TÂNIA PINAFI

MILITANTE... JÁ VIU, NÉ? A HOMOFOBIA NOS PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO DOS MILITANTES DO MOVIMENTO LGBT

ASSIS
2011

TÂNIA PINAFI

MILITANTE... JÁ VIU, NÉ? A HOMOFOBIA NOS PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO DOS MILITANTES DO MOVIMENTO LGBT

Dissertação apresentada à Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP – Universidade Estadual Paulista para a obtenção do título de Mestre em Psicologia. (Área de Conhecimento: Psicologia e Sociedade)

Orientador: Wiliam Siqueira Peres
Coorientadora: Ana Maria Domingues de Oliveira

ASSIS
2011

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca da F.C.L. – Assis – UNESP

P645m

Pinafi, Tânia
Militante... Já viu né? A homofobia nos processos de subjetivação dos militantes do Movimento LGBT / Tânia Pinafi. Assis, 2011
179 f. : il.

Dissertação de Mestrado – Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Universidade Estadual Paulista.
Orientador: Dr. Wiliam Siqueira Peres
Coorientadora: Drª. Ana Maria Domingues de Oliveira

1. Movimentos sociais urbanos. 2. Psicologia social. 3. Homofobia. 4. Sexo. 5. Gênero. I. Título.

CDD 158.2
306.7

FOLHA DE APROVAÇÃO

Tânia Pinafi

Militante... Já viu, né? A homofobia nos processos de subjetivação dos militantes do Movimento LGBT

Dissertação apresentada à Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP – Universidade Estadual Paulista para a obtenção do título de Mestre em Psicologia. (Área de Conhecimento: Psicologia e Sociedade)

Aprovada em:_____

Banca Examinadora

Prof. Dr. Wiliam Siqueira Peres
Instituição: UNESP/Assis Assinatura: _____

Prof. Dr. Fernando Silva Teixeira Filho

Instituição: UNESP/Assis Assinatura: _____

Prof. Dr. Guilherme Silva de Almeida

Instituição: UERJ Assinatura: _____

Profa. Dra. Soraia Georgina Ferreira de Paiva Cruz

Instituição: UNESP/Assis Assinatura: _____

Prof. Dra. Angela Maria Carneiro Araújo

Instituição: UNICAMP Assinatura: _____

A Fátima Carretero Pinafi, em reconhecimento a todo esforço que dedicou a minha vida, no ontem e no atual de cada instante.

AGRADECIMENTOS

Em primero lugar gostaria de agradecer ao Wiliam Siqueira Peres por ter acreditado na proposta deste trabalho, pela confiança que depositou em mim, por toda a gentileza, atenção e cuidados que recebi trabalhando ao seu lado, em verdade, foi um exímio orientador além de um grande parceiro e amigo. Igualmente preciosa foi a presença de Ana Maria Domingues de Oliveira, uma grande mulher que há anos vem sendo uma importante mentora pra mim, uma segunda mãe.

Agradeço também a Mário Ferreria Resende, Wilton Silva, Soraia Cruz, Lívia Gonsalves Toledo, Glaucia Fraccaro que contribuíram, cada um a seu modo, para o crescimento deste trabalho.

Também não posso deixar de agradecer as pessoas que tão gentilmente me cederam um pouco de suas vidas nas entrevistas. À Ana Paula Alves, Lucilene Franco, Iria Hiuri Okuda, profissionais da Faculdade de Ciências e Letras que prontamente me auxiliavam quando precisava. E ao apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Brasil.

E, por fim agradeço a Letícia Rosa Batista, vizinha, revisora de português, grande amiga, que esteve comigo todo o tempo e a quem devo mais do que sou capaz de expressar em palavras.

A que servem – e aqui penso em termos éticos e morais – todas estas classificações a partir das quais pensamos poder resumir e definir de vez a identidade das pessoas? Sendo que as classificações em "espécimes sexuais" parecem valer mais ainda para os que divergem das normas. Estes, então, serão interpelados quase unicamente em nome de seus gostos, inclinações ou escolhas sexuais. Deixarão de ser bons trabalhadores, amigos, cidadãos, maridos ou esposas, pais ou mães, para se tornarem, quase única e exclusivamente, homossexuais, bissexuais, travestis, etc., e toda a longa lista dos que se encontram no limbo, acusados de algum desvio moral ou patológico. Nossa sexualidade poderia representar um potencial para a escolha, para a mudança e para a diversidade. No entanto, nós a transformamos num destino, naquilo que mais nos aprisiona. Num destino para "nós" e num inferno para os "outros", para os que ousaram questionar os limites da prisão. (ROPA, 1994, p. 175)

RESUMO

PINAFI, Tânia. *Militante... Já viu, né? A homofobia nos processos de subjetivação dos militantes do Movimento LGBT*. 2011. 179 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Faculdade de Ciência e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2011.

O objetivo deste trabalho é avaliar as influências de uma série de preconceitos sexuais e de gênero, presentes em nosso entorno social, sobre os modos de subjetivação dos militantes *gays* e lésbicas do Movimento LGBT brasileiro. Neste estudo, foram analisadas as relações sociais de sexo *inter* e *intra* gêneros na (con)vivência política de *gays* e lésbicas, as particularidades do contexto sócio-histórico e político nos processos de subjetivação e a homofobia. Para o desenvolvimento deste estudo foram realizadas entrevistas em profundidade com quatro militantes, dois *gays* e duas lésbicas, que possuem certa experiência junto à militância política LGBT em âmbito nacional. O método cartográfico e a perspectiva genealógica de Michel Foucault constituíram, respectivamente, o procedimento metodológico e o referencial teórico deste estudo; o que em última instância poderia nos levar a dizer que trabalhamos com "cartografias de base genealógica". A análise das cartografias mostrou que no interior da militância LGBT se gestam certas práticas de normalização das identidades sexuais e de gênero, as quais aprisionam os corpos em redes de poder assimétricas no seio da coletividade do Movimento LGBT. Também pudemos perceber que a grade de inteligibilidade cultural do sistema andro-heterocentrado e homofóbico, instituída para apreender as relações socias de sexo, sempre que evocada, reinstitui o pensamento da *diferença* para pensar as identidades, contribui para perpetuar a existência do modelo binário de sexo, de gênero e de sexualidade, eclipsa a heterogeneidade presente no grupo dos homens e das mulheres, enfim, constrange a emergência do pensamento da *diversidade* para apreender a nós mesmos e ao mundo.

PALAVRAS-CHAVE: Homofobia. Psicologia social. Movimento LGBT. Sexualidades. Gênero.

ABSTRACT

PINAFI, Tânia. *Activist… you know. Homophobia in subjectiity processes of activists of the LGBT Movement.* 2011. 179 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Faculdade de Ciência e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2011.

The objective of this study is to evaluate the influence of a series of sexual and gender biases present in our social environment, specifically in the subjectification mode of gays and lesbians activists of the Brazilian LGBT Movement. This study analyzed the socio - sexual relations *within and between* genders in the political interactions of gays and lesbians, the particularities of the socio-historical-political processes of subjectification and homophobia. To develop this study, in-depth interviews with four activists were conducted, two gays and two lesbians who have some experience with the LGBT political activism nationwide. The mapping method and genealogical perspective of Michel Foucault were, respectively, the theoretical and methodological approach of this study, which ultimately could lead us to state that we work with "basic genealogical cartography". The analysis showed that in the mappings within the LGBT activism there are certain practices of normalization of sexual and gender identities which enclosure the bodies in asymmetric networks of power within the LGBT community of the Movement. We could also notice that the grid of cultural intelligibility of the andro – heterocentricism and homophobic system which was established to capture socio - sexual relationships, when invoked, brings up the idea of *difference* to think about identities, it helps to perpetuate the existence of the binary model of sex , gender and sexuality, eclipses the heterogeneity present in the group of men and women and, finally, constrains the emergence of thought *diversity* to comprehend ourselves and the world.

KEYWORDS: Homophobia. Social psychology. LGBT Movement. Sexualities. Gender.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO **10**

INTRODUÇÃO **13**

Lineamentos desta pesquisa: colocando em tela alguns discursos sobre as (homo)sexualidades..... 14

O percurso dos procedimentos metodológicos.....26

Caro leitor(a),
Queria te contar.....36

CAPÍTULO I **48**

Cartografando: Umas e Outras 49

Aimê 50
Alice Bruno.....89

CAPÍTULO II **115**

Cartografando: Uns e Outros 116

Alceste.....117
Darcy 140

CONCLUSÃO **149**

REFERÊNCIAS **161**

ANEXOS **176**

APRESENTAÇÃO

> *Na cidade do Rio de Janeiro, uma figura calma, inteligente, capaz, enveredou por entre as ruas, apartamentos, mentes com o propósito de criar um órgão de divulgação das idéias e comentários das criaturas que como um elo formavam uma pequena sociedade e enquadravam-se no grupo de "Anormais". Esta pessoa que como um bandeirante, não mediu esforços para que a idéia se concretizasse, não pensou se seria acolhida ou desprezada, buscaria as "esmeraldas" em forma de um sorriso ou de um "grato", depois de passar às mãos de seus amigos o tão almejado jornal. Surgiu "O SNOB". (O Snob, ano VI, n. 7. Rio de Janeiro, jul. 1968, p. 3-4)*

Abro esta apresentação com um trecho do primeiro jornal de temática homossexual do Brasil. Produzido na década de 1960 *O Snob* foi feito por e para sujeitos que se reconheciam como portadores de uma condição comum de opressão, os então ditos "Anormais". Este pequeno jornal foi pioneiro ao se constituir como uma válvula de escape às subjetividades vitimizadas pela discriminação por meio de um auto-retrato disruptivo: "calma, inteligente, capaz"; contrário ao discurso hegemônico corrente.

A proliferação no século XIX de discursos científicos sobre as "perversidades" sexuais teve como contrapartida "[...] um discurso 'de reação': a homossexualidade pôs-se a falar por si mesma, a reivindicar sua legitimidade ou sua 'naturalidade' e muitas vezes dentro do vocabulário e com as categorias pelas quais era desqualificada do ponto de vista médico" (FOUCAULT, 1988, p. 96). Assim, *O Snob* é um exemplo de instrumento reflexivo de indivíduos, alvos de discriminações e explorações diversas, que assumiram o direito a ter sua própria voz – deixaram de ser "objetos" para se transformar em "sujeitos".

