloco, podendo, por exemplo, passar de um naipe para outro mais rapidamente, ou seja, podem adquirir novos instrumentos de percussão e conseguem mais facilmente se aprofundar nos ensinamentos passados pelas mestras, vivendo mais intensamente a vida social do bloco e, principalmente, podendo circular tranquilamente pelas fronteiras da raça.

O baixo número de componentes negras e o acesso restrito delas aos meios de aprendizagem como, por exemplo, participar de uma oficina de tambores africanos e/ou de um curso sobre história da África proporcionado pelo Ilú Obá De Min, também são fatores que restringem a participação e o compartilhamento das experiências dessas integrantes e o fortalecimento delas no interior do grupo.

Nesse sentido, a intersecção de gênero, raça, classe e religiosidade experienciada no cotidiano do bloco afro Ilú Obá De Min passa por um processo de conflitos internos e externos ao bloco peculiares a essas relações e interfere diretamente na sua construção identitária e na construção de uma coletividade entre essas mulheres.

## Referências bibliográficas

- MARAL, Rita; SILVA, Vagner Gonçalves da. 2002. *Cantar para subir. Um estudo antropológico da música ritual no candomblé paulista*. Núcleo de Antropologia Urbana da USP.
- BAIROS, Luíza. 1995. Novos feminismos revisitados. *Revista de Estudos Feministas*, v. 3, n. 2, pp. 458-463.

- BOURDIEU, Pierre. 1996. "A ilusão biográfica". In: FERREIRA, Marieta; AMADO, Janaina (org.). *Os usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas.
- BUTLER, Judith. 2003. *Problemas de gênero*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- CAMPOS, Vera Felicidade de Almeida. 2003. *Mãe Stella de Oxossi. Perfil de uma liderança religiosa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- CARNEIRO, Sueli. 1995. "Gênero, raça e ascensão social". *Revista Estudos Feministas*, v. 3, n. 2, pp. 544-552.
- CRAPANZANO, Vincent. 2001. "Estilos de interpretação e a retórica de categorias". In: MAGGIE Y.; REZENDO, C. (orgs.). *Raça como retórica: a construção social da diferença*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. 2009. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Editora Cosac Naify
- CUNHA, Mariano Carneiro da. 1984. "A feitiçaria entre os Nagô-Yorubá". *Revista Dédalo*. Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil. Publicação n. 23.
- ACCHINI, R. 2009. "Entrecruzando diferenças: mulheres e (homo) sexualidade na cidade de São Paulo". In: BENETEZ, Maria Elvira Díaz; FIGAR Carlos Eduardo. *Prazeres dissidentes*. Rio de Janeiro: Cepesc; Garamond.
- FERNANDES, Florestan. 1965. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Dominus, Edusp.
- GOMES, Margareth Cristina de Almeida. 2013. *Tambores e corpos sáficos: uma etnografia sobre corporalidades de mulheres com experiências afetivos sexuais com mulheres da cidade de Fortaleza*. Dissertação de mestrado pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- GONZALES, Lélia. 1980. "Racismo e sexismo na cultura brasileira". Paper apresentado na reunião do grupo de trabalho "Temas e Problemas da População Negra no Brasil", *IV Encontro Anual da Associação Brasileira de Pós-graduação e Pesquisa nas Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, 31 de outubro.
- GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. 1982. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero.
- JOAQUIM, Maria Salete. 2001. *O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra*. Rio de Janeiro: Pallas, São Paulo, Educ.
- McCLINTOCK, Anne. 2010. *Couro Imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Campinas: Editora da Unicamp.
- MOUTINHO, Laura. 2006. "Negociando com a adversidade: reflexões sobre "raça", (homos)sexualidade e desigualdade social no Rio de Janeiro". *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 14, n. 1, pp. 103-116.
- MOUTINHO, Laura. 2014. "Diferenças e desigualdades negociadas: raça, sexualidade e gênero em produções acadêmicas recentes". *Cadernos Pagu*, n.42, 201-248
- MOUTINHO, Laura. 2004. *Razão, "cor" e desejo: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais "inter-raciais" no Brasil e na África do Sul*. São Paulo: Unesp.
- NICHOLSON, Linda. 2000. "Interpretando o gênero". *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 8, n. 2, pp. 9-41.
- PINHO, Osmundo de Araújo. 2004. "O efeito do sexo: políticas de raça, gênero e miscigenação". *Cadernos Pagu*, jul./dez., n. 23, pp. 89-119.
- RODRIGUÉ, Maria das Graças de Santana. 2001. *Ori Àpéré Ó. O ritual das Águas de Oxalá*. São Paulo: Summus.
- SAHLINS, Marshall. 1987. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar.
- SANTOS, Inaicyrá Falcão dos. 2002. *Corpo e ancestralidade: uma proposta pluricultural de dança-arte-educação*. Salvador: Editora Ufba.