No Brasil, o primeiro grupo homossexual organizado surgiu em São Paulo, em maio de 1978, com o nome de Núcleo de Ação pelos Direitos Homossexuais, sendo mais tarde rebatizado como: SOMOS – Grupo de Afirmação Homossexual[1]. Originalmente composto por homossexuais masculinos, gradualmente o grupo passou a acolher algumas mulheres lésbicas em sua organização, tornando-se um grupo misto. Mais tarde haverá uma cisão interna que resultará na formação do Grupo Lésbico-Feminista, em 1979, inaugurando-se assim a trajetória do Movimento de Lésbicas.

O Movimento Homossexual Brasileiro floresce no declínio do regime militar, juntamente com outros Movimentos Sociais Urbanos, quando se reivindicavam transformações políticas imediatas e transformações de ordem cultural em longo prazo.

[1] Para maiores informações acerca da formação do Grupo SOMOS ver: MACRAE, Edward. *O militante homossexual no Brasil da "abertura"*. 1985. 466 p. Tese (Doutorado em Ciência Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1985.

Transformações políticas e culturais, visto que a partir de suas propostas e da maneira como atuavam na luta por direitos que legitimassem a cidadania de seus membros, questionavam os preconceitos e as condições de opressão culturalmente estabelecida sobre eles.

A efervescência dos Movimentos Sociais, na segunda metade da década de 1970, refletiu-se na produção científica com a eclosão de temas como: a questão da mulher e das minorias sexuais, principalmente na área das ciências sociais. Atualmente os estudos acerca da militância homossexual se aglutinam, em sua maioria, nesta área de conhecimento. Localizada no campo da Psicologia esta pesquisa beberá, e muito, destes estudos precursores numa tentativa de desalojar a área *psi* do hermetismo subjetivo prevalecente em suas análises binárias e universalistas.

INTRODUÇÃO

Lineamentos desta pesquisa: colocando em tela alguns discursos sobre as (homo)sexualidades

O tema do presente trabalho se delineou na pesquisa desenvolvida em nível de Iniciação Científica financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – FAPESP, entre os anos de 2006 a 2008. Naquele momento, buscava-se analisar a formação e desenvolvimento do Movimento de Lésbicas no Brasil a partir de três períodos distintos, a saber: 1979-1989; 1990-1999; 2000-2006[2].

Deste trajeto adveio o conhecimento de que contar a história do Movimento de Lésbicas no Brasil é escavar as memórias subterrâneas que se encontram escondidas por baixo da grande bandeira do Movimento Homossexual[3], já que a maior parte das publicações científicas aborda a questão da homossexualidade masculina. Para Juan Marsiaj (2003, p. 135):

> Esse desequilíbrio se deve à escassez de material disponível sobre a condição e evolução da comunidade lésbica no Brasil. Acredito que tal escassez está ligada, em parte, ao fato de mulheres terem sido historicamente relegadas à esfera privada (impedindo assim que se desenvolvessem comunidades de caráter mais público, como foi o caso entre homossexuais masculinos) e também ao silêncio que envolve a sexualidade feminina de maneira geral, ambos os fenômenos decorrentes de uma ordem patriarcal.

Se os dados sobre os caminhos percorridos pelas lésbicas são parcos, as discussões acerca das especificidades da relação entre os militantes homossexuais – os *gays* e as lésbicas – são quase inexistentes[4]. Em cada momento histórico, os regimes instituídos definem as possibilidades de enunciação que ditam o que pode e deve ser visibilizado, ou invisibilizado, discursivamente. Nesse sentido, a crença no igualitarismo presente nos primeiros passos do

---

[2] PINAFI, Tânia. *Trilhando os caminhos dos Movimentos de Lésbicas no Brasil*. Relatório de Iniciação Científica – FAPESP, Universidade Estadual Paulista, Assis-SP, 2008.

[3] As publicações que versam sobre o Movimento Homossexual Brasileiro, de modo geral, focalizam a trajetória política dos militantes *gays* na formação, desenvolvimento e consolidação do Movimento LGBT, mencionando *an passant* a incorporação das identidades lésbica, bissexual, travesti ou transexual. Deste modo, a pretensa história do Movimento LGBT acaba por ser a história dos *gays*, uma vez que pouca ênfase é dada às contribuições e à trajetória dos atores/as das identidades lésbica, bissexual, travesti ou transexual na consolidação deste Movimento.

[4] Há uma carência de estudos e pesquisas sobre as relações de convivência entre os atores e atoras das identidades LGBT no interior do Movimento. Meu interesse recai sobre a díade *gays*-lésbicas, mas poderia-se pensar em outros arranjos, por exemplo, travestis-transexuais, lésbicas-transexuais, *gays*-travestis etc., bem como em arranjos que incorporem três identidades ou mais.

Movimento Homossexual Brasileiro (MHB) ao supor uma uniformidade entre os militantes, desfavoreceu a emergência de discursos que se contrapusessem a este ideal. Assim, diferenças de classe, sexo, gênero, escolaridade e cor/raça eram menosprezadas e não se percebia que elas traziam assimetrias de poder ou que pudessem estabelecer hierarquias no bojo do MHB. Regina Facchini (2005, p. 28-29, grifo nosso) assinala ser:

> [...] relevante resgatar a importância da criação de uma comunidade que compartilha carências para a construção de qualquer movimento social. O que talvez ocorra é que movimentos como o feminista, o negro e o homossexual *tenham maior tendência a fundamentar essa igualdade num atributo essencial e a obscurecer o caráter construído da aliança política voltada para um determinado fim*.

Na década de 1980, ainda que *gays* e lésbicas trabalhassem conjuntamente contra a opressão resultante de uma sociedade heteronormativa, as assimetrias de poder existentes no Movimento Homossexual Brasileiro deflagraram contendas que, algumas vezes, resultaram na formação de novos grupos. Ao trabalharem conjuntamente com os *gays*, as lésbicas notaram que havia uma grande diferença entre ser uma mulher lésbica e ser um homem *gay* em uma sociedade androcêntrica, patriarcal e machista. Isto porque a sociedade privilegia socialmente os homens ainda que sejam eles *gays* (WELZER-LANG, 2001). Contudo, antes de enveredar pela via da militância, compete perguntar: mas, afinal, quem são as lésbicas? Para Monique Wittig (1980/1992, p. 57):

> [...] sería impropio decir que las lesbianas viven, se asocian, hacen el amor con mujeres porque "la-mujer" no tiene sentido más que en los sistemas heterosexuales de pensamiento y en los sistemas económicos heterosexuales. Las lesbianas no son mujeres.

Quando Wittig encerrou sua conferência na *Modern Languague Association*, em 1978, na cidade de Nova Iorque, com a frase: "as lésbicas não são mulheres" o público que a ouvia atentamente ainda se manteve por um breve momento em silêncio antes de ovacioná-la. Este público que ainda digeria a força revolucionária do pensamento de Simone de Beauvoir[5] (1949) de que "não se nasce mulher, torna-se uma" ficou atônito, perplexo, perante a reflexão

[5] Originalmente publicado em frânces, em 1949, o *Le Deuxième Sexe* de Simone de Beauvoir foi traduzido em inúmeros idiomas desde sua publicação. Para consulta a versão brasileira, ver: BEAUVOIR, Simone. *O Segundo Sexo*. 2 vol. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1970.

teórica lançada por Wittig que, apesar de endossar o pensamento beauvoariano, ia para além dele. Para a feminista materialista Monique Wittig, lésbica é um conceito que transcende a categoria mulher, pois ser mulher significa estar inscrita no domínio heterossexista. As duas autoras rompem com a tradição naturalista que define as mulheres em termos puramente biológicos, calcados em características inatas e imutáveis da diferença percebida entre os sexos, ao procurar entender as mulheres como seres históricos e sociais. A partir desta breve menção às célebres frases de Wittig e Beauvoir pode-se perceber o quão complexas as discussões teóricas em torno da lésbica podem ser. Além disso, fica evidente que tentativas de definir a mulher lésbica conduzem a um questionamento sobre o estatuto ontológico da mulher. Por isso, ao invés de lançar uma definição fechada destes conceitos, que seria inevitavelmente limitadora, vai-se tecer aqui uma narrativa das bases fundantes destas duas categorias pelos mecanismos de saber-poder hegemônicos.

Primeiramente, à lésbica é imposta sua "condição" de mulher, baseada em sua constituição biológica, seja pela família, sociedade, cultura, religião, seja pelos discursos e saberes bio-psico-médicos, ou por qualquer dos mecanismos de controle que regem nossa sociedade. Ao nascer com o sexo feminino, valores, condutas, anseios lhe são transferidos e por ela serão assimilados, em maior ou menor medida, ao longo de toda sua vida. Ainda, a classificação mulher tem sido norteada, além de pelas óticas biológica e social, pelo sexismo, formado sob a égide de um discurso que se pauta na valoração de um sexo sobre o outro, determinante para as desigualdades entre os gêneros que trazem em seu bojo uma relação assimétrica entre homens e mulheres. Em muitas sociedades, tal assimetria se dá pelo privilégio e superioridade dos homens sobre as mulheres, o que caracteriza então o machismo e a misoginia.

Tendo em vista a ideia de processualidade que acompanha uma leitura crítica e histórica, anteriormente à discussão acerca da lesbianidade se faz necessário um breve retorno ao legado transmitido à mulher com seus efeitos nos padrões institucionalizados de valor cultural sobre o corpo feminino. Sobre essa questão Gayle Rubin (1989, p. 184-185) é categórica ao dizer que:

> […] la ideología feminista lesbiana ha analizado la opresión sobre las lesbianas, principalmente en términos de opresión de la mujer. Sin embargo, las lesbianas son también oprimidas en su calidad de homosexuales y pervertidas, debido a la estratificación sexual, no de géneros.

Na Antiguidade Clássica, a sociedade estava marcadamente dividida por uma cultura pautada na divisão sexual que apregoava a valoração do sujeito do sexo biológico masculino. Na Grécia, as mulheres não tinham direitos jurídicos, não recebiam educação formal, eram proibidas de aparecer em público sozinhas – sendo confinadas em suas próprias casas em um aposento particular (Gineceu) –, enquanto os homens podiam usufruir de todos os direitos de cidadão, como Nikos Vrissimtzis (2002, p. 38) elucida:

> [...] o homem era polígamo e o soberano inquestionável na sociedade patriarcal, a qual pode ser descrita como o "clube masculino mais exclusivista de todos os tempos". Não apenas gozava de todos os direitos civis e políticos, como também tinha poder absoluto sobre a mulher.

Também em Roma "[...] [as mulheres] nunca foram consideras cidadãs e, portanto, não podiam exercer cargos públicos" (FUNARI, 2002, p. 94). A exclusão social, jurídica e política colocava a mulher no mesmo patamar que as crianças e os escravos.

Michel Foucault sintetiza a sociedade desse período ao dizer que a ética grega: "[...] estava ligada a uma sociedade puramente viril, com escravos, onde as mulheres eram desconsideradas e cujo prazer não tinha nenhuma importância, cuja vida sexual tinha apenas que ser orientada para e determinada por seu *status* de esposa etc." (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 256). Sua identificação enquanto sujeito político, público e sexual lhe era negada tendo como *status* social a função de procriadora e cuidadora.

No contexto da cultura judaico-cristã a hierarquia de poder entre homens e mulheres se manteve. O Cristianismo retratou a mulher como sendo pecadora e culpada pelo desterro dos homens do Paraíso devendo, por isso, seguir a trindade da obediência, da passividade e da submissão aos homens – seres de grande iluminação, capazes de dominar os instintos irrefreáveis das mulheres – como forma de obter sua salvação. Assim, a religião judaico-cristã foi delineando as condutas e uma "essência das mulheres", incutindo nelas uma consciência de culpa que permitiu a manutenção da relação de subserviência e dependência (ALVES, 2003; PAIVA, 1990; SICUTERI, 1985).

Entretanto, não foi só a religião que normatizou as representações do sexo feminino. A medicina também exerceu seu poder apregoando, até o século XVII, a existência de apenas um único sexo, o qual era pautado a partir do corpo do homem. Por essa visão "[...] a vagina é vista como um pênis interno, os lábios como o prepúcio, o útero como o escroto e os ovários como os testículos" (LAQUEUR, 2001, p. 16). A crença na mulher como um homem

invertido e, portanto, inferior, perdurou durante centenas de anos. A passagem abaixo, em que Thomas Laqueur (2001, p. 68) aponta para a posição de Aristóteles, é ilustrativa dessa noção mais antiga:

> O *kurios*, a força do esperma para gerar uma nova vida, era o aspecto corpóreo microcósmico da força deliberativa do cidadão, do seu poder racional superior e do seu direito de governar. O esperma, em outras palavras, era como que a essência do cidadão. Por outro lado, Aristóteles usava o adjetivo *akuros* para descrever a falta de autoridade política, ou legitimidade, e a falta de capacidade biológica, incapacidade que para ele definia a mulher. Ela era, como o menino, em termos políticos e biológicos uma versão impotente do homem, um *arren agonos*.

O modelo de sexo único prevaleceu durante muito tempo por ser o homem – ser humano nascido com o sexo biológico masculino, ou seja, dotado de um pênis – o alvo e construtor do conhecimento humano. Dentro dessa visão androcêntrica a mulher consistia em uma categoria vazia[6].

Apenas quando se configurou na vida política, econômica e cultural dos homens, a necessidade de diferenças anatômicas e fisiológicas constatáveis é que o modelo de sexo único foi repensado[7]. Deste modo:

> [...] o antigo modelo no qual homens e mulheres eram classificados conforme seu grau de perfeição metafísica, seu calor vital, ao longo de um eixo cuja causa final era masculina, deu lugar, no final do século XVIII, a um novo modelo de dimorfismo radical, de divergência biológica. Uma anatomia e fisiologia de incomensurabilidade substituiu uma metafísica de hierarquia na representação da mulher com relação ao homem. (LAQUEUR, 2001, p. 17)

Durante o século XVIII a compreensão do corpo feminino como uma versão inferior do corpo masculino vai se alterando, sendo substituída "[...] por uma na qual a relação entre mulheres e homens era percebida em termos mais binários, e na qual o corpo era pensado como fonte desse binarismo" (NICHOLSON, 2000, p. 21).

---

[6] As teóricas feministas Luce Irigaray e Teresa de Lauretis questionam a categoria mulher por sua construção a partir de um referencial androcêntrico. Para Irigaray o discurso é falogocêntrico e somente podem emergir sujeitos homens; enquanto De Lauretis pontua que o lugar ocupado pela mulher é *no* silêncio. Sobre essa questão ver: IRIGARAY, Luce. *Ethique de la différence sexuelle*. Paris: Minuit, 1976; _____. *Speculum, de l'autre femme*. Paris: Minuit, 1974; DE LAURETIS, Teresa. *Diferencias*. Etapas de un camino a través del feminismo. San Cristóbal, Madrid: Horas, 2000.

[7] Para maiores informações acerca do binarismo sobredeterminado às condições históricas, consultar: RODRIGUES, José Carlos. *O corpo na história*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1999.

A visão naturalista, que imperou até o final do século XVIII, determinou uma inserção social diferente para homens e mulheres. Aos homens cabiam atividades nobres como a filosofia, a política e as artes; enquanto as mulheres deviam se dedicar ao cuidado da prole, bem como a tudo aquilo que diretamente estivesse ligado à subsistência do homem, como a fiação, a tecelagem e a alimentação. Esta visão que baliza lugares distintos a cada um dos sexos encontra-se retratada no pensamento do filósofo francês Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), o qual considerava que:

> A rigidez dos deveres relativos dos dois sexos não é nem pode ser a mesma. Quando a mulher se queixa a respeito da injusta desigualdade que o homem impõe, não tem razão; essa desigualdade não é uma instituição humana ou, pelo menos, obra do preconceito, e sim da razão: cabe a quem a natureza encarregou do cuidado dos filhos a responsabilidade disso perante o outro. (ROUSSEAU, 1995, p. 428)

Assim, Rousseau converte o lugar ocupado pelas mulheres na sociedade daquela época em termos de um destino inexorável, ao qual elas não deveriam opor-se. A propósito, como Jack Holland (2010, p. 166) já disse, ao escrever sobre o que chama de "*o preconceito mais antigo do mundo*", "a la misoginia nunca le han hecho falta filósofos, de Platón en adelante".

O legado da ideologia naturalista, que fundamenta a existência de binarismos (superior/inferior, homem/mulher, bem/mal etc.), repousa sobre a ideia de que existe uma complementaridade entre os sexos, bem como uma correspondência de papéis sociais adequados a cada um deles. Assim, a polarização dos sexos traz uma série de definições sobre o que significa ser homem e ser mulher. Guacira Lopes Louro (1997, p. 76) alerta que:

> Se pretendemos ultrapassar as questões e as caracterizações dicotomizadas, precisamos reconhecer que muitas das observações – do senso comum ou provenientes de estudos e pesquisas – se baseiam em concepções ou em teorias que supõem dois universos opostos: o masculino e o feminino. Também aqui é evidente que a matriz que rege essa dicotomia é, sob o ponto de vista da sexualidade, restritamente heterossexual.

As dicotomias de gênero, sexo e sexualidade, por serem categorias que se encontram intrinsecamente relacionadas, estabelecem correspondências que têm múltiplos efeitos entre si, como quando "sob a perspectiva da história heterossexual, o aparecimento no início do século XX da lésbica na cultura popular deriva do interesse em definir o contrário da lésbica – a nova mulher heterossexual" (KATZ, 1996, p. 98). Para Adrienne Rich (1980/1986, p. 65):

> El supuesto de que "la mayor parte de las mujeres son heterosexuales de forma innata" permanece como un obstáculo teórico y político para el feminismo. Continúa manteniéndose como un supuesto en parte porque la existencia lesbiana se ha escrito fuera de la historia o se la ha catalogado como enfermedad, en parte porque se la ha tratado como excepcional más que como intrínseca, en parte porque reconocer que, para las mujeres, la heterosexualidad puede no ser una "preferencia" en absoluto sino algo que ha tenido que ser impuesto, gestionado, organizado, propagado y mantenido a la fuerza, es un paso inmenso a dar si te consideras heterosexual "de forma innata" y libre.

Quando Rich analisa a heterossexualidade como uma instituição obrigatória a submeter todas as mulheres, aponta a existência lésbica como uma forma de resistência à dominação masculina. Assim, a lesbianidade é vista como uma entidade política e contestatória da obrigatoriedade do heterossexismo que possibilita a emancipação da mulher. Esta autora também aponta para o fato de que:

> A las lesbianas se las ha privado históricamente de existencia política, al "incluirlas" en una versión femenina de la homosexualidad masculina. Igualar la existencia lesbiana a la homosexualidad masculina porque las dos están estigmatizadas, es borrar la realidad femenina una vez más. (RICH, 1980/1986, p. 67)

No Brasil, a militância política das lésbicas junto com os *gays* foi marcada por uma série de confrontos que até hoje ainda não foram amplamente visibilizados pela literatura, em parte, devido ao recorrente hábito de se narrar a história do Movimento Homossexual a partir do protagonismo dos *gays.*

A história do Movimento Homossexual Brasileiro se inaugura com o Grupo SOMOS, em 1978. Durante certo tempo este grupo foi composto exclusivamente por homens *gays* e assim ficou até o dia em que participou no início de 1979 de uma semana de debates, na Universidade de São Paulo, sobre *O caráter dos movimentos de emancipação*. Este evento lhe trouxe grande visibilidade e, consequentemente, favoreceu o ingresso de novos participantes. Foi então que houve a entrada das primeiras mulheres lésbicas no grupo. Dois meses depois da entrada das primeiras lésbicas, elas receberam um convite do jornal *Lampião da Esquina* para escrever um artigo sobre lesbianidade. Este jornal trazia entre suas metas construir uma imagem mais positiva dos homossexuais de modo a não retratá-los "[...] como criaturas destroçadas por causa de seu desejo, incapazes de realização pessoal e com tendências a

rejeitar a própria sexualidade" (SIMÕES; FACCHINI, 2009, p. 85). Embora a temática da homossexualidade masculina tenha sido a prevalecente, nos três anos em que o jornal circulou (1978-1981), nunca foi seu único enfoque, pois "o jornal se propunha a 'sair do gueto' e ser um veículo pluralista aberto a diferentes pontos de vista sobre diferentes questões minoritárias" (SIMÕES; FACCHINI, 2009, p. 86). Apoiado nesta perspectiva, sempre foi dado espaço para questões relacionadas ao feminismo e a lesbianidade.