## Sobre os autores

### **Beatriz Accioly Lins**

Doutoranda em antropologia social no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social na Universidade de São Paulo (PPGAS-USP). A pesquisa é realizada com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp). E-mail: [bia.accioly.lins@gmail.com](mailto:bia.accioly.lins@gmail.com)

### **Bernardo Fonseca Machado**

Doutorando em Antropologia Social pelo PPGAS/USP e com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – Fapesp, (processo nº 2014/15902-2). Entre 2015 e 2016 foi *Visiting Student Research Collaborator* no Departamento de Antropologia da Universidade de Princeton, nos Estados Unidos. E-mail: [bernardofmachado@gmail.com](mailto:bernardofmachado@gmail.com)

### **Cristina Donza Cancela**

Doutora em História pela USP, mestre em Antropologia Social pela Unicamp, graduada em história pela UFPA. Professora da Faculdade de História, do Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPA. É pesquisadora vinculada à Universidade de Lisboa. Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq. E-mail: [donza@ufpa.br](mailto:donza@ufpa.br)

### **Fernanda Kalianny Martins Sousa**

Mestra em Antropologia Social e bacharela em ciências sociais pela Universidade de São Paulo. Doutoranda em ciências sociais pela Universidade Estadual de Campinas. E-mail: [fernandakmsousa@gmail.com](mailto:fernandakmsousa@gmail.com)

**Gibran Teixeira Braga**

Doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo, com financiamento pela FAPESP. Mestre em Sociologia e Antropologia e bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Rio de Janeiro (UFRJ). Atua em pesquisas sobre marcadores sociais da diferença, gênero, sexualidade, sociabilidade, música e estilo. E-mail: gibranteixeira@yahoo.com.br

**Gustavo Santa Roza Saggese**

Pós-doutorando em Saúde Coletiva pela Faculdade de Ciências Médicas da Santa Casa de São Paulo e doutor em Antropologia Social pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. É membro do Núcleo de Pesquisa em Direitos Humanos e Saúde da População LGBTQ+ (FCMSCSP). E-mail: gsrsggese@gmail.com

**Heloisa Buarque de Almeida**

Doutora em Ciências Sociais pela Unicamp, mestre em Antropologia Social e graduada em Ciências Sociais pela USP. Professora do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP. Pesquisadora do NUMAS (Núcleo de Estudos sobre Marcadores Sociais da Diferença), da USP. Foi editora da *Revista de Antropologia* da USP, diretora da Associação Brasileira de Antropologia (gestão 2013-2014) e coordenadora do PPGAS-USP (gestão 2015-2017). Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq. E-mail: hbuarque@usp.br

**Isabela Venturoza de Oliveira**

Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (IFCH/Unicamp), pesquisadora do Núcleo de Estudos de Gênero Pagu (Unicamp). E-mail: i.venturoza@gmail.com

**Izabela Nalio Ramos**

Mestra em antropologia social e bacharela em ciências sociais pela Universidade de São Paulo. Cursa especialização em políticas públicas para a igualdade na América Latina pelo Conselho Latino Americano de Ciências Sociais. E-mail: izanalio@gmail.com

**Júlio Assis Simões**

Doutor em Ciências Sociais e mestre em Antropologia Social pela Unicamp, graduado em Ciências Sociais pela USP. Professor do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP. Pesquisador do NUMAS (Núcleo de Estudos sobre Marcadores Sociais da Diferença), da USP. Foi editor da Revista Brasileira de Ciências Sociais (2009-2012), coordenador do PPGAS-USP (2009-2013), membro da diretoria da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (2009-2012), membro da diretoria da Associação Brasileira de Antropologia (2008-2010 e 2015-2016). Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq. E-mail: juliosimoes@usp.br

**Laura Moutinho**

Livre-Docente em Antropologia Social pela USP, doutora em Antropologia pela UFRJ. Professora Associada do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP. Pesquisador do NUMAS (Núcleo de Estudos sobre Marcadores Sociais da Diferença), da USP. Editora da *Revista de Antropologia* da USP. Coordenadora do Comitê Estudos Africanos da Associação Brasileira de Antropologia. Foi pesquisadora visitante das universidades de Cape Town e Princeton. Foi coordenadora da graduação em Ciências Sociais na USP (gestão 2014-2016) e membro eleito do Conselho Científico da Associação Brasileira de Antropologia (2011-2013). Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq. E-mail: lmoutinho@usp.br

**Lauren Zeytounlian**

Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Unicamp. Mestra e bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Membro do Núcleo de Estudos de Gênero Pagu da Unicamp. E-mail: laurenzeytounlian@gmail.com

**Letizia Patriarca**

Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo sob orientação de Silvana de Souza Nascimento. Integrante do NAU – Núcleo de Antropologia Urbana e da CPAA – Comissão Permanente de Ações Afirmativas. Principais áreas de interesse: antropologia urbana, gênero e sexualidade, marcadores sociais da diferença, prostituição e *queer*. Email: letizia@usp.br