O trabalho conjunto das lésbicas, em função da matéria para o *Lampião da Esquina*, estreitou os laços entre as militantes trazendo consigo o desejo de que fosse formado um grupo exclusivamente feminino, o que dividiu opiniões. Segundo o relato de Miriam Martinho, uma das primeiras lésbicas que ingressou no SOMOS:

> A partir de reuniões, exclusivamente femininas, organizadas com o objetivo de escrever um artigo sobre lesbianismo, para o Lampião de maio de 79, algumas de nós sentiram a necessidade de criar um subgrupo, só de mulheres, dentro do SOMOS, não apenas pela consciência de nossa especificidade, enquanto mulheres e lésbicas, mas também para fazer frente ao machismo dos "bichas" (como costumávamos chamá-los) que não era brincadeira. (*Um Outro Olhar*, n. 9. São Paulo, nov./jan., 1990, p. 8)

Os homens que já haviam entrado em contato com a ideologia feminista foram solidários à formação do subgrupo lésbico, no entanto, outros "[...] criticaram a proposta alegando que era 'divisionista' e lamentando a perda de um contato tão novo e valioso com lésbicas, até então vistas por alguns como seres totalmente estranhos" (MACRAE, 1990, p. 246). João Silvério Trevisan conta que:

> Em todo caso, a intenção das lésbicas de formar um núcleo autônomo e exclusivamente feminino gerou uma polêmica acalorada que durou várias semanas e deixou bem claro que ser homossexual não significava uma automática aliança com as mulheres – às vezes, até pelo contrário. (TREVISAN, 2002a, p. 345)

A reunião das lésbicas em um subgrupo dividiu opiniões tanto entre os homens quanto entre as mulheres. A despeito das opiniões divididas foi formado o subgrupo Lésbico-Feminista (LF) – composto pela maioria das lésbicas do SOMOS, com exceção de algumas que preferiram continuar a frequentar reuniões junto aos homens até se desvincularem totalmente do grupo.

A menção ao "machismo dos 'bichas'", citada na fala da militante, advinha do incômodo trazido pela utilização da alcunha "racha" pelos *gays* para se referir às lésbicas. Edward MacRae (1990, p. 260) explica que: "este termo é de uso comum no gueto homossexual masculino e sua carga de misoginia é transparente, dando a entender que as mulheres seriam defeituosas de alguma forma". Ao mesmo tempo, a dispersão das lésbicas dentro do SOMOS foi por elas entendido como resultante do machismo, por meio do seguinte raciocínio: "como a gente percebeu que existe uma pressão impedindo as mulheres de se aglutinarem, a gente achou que um dos fatores disso seria o comportamento machista das bichas" (*Lampião da Esquina*, ano 2, n. 16. Rio de Janeiro, set. 1979, p. 8). Tais circunstâncias demarcaram divergências internas que caminharam para a invisibilização do contingente feminino dentro do grupo misto e contribuíram para o reconhecimento da existência de especificidades entre a homossexualidade masculina e a feminina.

Quando, em 1980, cerca de 200 pessoas se reuniram na Universidade de São Paulo para o I Encontro de Grupos Homossexuais Organizados (EGHO) estabeleceram uma programação estruturada em torno de doze temas[8]. Dentre eles, o debate intitulado: *A questão lésbica. O machismo entre homossexuais e papéis sexuais* foi o que aglutinou o maior número de participantes, com "mais de 70 pessoas, aproximadamente, 36 homens e 35 mulheres"[9]. Os integrantes dos diversos grupos que compunham o debate versaram sobre o machismo

[8] Os 12 temas eleitos foram: 1) A questão lésbica. O machismo entre homossexuais e papéis sexuais; 2) Michês. O travesti e a repressão que recebe; 3) Homossexualismo no presídio; 4) A questão da solidão, da velhice, da beleza e da competição; 5) Discriminação, criminalidade e violência sobre os homossexuais; 6) O homossexual diante da influência estrangeira e a procura de um modelo brasileiro de homossexual; 7) A imagem do homossexual nos meios de comunicação de massa, expressão artística homossexual – a arte. Estudo da linguagem utilizada pelos homossexuais entre si; 8) A validade de se assumir na família e no trabalho, educação sexual nas escolas, o casamento homossexual. Guetos homossexuais; 9) Conjuntura geral e movimento homossexual. O sentido, validade e prioridades do movimento homossexual na nossa sociedade. O que é política homossexual. Campanhas nacionais e internacionais; 10) Reformulação partidária e homossexualismo; lançamento de um candidato homossexual nas eleições, dentro das estruturas políticas vigentes. Nossa participação nas esquerdas brasileiras. Como fica o movimento homossexual, acusado de ser luta secundária, frente a uma luta maior que seria a mudança da estrutura social? Homossexualismo e anarquismo como negação do poder; 11) O Lampião e o movimento homossexual. Problemas enfrentados pelo Lampião: o que fazer com o mesmo que está em crise permanente?; 12) Ligação do movimento homossexual com outros movimentos de minorias. Fonte: EGHO. *Temário*. Comissão Coordenadora do I Encontro Brasileiro de Homossexuais. São Paulo, 1980, p. 1-3.

[9] EGHO. *A questão lésbica. O machismo entre homossexuais e papéis sexuais*. 1ª parte. (Relator do grupo 2: Leila Míccolis. Participantes: Grupo de Ação Lésbico-Feminista, Fração Gay da Convergência Socialista, SOMOS e Grupo Auê) 1980.

concluindo que ele "[...] não é propriedade masculina, mas sim uma instituição autoritária utilizada como relação de poder não só, mas principalmente pelos homens"[10].

Ao utilizar a sistematização sucinta dos EGHOs desde 1980 até 1997, produzida por Regina Facchini (2005), encontrou-se nova discussão acerca do machismo em 1993. Neste ano a Comissão Organizadora da VII reunião de grupos organizados aventou a proposta de incluir a palavra "lésbica" no título do Encontro. Tal proposta gerou enormes debates, pois:

> A inserção da palavra, proposta por nós da Rede de Informação Lésbica Um Outro Olhar, com apoio do grupo Deusa Terra, de ativistas lésbicas independentes, e dos grupos mistos Etcetera e Tal e Grupo de Homossexuais do Partido dos Trabalhadores, esbarrou na oposição irada do machismo gay verde-amarelo. Foi necessário realizar uma consulta nacional junto aos grupos gays e mistos, colher cartas de apoio do Movimento Feminista bem como de grupos e ativistas lésbicas do Brasil e do exterior para conseguir conquistar um direito que, em outros países, é coisa de um passado arcaico.
> [...] Assim sendo, sobraram ataques de baixo nível à comissão organizadora e, em especial, à Rede, embora nem tudo tenham sido pedras. Não faltaram também, por exemplo, momentos hilários como quando Luiz Mott, do Grupo Gay da Bahia, cismou que tínhamos que declarar se éramos lésbicas ou homossexuais ou como quando o representante do Triângulo Rosa, João Antônio Mascarenhas, do Rio, nos acusou de querer formar um Movimento Lésbico. (O preconceito, quando não mata, chega a ser cômico). (*Um Outro Olhar*, n. 21. São Paulo, verão/outono. 1994, p. 16)

Apesar das oposições diversas à proposta da Comissão Organizadora, o título foi alterado para: VII Encontro Brasileiro de Lésbicas e Homossexuais (EBLHO). É digno de nota que uma das resoluções do VII EBLHO veio a definir que os Encontros seguintes teriam o nome de: Encontros Brasileiros de Gays e Lésbicas[11]. Do VII EBLHO que trouxe em seu título, primeiro, uma referência às lésbicas e depois aos homossexuais masculinos, foi-se a uma nova nomeação que inverteu a disposição dos sujeitos quando colocou os *gays* em primeiro plano. Também é interessante observar duas das deliberações do VII EBLHO. Uma delas diz que "o debate sobre a questão de gênero deverá ser permanente dentro dos grupos lésbicos, gays e mistos"[12]. Já outra dizia que "deverá haver paridade entre gays e lésbicas a nível (sic) do movimento em geral"[13].

---

[10] EGHO. *A questão lésbica. O machismo entre homossexuais e papéis sexuais*. 1ª parte. (Relator do grupo 2: Leila Míccolis. Participantes: Grupo de Ação Lésbico-Feminista, Fração Gay da Convergência Socialista, SOMOS e Grupo Auê) 1980.
[11] *Um Outro Olhar*, n. 21. São Paulo, verão/outono. 1994.
[12] *Um Outro Olhar*, n. 21. São Paulo, verão/outono. 1994, p. 17.
[13] *Um Outro Olhar*, n. 21. São Paulo, verão/outono. 1994, p. 17.

A despeito das discussões travadas entre *gays* e lésbicas quanto às relações de gênero, elas estavam cientes de que haviam "[...] (re)introduzido a questão de gênero dentro do verdadeiro 'clube do bolinha' em que se transformou o Movimento Homossexual Brasileiro dos últimos anos [...]"[14] e que, por isso, ainda teriam muito trabalho pela frente. Para elas:

> [...] a simples inserção da palavra lésbica no nome do encontro não vai mudar o machismo arraigado e obtuso existente no movimento. Nem mesmo a decisão de implementar-se a discussão de gênero vai transformar a atual situação da noite para o dia, principalmente porque, se homens e mulheres homossexuais que não percebem as diferenças de gênero discutem apenas entre si, o debate tende a acabar em pizza. Será preciso muita paciência e uma boa estratégia de veiculação de informações sobre o tema para efetivar uma real mudança. De qualquer forma, o primeiro passo foi dado. (*Um Outro Olhar*, n. 21. São Paulo, verão/outono. 1994, p. 19)

Há certa segregação na militância política homossexual, gerada pela desigualdade de poder, exercida pelos *gays* sobre as lésbicas que tem levado ao paulatino afastamento das lésbicas. Segundo Guilherme de Almeida (2005, p. 81):

> Embora persista a existência de grupos mistos, formados por gays e lésbicas, no movimento de lésbicas atualmente, a tendência majoritária é a de conformação de grupos formados exclusivamente por mulheres. A opção pelos grupos exclusivos, relaciona-se à crítica da relação que as lésbicas mantiveram com gays no interior de grupos mistos, onde as primeiras eram muitas vezes obscurecidas pelos interesses dos últimos.

No primeiro semestre de 2008 voltou a ocorrer nova discussão acerca da nomenclatura a ser utilizada pela militância na representação de seus sujeitos políticos no cenário que antecedeu a I Conferência Nacional LGBT (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais). Inicialmente ela foi convocada pela Secretaria Especial dos Direitos Humanos[15] da Presidência da República sob o título de I Conferência Nacional GLBT, mas durante a Conferência, "[...] não sem alguma polêmica, aprova-se o uso da sigla LGBT para a denominação do movimento, o que se justificaria pela necessidade de aumentar a visibilidade do *segmento de lésbicas*" (FACCHINI, 2009, p. 140, grifo do autor).

---

[14] *Um Outro Olhar*, n. 21. São Paulo, verão/outono. 1994, p. 17.

[15] BRASIL. Portaria n. 432, de 2 de julho de 2008. Dispõe sobre a convocação da I Conferência Nacional GLBT e propõe a implementação do Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais – LGBT. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, n. 126, 3 jul. 2008. Seção 1, p. 11.

Este breve panorama histórico da militância de *gays* e lésbicas no Brasil buscou demonstrar alguns dos conflitos que vêm acompanhando esta atuação política conjunta. Desde o final da década de 1970 até atualmente pode-se observar que estes atores sociais em suas reivindicações por direitos, em uma sociedade heteronormativa, não estão totalmente isentos de preconceitos sexuais e de gênero.

Muito tem se discutido acerca das amarras discursivas que aprisionam os sujeitos a partir de noções ortodoxamente sedimentadas sob modelos dicotômicos em torno do sexo, da sexualidade e do gênero. Entretanto, pouca ênfase tem sido dada às relações intergêneros travadas junto àqueles que têm suas expressões sexuais e de gêneros marginalizadas, como se o fato de estarem ligados por uma política de coalizão os tornasse isentos de qualquer tipo de preconceito. Não se pode esquecer que os sujeitos políticos do Movimento LGBT se constituíram em uma sociedade imersa em preconceitos de gênero e sexuais que influem, em alguma medida, em suas formações subjetivas – sendo determinantes das posições de sujeitos que se autoconceituam como militantes e/ou ativistas das causas emancipatórias do coletivo em questão. As particularidades do contexto sócio-histórico e político nos processos de subjetivação remetem a diferentes construções da subjetividade, carregando consigo ambivalências, paradoxos e tensões, que ora normatizam, ora singularizam as ações. Assim, o interesse recai sobre as linhas de subjetivação que foram e são agenciadas de modo a (im)possibilitar as relações hierárquicas de gênero e de poder assimétricas. Ao mesmo tempo, este estudo enfoca o machismo e a misoginia, edificados dentro do sistema andro-heterocêntrico, visando o conhecimento de como tais conceitos são trabalhados e se relacionam na prática cotidiana de *gays* e lésbicas na militância LGBT brasileira.

O percurso dos procedimentos metodológicos

Os sujeitos são produzidos à sombra de discursos regulados por regimes de visibilidade/invisibilidade, que mascaram divergências à medida que cerceiam o que pode ser visibilizado. Desta forma, produzem-se normatizações em torno dos discursos, as quais são reveladoras das linhas de saber-poder atuantes sobre os processos de subjetivação que se fazem notar tanto nos discursos produzidos sobre os sujeitos quanto nos discursos por eles proferidos. De acordo com Foucault (1988, p. 30):

> Não se deve fazer divisão binária entre o que se diz e o que não se diz; é preciso tentar determinar as diferentes maneiras de não dizer, como são distribuídos os que podem e não podem falar, que tipo de discurso é autorizado ou que forma de discrição é exigida a uns e outros. Não existe um só, mas muitos silêncios e são parte integrante das estratégias que apóiam e atravessam os discursos.

Investigar o hiato acerca das práticas discursivas desenvolvidas na convivência entre *gays* e lésbicas implica a eleição de um procedimento metodológico refinado, capaz de possibilitar a captura das múltiplas linhas de saber-poder que tecem as subjetividades; subjetividade esta que é entendida como "[...] *essencialmente social, e assumida e vivida por indivíduos em suas existências particulares*" (GUATTARI; ROLNIK, 2003, p. 33, grifo do autor). No que se refere à relação de poder-saber há que se considerar "[...] que poder e saber estão diretamente implicados; que não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder" (FOUCAULT, 2008, p. 27), logo, não estática e sempre em movimento. Tampouco, a subjetividade é estática, pois se produz nas relações das pessoas com o mundo, o qual está constituído pelas relações de saber-poder. Desse modo, cada um se subjetiva a partir de uma relação dinâmica com o social. Sendo assim, elegemos uma metodologia qualitativa centrada no método cartográfico devido a sua ênfase na relação dinâmica dos acontecimentos. Nesse sentido, a cartografia é:

> Um termo que faz referência à idéia de "mapa", contrapondo à topologia quantitativa, que categoriza o terreno de forma estática e extensa, uma outra de cunho dinâmico, que procura capturar intensidades, ou seja, disponível ao registro do acompanhamento das transformações decorridas no terreno

> percorrido e à implicação do sujeito percebedor no mundo cartografado. (KIRST et al., 2003, p. 92)

De modo crítico aos regimes binários e universalizantes, parte-se de uma postura de recusa aos modelos fechados e universais, de verdades absolutas, para explorar as gradações em torno do que é pensado e dito sobre o que é visto. Os discursos aferidos em torno da sexualidade normatizada se estabeleceram a partir de um referente andro-heterocentrado e homofóbico. Porém, cabe questionar: como se deu a emergência da patologização das relações afetivo-sexuais entre pessoas do mesmo sexo? Do mesmo modo, o que levou à revisão das fronteiras que delimitam o que se enquadra, ou não, no terreno das patologias sexuais na atualidade? Que paradigma científico deu respaldo às inúmeras publicações, nos séculos XIX e XX, em torno dos desvios sexuais? Questionamentos importantes para o estudo em questão que tomaremos como o cabo de segurança nas explorações que se seguirão pelo tortuoso caminho da história da ciência.

Para Maria Cecília Minayo (2001, p. 12) "a história da ciência revela não um 'a priori', mas o que foi produzido em determinado momento histórico com toda a relatividade do processo de conhecimento". Por outro lado, Boaventura de Sousa Santos lembra que "a condição epistemológica da ciência repercute-se na condição existencial dos cientistas" (SANTOS, 1988, p. 71). Desse modo, as condições históricas vigentes intervêm de forma direta na apreensão de mundo do pesquisador e, consequentemente, em sua produção científica. Logo, o que se enfatiza aqui é o caráter situado da produção do conhecimento científico – já que, situado em uma temporalidade, em um contexto sócio-histórico, epistêmico, dependente da apreensão de mundo do pesquisador etc. Assim sendo, a suposta neutralidade do conhecimento científico seria nada mais que uma utopia.

Thomas Kuhn (2003, p. 13) em seu célebre livro – *A estrutura das revoluções científicas* – cunhou o termo paradigma para designar "[...] as realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência". Na esfera da sexualidade, o campo das teorias biomédicas do século XIX foi quem forneceu as bases do terreno de definição para identificar e circunscrever as anomalias e perversões sexuais. Segundo Jonathan Katz (1996, p. 43, grifos do autor), "nesse período, os médicos da mente, alguns ainda empunhando a bandeira da fertilidade, outros tentando ir um pouco além, formularam

publicamente pela primeira vez a idéia de *heterossexual* e *homossexual*". O referencial que norteou essa formulação recaiu sobre o determinismo biológico. Consequentemente:

> A primeira parte da nova norma sexual – hetero – pressupôs uma divergência sexual básica. A *oposição* dos sexos foi declarada a base para uma atração erótica universal e normal entre homens e mulheres. Essa ênfase na oposição dos sexos, que remonta ao início do século XIX, de modo algum registrou apenas características biológicas, funções únicas e distinções entre os sexos determinadas socialmente de mulheres e homens. O enfoque do início do século XX no dimorfismo fisiológico e dos sexos refletiu as ansiedades profundas dos homens a respeito das mudanças no trabalho, nos papéis sociais, no seu poder sobre as mulheres e nos ideais de feminilidade e masculinidade. (KATZ, 1996, p. 96, grifo do autor)

Para Daniel Welzer-Lang (2001, p. 467) "o que esconde, em última instância, a análise naturalista da divisão social do gênero são a historicidade e a contingência dessa divisão". Na passagem da Época Clássica para a Modernidade foi sendo formada uma nova concepção de sujeito a partir de mudanças ocorridas nos costumes, nos comportamentos – criando outros valores, outras medidas, outros discursos – que acarretaram um redimensionamento das relações de poder. De acordo com Sônia França (2004, p. 9):

> A partir do século XVII, a emergência da ciência, o desenvolvimento tecnológico das forças produtivas e do conhecimento laico do mundo e do homem produzem transformações nas regras e nos procedimentos que sustentam os enunciados no plano social: um mundo e um homem não mais teológicos, mas materialidades abertas à indagação humana. Esse acontecimento exige diferentes concepções de matéria, de sujeito, de objeto e de conhecimento que implicam outros modos de relação do homem com o mundo, consigo próprio e com a vida. Não há mais interditos ao olhar humano, ele está livre para interrogar.