**Lilia Moritz Schwarcz**

Livre-Docente e Doutora em Antropologia Social pela USP, mestre em Antropologia Social pela Unicamp, graduada em História pela USP. Professora Titular do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP. Pesquisadora do NUMAS (Núcleo de Estudos sobre Marcadores Sociais da Diferença), da USP. Curadora-adjunta do Museu de Arte de São Paulo (MASP). Foi professora visitante nas universidades de Leiden, Oxford, Brown, Columbia, École des Hautes Études em Sciences Sociales e Princeton, onde é Global Scholar. Foi diretora da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais e da Associação Brasileira de Antropologia. Bolsista da Produtividade em Pesquisa do CNPq. E-mail: lili.schwarcz@gmail.com

**Luiza Ferreira Lima**

Mestre e doutoranda em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo. Pesquisadora do Coletivo de Estudos de Corpo e Cidade (COCCIX/NAU/USP). Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). E-mail: luizafelima@gmail.com

**Marcella Betti**

Mestra em Antropologia Social pela USP e doutoranda em Ciências Sociais pela UNICAMP. É pesquisadora do Núcleo de Estudos de Gênero Pagu (UNICAMP) e foi professora do Núcleo de Ensino à Distância das Faculdades Metropolitanas Unidas. Realiza pesquisas com ênfase nos temas gênero, mídia, mercado, consumo e corpo, partindo de uma perspectiva interseccional. E-mail: marcella.betti@gmail.com

**Marcio Zamboni**

Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (PPGAS/USP). Membro do Grupo de Trabalho Mulher e Diversidade da Pastoral Carcerária da Arquidiocese de São Paulo. E-mail: marciobz@gmail.com

**Mariane da Silva Pisani**

Doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo. Atualmente desenvolve pesquisas nas áreas de Antropologia do Esporte, Antropologia Audiovisual, Antropologia Urbana, Estudos de Gênero e Educação de Sociologia. E-mail: marianepisani@gmail.com

**Marisol Marini**

Doutora e Mestre em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP). É pesquisadora do Laboratório de Estudos Pós-Disciplinares (Lapod/ IEB/USP). Entre 2015 e 2016 foi pesquisadora visitante na Universidade de Maastricht e membro do grupo de pesquisa *Mind the Body*. Suas pesquisas dedicam-se à reflexão sobre corpo, biomedicina, ciência e tecnologia. E-mail: marisolmarini@gmail.com

**Michele Escoura**

Doutoranda em Ciências Sociais na Unicamp e vinculada ao Núcleo de Estudos de Gênero Pagu (Unicamp). Concentra-se nos temas de gênero, classe e parentesco, atuando também na área da Educação em parceria com a Ong Ação Educativa. É co-autora do livro “Diferentes, não desiguais: a questão de gênero na escola”. E-mail: micheleescoura@gmail.com

**Natalia Lago**

Mestra e doutoranda pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (USP). Dedicar-se a pesquisas sobre prisão, gênero, sexualidade e família. E-mail: nalago@gmail.com

**Pedro Lopes**

Mestre e doutorando em Antropologia Social pela USP. É professor da Escola da Cidade – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo. Suas pesquisas dedicam-se à reflexão sobre deficiência a partir de uma abordagem interseccional. E-mail: pedrolopes@gmail.com

**Rafael da Silva Noleto**

Doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo. Professor Adjunto da Universidade Federal do Tocantins, atuando como docente de Antropologia no Programa de Pós-Graduação em Cultura e Território (PPGCult/UFT) e na Licenciatura em Ciências Sociais. Coordena o Grupo de Pesquisa em Gênero, Etnicidade e Sexualidade em Contextos Interétnicos (GESCI/UFT). E-mail: nolleto@gmail.com

**Renata Mourão Macedo**

Doutoranda em Antropologia Social na Universidade de São Paulo (PPGAS/USP). Desde 2016 é professora na Pós-Graduação em Sócio-Psicologia na Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo. Concentra-se nas temáticas de gênero, classe, trabalho, consumo e ensino superior. E-mail: renatagmourao@hotmail.com

**Rocío Alonso Lorenzo**

É Pós-doutora pela Universidade de São Paulo e Doutora em Antropologia pela Cornell University, Estados Unidos. Desde 2017 é Pesquisadora do Centro Regional para Aprendizagem em Avaliação e Resultados para o Brasil e África Lusófona na Fundação Getúlio Vargas (CLEAR/FGV). Atua nas áreas da avaliação qualitativa de políticas públicas e da antropologia do direito, com ênfase nas políticas de gênero e raça. E-mail: rocio.a.lorenzo@gmail.com

**Valéria Alves de Souza**

Doutoranda em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (PPGAS/USP) e mestra pela mesma Universidade. Seu campo de estudos são os Marcadores Sociais da Diferença: raça, gênero, sexualidade, educação e cultura. Seu interesse é por meio de pesquisa etnográfica analisar como esses marcadores são operacionalizados, intersectados e agenciados em diferentes contextos sociais. E-mail: alvesvaleria891@gmail.com