Assim, as novas indagações travaram "[...] um combate 'pela verdade' ou, ao menos, 'em torno da verdade' [...]" (FOUCAULT, 1979, p. 13). A construção da "Verdade", tomada aqui no sentido foucaultiano, enquanto "[...] 'conjunto das regras segundo as quais se distingue o verdadeiro do falso e se atribui ao verdadeiro efeitos específicos de poder' [...]" (FOUCAULT, 1979, p. 13) passa a ser cada vez mais norteada pela lógica empírica, e cada vez menos atrelada à relação com Deus. O homem começa a ser tematizado como objeto e como sujeito de conhecimento. Antes "havia um mundo em si criado por Deus. O papel do homem era esclarecer a ordem do mundo. Ele o fez, conforme vimos, através de idéias claras

e distintas. [...] O homem esclarecia, mas não criava; ele não era fonte transcendental de significação" (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 22).

No momento em que o homem deixou de ser aquele que esclarece a ordem do mundo para se colocar como produtor do conhecimento teve início uma reflexão sobre quais métodos utilizar para interpretar esse mundo. Para Santos (1989, p. 22, grifos do autor):

> O positivismo lógico representa, assim, o apogeu da *dogmatização da ciência*, isto é, de uma concepção de ciência que vê nesta o aparelho privilegiado da representação do mundo, sem outros fundamentos que não as proposições básicas sobre a coincidência entre a linguagem unívoca da ciência e a experiência ou observação imediatas, sem outros limites que não os que resultam do estágio do desenvolvimento dos instrumentos experimentais ou lógico-dedutivos.

A emergência do conhecimento científico nunca foi desinteressada, pois "[...] a verdade não existe fora do poder ou sem poder" (FOUCAULT, 1979, p. 12). Para Foucault (1979, p. 12):

> A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua "política geral" de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro.

Entre o fim do século XVII e ao longo do século XVIII Michel Foucault (2000, p. 288) vislumbrou o aparecimento de "[...] técnicas de poder que eram essencialmente centradas no corpo, no corpo individual", classificadas por ele como uma: "anátomo-política do corpo humano". Neste período os Estados se organizaram politicamente passando a se ocupar com o controle de sua população por meio da disciplinarização e regulação da família, da reprodução e das práticas sexuais, visando à garantia da vida e a produtividade do povo. Em tal contexto o corpo humano foi exaustivamente investigado. Tomado enquanto protagonista "[...] o corpo surgia cada vez mais como fonte de conhecimento sobre o eu, em contraste com noções teológicas anteriores" (NICHOLSON, 2000, p. 17). Assim, a "anátomo-política" fazia referência a uma série de mudanças profundas que ocorreram na passagem do século XVII e que se seguiram ao longo do século XVIII.

Essas foram as bases que propiciaram o aparecimento, no século XIX, do que Foucault (1988) definiu como "tecnologia do sexo", que tinha por objetivo disciplinar o corpo e regular as populações. O campo privilegiado de investigação recaiu sobre a sexualidade por esta estar "[...] exatamente na encruzilhada do corpo e da população" (FOUCAULT, 2000, p. 300). Essa época marca "o início tanto do internamento dos homossexuais nos asilos, quanto da determinação de curá-los" (FOUCAULT, 1979, p. 232-233). O discurso sobre a sexualidade, ancorado em procedimentos de poder-saber ao qual Foucault (1988) denomina *scientia sexualis*, ordenou uma tecnologia política de produção de indivíduos – classificando-os entre si, separando (normal x anormal), enfim, normalizando – que regula a vida dos sujeitos em função de alguns elementos ligados às suas práticas sexuais. Um dos efeitos regulatórios sobre o sexo foi a emergência e visibilização, como nunca antes vista, das "sexualidades periféricas" (o louco, os sodomitas, a criança, a mulher histérica etc.) e o aparecimento de uma infinidade de classificações patologizantes a partir do referencial da "sexualidade regular", ou seja, heterossexual, reprodutiva e monogâmica (FOUCAULT, 1988).

Os discursos hegemônicos, das ciências humanas acerca dos sexos, teceram uma rede de relações de poder-saber (FOUCAULT, 2008) que prescreviam a normalização da heterossexualidade – vista como "natural". Segundo Rosa María Rodríguez Magda (2004, p. 108) "una crítica a la génesis disciplinaria de las ciencias humanas no puede olvidar tampoco que éstas en su eclosión y desenvolvimiento han constituido una de las formas más recientes y completas de legitimación de la discriminación sexo/género". Desse modo, podemos observar "[…] nos discursos das ciências humanas, as representações masculinas sobre a mulher, como o sexo 'natural, essencial e universalmente' mais fraco [...]" (LEMAIRE, 1994, p. 58).

Em 1975 a antropóloga feminista Gayle Rubin cunhou a expressão *sex/gender system* (*sistema sexo/gênero*), quando refletia sobre os elementos que perpetuam a opressão das mulheres. Por *sex/gender system* ela designa "[...] el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas" (RUBIN, 1975/2003, p. 37). Assim, o que a autora enfatiza é que é sobre o referencial biológico que os significados culturais são produzidos, logo, os valores e as hierarquias sociais não poderiam ser entendidos como uma entidade *a priori*, mas sim como uma construção cultural; devendo, por isso, serem relativizados. Além disso, também destaca que a organização social do sexo está erigida sob a constrição da sexualidade feminina, a heterossexualidade obrigatória e o gênero.

Posteriormente, o *sistema sexo/gênero* da antropóloga feminista foi revisto e re-problematizado por Judith Butler, filósofa feminista, no livro *Problemas de gênero* (2003a). Nesta obra, Butler (2003a, p. 9) diz que "explicar as categorias fundacionais de sexo, gênero e desejo como efeitos de uma formação específica de poder supõe uma forma de investigação crítica, a qual Foucault, reformulando Nietzsche, chamou de 'genealogia[16]'". Tomando a genealogia enquanto instrumental teórico de interpelação do gênero, Butler (2003a, p. 38) articula:

> Gêneros "inteligíveis" são aqueles que, em certo sentido, instituem e mantêm relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo. Em outras palavras, os espectros de descontinuidade e incoerência, eles próprios só concebíveis em relação a normas existentes de continuidade e coerência, são constantemente proibidos e produzidos pelas próprias leis que buscam estabelecer linhas causais ou expressivas de ligação entre o sexo biológico, o gênero culturalmente constituído e a "expressão" ou "efeito" de ambos na manifestação do desejo sexual por meio da prática sexual.

A grade de inteligibilidade que define uma continuidade entre sexo/gênero/desejo é heterossexista. A um gênero corresponde um sexo biológico que, necessariamente, terá atração/desejo por um ser que tenha um sexo/gênero oposto ao seu, ou seja, o desejo heterossexual. A respeito desta discussão Judith Butler (2003a, p. 215-216) cunha o termo *matriz heterossexual* para se referir à:

> [...] grade de inteligibilidade cultural por meio da qual os corpos, gêneros e desejos são naturalizados. [...] o modelo discursivo/epistemológico hegemônico da inteligibilidade do gênero, o qual presume que, para os corpos serem coerentes e fazerem sentido (masculino expressa macho, feminino expressa fêmea), é necessário haver um sexo estável, expresso por um gênero estável, que é definido oposicional e hierarquicamente por meio da prática compulsória da heterossexualidade.

Esta cadeia regulatória regida pela hierarquia entre os sexos e pela eleição da heterossexualidade foi edificada sob um paradigma essencialista que difunde,

---

[16] De acordo com Rosa María Rodríguez Magda (2004, p. 49) "la genealogía nietzscheana no es la búsqueda de un origen (*Ursprung*) metahistórico, fundamentante, ideal y teleológico, que daría razón del despliegue de los acontecimientos y prevalecería semioculto, pero omnipresente, tras ellos; sino la denuncia, la constatación de esa falta de esencia tras las cosas, de su construcción azarosa y aleatoria".

respectivamente, a dominação masculina[17] e a homofobia[18]. É justamente "[...] o modelo epistemológico que nos oferece um sujeito ou agente dado de antemão [...]" (BUTLER, 1998a, p. 22) o recusado por Butler. Esta norte-americana se inscreve em uma tradição filosófica anti-ilustrada, a qual, pela via da desconstrução, busca problematizar crenças relacionadas à verdade. A partir da perspectiva pós-estruturalista[19] Butler avalia o sujeito ontologicamente enquanto construção discursiva questionando a pressuposta universalidade, neutralidade e unidade do sujeito. Ao tomar o sujeito como contingente, novas linhas investigativas se abrem, possibilitando outras análises em torno daqueles que não se enquadram dentro do princípio de inteligibilidade da *matriz heterossexual*. Por isso, neste estudo trabalharemos com os/as autores/as que seguem uma linha desconstrutivista em suas formulações dos conceitos de gênero e sexualidade, pois ao analisar as sexualidades e as relações de gênero não mais em relação à postura essencialista pode-se tecer reflexões acerca das novas expressões sexuais e de gêneros (*drag queens*, *cross-dress*, travestis, transgêneros, ou seja, *bodies that matter*[20]) para além das perspectivas patologizantes. Assim, o método cartográfico e a perspectiva genealógica de Michel Foucault constituem, respectivamente, o procedimento metodológico e o referencial teórico deste estudo. O que em última instância poderia nos levar a dizer que trabalharemos com uma "cartografia de base genealógica".

Ultimamente o método cartográfico vem ganhando cada vez mais destaque nas pesquisas científicas[21]. No entanto, "a cartografia não determina em si uma metodologia; antes, porém, propõe uma discussão metodológica que se atualiza na medida em que ocorrem encontros entre o pesquisador e o território onde trabalha" (SOUZA, 2005, p. 26). Seja como

---

[17] Ver WELZER-LANG, Daniel. A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 9, n. 2, p. 460-482, 2. sem., 2001, para maiores informações sobre as influências do essencialismo biológico na dominação das mulheres.

[18] Sobre a relação entre a heterossexualização do desejo e as normas de gênero na homofobia, consultar: BORRILLO, Daniel. *Homofobia*. Barcelona: Edicions Bellaterra. 2001.

[19] Para uma discussão sobre as produções da teoria feminista pela vertente desconstrutiva, consultar: FLAX, Jane. Pós-modernismo e as relações de gênero na teoria feminista. Tradução Carlos A. de C. Moreno. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque (Org.). *Pós-modernismo e política*. 2. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

[20] *Bodies that matter* faz referência a obra de BUTLER, Judith. *Bodies that Matter*: On the discursive limits of sex. New York, Routledge,1998b. O título é um trocadilho com a palavra "matter", que pode adquirir o sentido tanto de peso (no sentido de materialidade) quanto de importância/legitimidade. Para uma explicação pormenorizada sobre a inteligibilidade de certos tipos de corpos, ver entrevista com Butler: BUTLER, Judith. Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler. Tradução Susana Bornéo Funck. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 155-167, 1. sem., 2002a.

[21] Conforme atesta o livro *Pistas do método da cartografia*: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade, organizado por Eduardo Passos, Virgínia Kastrup e Liliana da Escóssia, lançado em 2009.

for, não se pode esquecer que o processo de produção do conhecimento científico é dependente da interpretação dos dados e, portanto, nunca totalmente imparcial. Desse modo:

> Quaisquer que sejam os pressupostos epistemológicos e as mediações técnico-metodológicas, existirá sempre, no processo de conhecimento científico, uma "interpretação" teórica de dados empíricos, entrelaçamento do lógico com o real, do qual germina uma significação.
> Mas essa "hermenêutica" do real pelo lógico efetiva-se, necessariamente, pelo estabelecimento de um esquema relacional entre um sujeito e um objeto, quaisquer que possam ser nossas diferentes concepções da subjetividade dos homens e da objetividade do mundo real. Aliás, é uma decorrência da pluralidade dessas concepções que se constituíram os múltiplos paradigmas epistemológicos, quebrando o monolitismo de uma única modalidade pela qual os sujeitos humanos poderiam olhar o mundo e articular a esfera lógica ao universo dos dados objetivos. (SEVERINO, 2002, p. 70-71)

Por essa perspectiva, valorar hierarquicamente os referenciais teórico-metodológicos das produções científicas com base nos pressupostos de objetividade/subjetividade só serviria para negar as tensões e contradições inerentes ao campo do saber. Os estudos *gays* e lésbicos e suas inter-relações com os estudos de gênero são um exemplo de como o desvelamento do relativismo do conhecimento científico propicia a inteligibilidade dos sujeitos em bases mais próximas da realidade, além de contribuir para a emancipação social e política ao questionar a legitimidade dos (pré)conceitos. Por meio do método cartográfico as constatações e conclusões a serem produzidas são trabalhadas:

> [...] com a atribuição de sentidos em relação aos percursos de uma investigação, uma leitura particularizada – e consciente de sua particularidade, sua condição relativa – que considera saberes diversos, e outras tantas informações e expressões como inventores da complexa condição humana nos devires da produção de conhecimento. (KIRST et al., 2003, p. 100-101)

Deste modo o papel do cartógrafo "[...] tem relação direta com a micropolítica, vinculada às técnicas e práticas de subjetivação, no sentido da produção da subjetividade, matéria fundamental da produção e reprodução do sistema social" (PERES, 2005, p. 65). Ao mesmo tempo, a produção do conhecimento em moldes ético-estético-políticos implica confrontar uma *práxis* que normatiza os corpos, os sexos e as sexualidades não apenas em face da interioridade dos sujeitos, mas também frente aos mecanismos atuantes no tecido social que conjuram ações materiais e não apenas simbólicas nos sujeitos. Para Monique

Wittig (1992, p. 50) “este poder que tiene la ciencia o la teoría de actuar material y realmente sobre nuestros cuerpos y mentes no tiene nada de abstracto, aunque el discurso que produzcan sí lo sea”.

Para a confecção das cartografias foram entrevistados quatro militantes, dois *gays* e duas lésbicas, que possuem certa experiência junto à militância política LGBT em âmbito nacional. A entrevista em profundidade foi a técnica escolhida para coleta de dados, pelo fato desta valorizar a presença do investigador e oferecer todas as perspectivas possíveis para que o entrevistado tenha a espontaneidade necessária. Na formulação do roteiro de entrevistas seguiram-se as indicações de Parker, Herdt e Carballo (1995, p. 36-37) para entrevistas em uma perspectiva etnográfica:

> Ao planejar o cronograma das entrevistas profundas, no entanto, o método mais produtivo é tentar desenvolver um formato semi estruturado que possa ser reproduzido, pelo menos em suas linhas mais gerais, com todos os informantes a serem entrevistados em uma determinada população. Devem-se fazer perguntas abertas sobre tópicos relevantes, seguindo um esboço ou lista de tópicos gerais que permita que um tópico naturalmente conduza a outro.

Estes autores também enfatizam que as informações pessoais “[...] da infância até a atualidade, incluindo suas experiências sexuais aprovadas e desaprovadas e seus efeitos emocionais e sociais, devem ser um elemento chave na agenda de pesquisas para entrevistas profundas” (PARKER; HERDT; CARBALLO, 1995, p. 37). Nesta pesquisa, as entrevistas em profundidade seguiram um roteiro semiestruturado composto a partir de cinco temáticas: 1) História de vida; 2) Atuação na prática militante; 3) Ser-militante; 4) A militância e o Estado; e 5) Relações de gênero, as quais foram áudio-gravadas e depois transcritas.

A partir deste material foi possível cartografar as produções discursivas de *gays* e lésbicas em uma sociedade pautada pela norma andro-heterocentrada e homofóbica, averiguar seus reflexos nas formações subjetivas e avaliar o modo como estes sujeitos problematizam ações de enfrentamento à heteronormatividade.

Imersa na área da Psicologia esta pesquisa se pauta em compromissos éticos importantes como os estabelecidos pela Resolução nº 196/96 do Conselho Nacional de Saúde e pela Resolução do Conselho Federal de Psicologia de nº 016/2000 – as quais dispõem sobre a realização de pesquisa que envolva seres humanos. Por isso, os participantes deste estudo foram esclarecidos sobre os objetivos e a que se propõe a utilização das entrevistas, bem

como lhes foi assegurado o sigilo e anonimato, atendendo assim a abordagem metodológica escolhida e a princípios éticos. Um termo de consentimento e concordância com a pesquisa lhes foi apresentado, respeitando as resoluções da Portaria 196/96 do Conselho Nacional de Saúde, e por eles assinado na data da entrevista. Tendo em vista o compromisso assumido pela pesquisadora com as/os entrevistadas/os, especialmente quanto a não-identificação das/os militantes, só serão explicitadas informações que não afetem o compromisso firmado.

Além disso, é digno de nota que o texto produzido ao longo das cartografias procurou não reproduzir uma divisão estanque entre a cena pública e a história particular das pessoas cartografadas. Ao tomar a esfera pública e privada como espaços em transconexão, buscou-se demonstrar as influências das relações sociais (sócio-histórico-políticas e culturais) nos modos de subjetivação tanto quanto as influências dos modos de subjetivação sobre as características do Movimento LGBT. Também não houve a intenção de tomar os discursos proferidos pelas/os entrevistadas/os enquanto verdades acabadas sobre o que se passa na militância LGBT brasileira em toda a sua extensão, mas sim enquanto vozes que pairam sobre a conjuntura política do Movimento LGBT. Nesse sentido, as cartografias de Aimê, Alice Bruno, Alceste e Darcy revelam seus pontos de vista particulares isoladamente sem que, necessariamente, estejam sozinhos com eles, dado que suas impressões e interpretações, dos acontecimentos que se passa(r)am no interior da militância do Movimento LGBT, podem encontrar eco junto a outros militantes.

Caro leitor(a),

Queria te contar...

Algumas concepções minhas sobre esta pesquisa, pois considero importante que saiba um pouco mais sobre a trajetória que trilhei, para que possa compreender melhor de quais perspectivas elaborei este trabalho.

Este estudo gira em torno do ativismo político dos militantes *gays* e lésbicas no interior do Movimento LGBT brasileiro, o qual se encaixa no âmbito da sociologia política sob a designação de Novos Movimentos Sociais (GOHN, 2004).

Compartilho da opinião de Gohn (2004, p. 251) quando diz que os Movimentos Sociais são "[...] expressões de poder da sociedade civil, e sua existência, independente do tipo de suas demandas, sempre se desenvolve num contexto de correlação de força social. Eles são portanto, fundamentalmente, processos político-sociais". Esta é uma primeira definição, ainda muito genérica, do que se pode chamar de Movimento Social, contudo ela remete a dois pontos que considero muito importantes neste trabalho: a correlação de forças e os processos político-sociais. Chamo a atenção para isso porque considero que uma análise que compreende a emergência e o desenvolvimento do Movimento LGBT no Brasil, nas últimas três décadas, deve dialogar com as alterações na correlação de forças sociais que se deram ao longo deste período, uma vez que, por um lado, elas exercem influências sobre os modos como o Movimento posiciona-se no cenário político e, por outro, porque influem nos modos de subjetivação das pessoas envolvidas no ativismo político e, consequentemente, nos direcionamentos do Movimento.

Para o antropólogo Rubem César Fernandes (1994, p. 42-43) o aparecimento do conceito de Movimentos Sociais se deu quando:

> Fechados os canais de comunicação com o Estado, enfraqueceram-se os mecanismos de integração vertical, tais como os partidos, as lideranças populistas ou as grandes estruturas sindicais. Em contraponto, as ações locais dispersaram-se por um sem-número de circunstâncias. Movimentos de pequeno porte haviam existido no passado, naturalmente, mas a escala e o estilo apresentados nos anos 70 indicavam a emergência de um fenômeno novo, para o qual inventou-se inclusive uma nova expressão: "movimentos sociais". Foram chamados "movimentos" para acentuar sua natureza instável e mutante, distinta da obtida em estruturas que se organizam numa longa

> duração. E chamados "sociais" devido ao seu distanciamento em relação aos aparelhos de Estado.

De modo geral, os Movimentos Sociais Urbanos do período da década de 1970, no Brasil, estiveram articulados em torno de reivindicações que se relacionavam, principalmente, à precariedade nas condições de vida da população mais pobre, como, por exemplo: Movimento do Custo de Vida, Movimento dos Loteamentos Clandestinos, Movimento dos Transportes Coletivos, Movimento de Lutas por Creches em São Paulo e em Belo Horizonte, Movimento das Favelas (Cf. GOHN, 2003). De acordo com a geógrafa Regina Bega dos Santos (2008, p. 34) "participam desses movimentos principalmente os segmentos sociais da baixa renda; uma pequena parcela da classe média engaja-se nessas lutas, em geral para prestar assistência técnica e política". Se inicialmente os Movimentos Sociais das décadas de 70 e 80, em sua maioria, apresentavam certa homogeneidade na classe social de seus integrantes "[...] nos anos 90, são pluriclassistas, com apoio e participação das camadas médias da população" (GOHN, 2003, p. 205). Sérgio Haddad (2000, p. 8) conta que "os novos movimentos sociais nas décadas de 1970 e 1980 no Brasil trouxeram a idéia do *direito a ter direitos*. Foram considerados novos porque transformavam em sujeitos protagonistas de direitos, setores de base popular, parcelas da sociedade".

A articulação do Movimento Homossexual Brasileiro no cenário político adveio ao lado das demandas e insatisfações das mulheres e dos negros, que lutavam por questões de direitos no plano da identidade. Neste momento, os grupos homossexuais, que começaram a se formar, se articularam em torno de certas táticas amplamente utilizadas pelo Movimento Feminista dos Estados Unidos e da Europa, como: a construção de uma identidade comum com base na troca de relatos de experiências de preconceito, discriminação e opressão, e o trabalho voltado para a construção de uma autoimagem positiva de sua identidade.

Para Michele Conde (2004, p. 13):

> A necessidade de formar determinado movimento social provém da existência de personagens descontentes com a maneira pela qual são percebidos e tratados pelas esferas públicas e pelas instituições (privadas ou não) e, em última instância, e de uma maneira difusa, pela sociedade. Se existe a necessidade de elaboração de estratégias e de articulações é porque existem opositores aos anseios desses atores à pugna desse movimento social.

Diante do exposto, pode-se dizer que o surgimento do Movimento Homossexual no Brasil deriva da necessidade, sentida por alguns *gays* e lésbicas[22], de questionar o *status quo* da norma heterossexual dominante. Quando em 1978 "[...] um grupo de artistas, intelectuais e profissionais liberais, descontentes com uma vida social restrita a boates e bares do 'gueto' homossexual, começou a se reunir semanalmente em São Paulo", inicialmente o fizeram com o intuito de "discutir as implicações sociais e pessoais de sua orientação sexual" (FRY; MACRAE, 1983, p. 22). A formação deste grupo é um retrato da insatisfação de alguns homossexuais frente às restrições sociais que recaíam sobre eles devido aos preconceitos oriundos de uma sociedade que discrimina pessoas que tenham relações sexuais diferentes dos padrões heterossexuais. Nesta ocasião, muitos outros homossexuais sentiam-se lesados pelos mesmos motivos e, por isso, não tardou para que outros grupos se organizassem a partir de então, fato que será trabalhado de modo mais detalhado na primeira cartografia deste trabalho. Por ora, gostaria de destacar que em 1980 chegaram a existir 21 grupos homossexuais em todo o Brasil (ANEXO A), sendo que a maioria deles estava concentrada nos estados de São Paulo e do Rio de Janeiro – a ampla visibilidade alcançada pelo grupo SOMOS/SP e pelo jornal *Lampião da Esquina* contribuiu bastante para a formação de mais grupos nestes dois estados.

Paulatinamente estes ativistas homossexuais abraçaram a ideia de que a homossexualidade é política, apoiando-se no *slogan* feminista de que "*o privado é político*", e passaram a se contrapor à concepção corrente até então de que a homossexualidade era uma opção individual e, portanto, deveria ficar fora da arena política. Conde (2004, p. 14) conta que:

> Ao trazer a discussão da sexualidade para o âmbito dos direitos humanos, o movimento homossexual questiona os mecanismos repressivos utilizados pela ótica dominante heteronormativa e fragiliza a legitimidade desses argumentos, exigindo do Estado e de seus poderes constituídos uma resposta à ofensa aos direitos humanos fundamentais relativos à individualidade e à liberdade dos homossexuais.

[22] Referi-me apenas aos *gays* e as lésbicas porque "o movimento homossexual, em seu início, não tinha clareza quanto à conveniência de unificar a luta de *gays* e travestis, em virtude de apresentarem demandas diferentes, ou porque as travestis são marginalizadas e, na maioria das vezes, associadas à prostituição e à vida desregrada das drogas e dos pequenos furtos, ou, ainda, por aderirem a uma identidade feminina da qual os *gays* pretendem dissociar sua imagem. Com o tempo, porém, travestis passaram a integrar-se paulatinamente ao movimento e, atualmente, não há mais quem as exclua, assim como as transexuais, do conjunto das reivindicações" (CONDE, 2004, p. 94). O modo como as travestis são vistas pelos *gays* atualmente está retratado no capítulo II deste trabalho.

Ao longo dos anos, o genérico Movimento Homossexual tornou-se Movimento de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais a partir de uma estratégia política que se ancorou na defesa da identidade. Assim, o Movimento LGBT convocaria todas as pessoas que rompem com a heteronormatividade a se reconhecerem em alguma das identidades preestabelecidas, porém, ficariam excluídas todas aquelas pessoas que não querem ser enquadradas (seja como *gay*, lésbica, travesti, ou transexual) e, por conseguinte, representadas por alguma das classificações disponíveis. Algumas destas pessoas vêm se autodenominando como *queer* e, de acordo com Richard Miskolci (2010, p. 4), esta designação se refere ao

> [...] conjunto formado por nov@s atores/as sem letras; aqueles/as que até podendo se reconhecer nas letras, cada vez mais se veem fora delas devido à sombra de abjeção que trazem ao movimento (como as ativistas travestis e trans crític@s com relação à medicalização) ou ainda, outros, cujo traço de união está no interesse de ascender ao topo do movimento.

Ao mesmo tempo, não se pode perder de vista que diante da miríade de possibilidades existenciais que se apresenta para além da heteronorma, o Movimento Social LGBT abarca apenas uma pequena parcela dela, pois, onde enquadrar homens que se vestem tal qual uma mulher e têm práticas sexuais heterossexuais ou bissexuais, ou *drag queens*, ou *drag kings*, ou sadomasoquistas etc. (PRECIADO, 2002)?

Trago à baila esta questão para evidenciar o caráter restritivo que adquire a expressão "população LGBT", este "nós" que o Movimento LGBT representa, pois coaduno com a opinião de Richard Miskolci (2010, p. 4) de que:

> Respeitando os que se compreendem como LGBT, não posso deixar de alertar para o caráter de ficção política existente em frases como "pessoas LGBT", particularmente quando empregadas para se referir ao conjunto da população que vivencia sua sexualidade em desacordo com as convenções culturais dominantes. Ao empregar, neste contexto, frases como "a população LGBT", membros do movimento ou da academia ontologizam um grupo político histórico e socialmente delimitado como se fosse algo acabado e generalizado na experiência social cotidiana. Também tendem, talvez até mesmo contra sua própria intenção, a reduzir muitas sexualidades a apenas às oficialmente contempladas na sigla atual do movimento, deixando de reconhecer a existência de outras, com singularidades e demandas ainda por serem reconhecidas.

Por isso, nos momentos em que se vir defrontado/a neste trabalho com expressões como "população LGBT", "a base da militância", e outras similares, tenha em mente que elas

dizem respeito ao "caráter de ficção política", tal como destacado por Miskolci. Além disso, a aparente neutralidade e universalidade da expressão "população LGBT" oculta uma multiplicidade de vetores de produção de subjetividade, em termos de cor, de classe, de sexualidade, de idade, de diferenças corporais, de diferenças geopolíticas etc. Por esse viés, à medida que o Movimento LGBT amalgama identidades díspares entre si, as quais carregam consigo inúmeras especificidades no que tange às esferas das sexualidades e dos gêneros, cerceia as demandas do coletivo ao que diz respeito apenas ao âmbito de definição de suas categorias identitárias de pessoas LGBTs, assim, por exemplo, uma mulher que identitariamente defina-se como lésbica e negra – ou negra e lésbica, uma vez que esta mulher não hierarquiza e não dissocia de seu ser estas duas esferas – terá abarcada no Movimento LGBT somente a "metade" lésbica de sua identidade. Por isso, vemos emergir coletivos como a Rede Afro LGBT[23], Grupo E-JOVEM[24], Grupo Mulheres de Kêto[25], que se dispõem a não dissociar a discussão das identidades dissidentes pela heteronorma de outros marcadores sociais da diferença que lhes são caros. Muito embora se possa pressupor que aqueles/as que escolheram abrigar-se sob uma mesma designação identitária percebam-se da mesma forma, nada garante que, de fato, assim o seja, pois como Didier Eribon (2008, p. 97) diz:

> [...] já que a maneira como os *gays* e as lésbicas percebem a si mesmos e desejam falar de si mesmos é eminentemente múltipla, toda definição produzida por *gays* ou lésbicas só pode desagradar a outros *gays* e outras lésbicas. A autodefinição coletiva é um desafio de lutas entre os próprios homossexuais e, assim, a "identidade" não é nem uma realidade nem um programa, nem um passado nem um futuro, mas um espaço de contestações e de conflitos políticos e culturais. O que implica que ela nunca pode ser totalmente estabilizada num discurso único ou unitário que poderia pretender trancá-la numa apreensão congelada.

---

[23] A Rede Afro LGBT se define como uma "rede de ativistas negras e negros LGBTs que tem por missão fortalecer a cidadania e a auto-estima deste segmento lutando contra o racismo e homofobia, lesbofobia e transfobia, bem como todas as formas discriminatórias, de opressão e exclusão". (REDE AFRO LGBT. Blogger. Disponível em: < http://www.redeafrolgbt.blogspot.com/>. Acesso em: 27 abr. 2011).

[24] Na página deste grupo encontra-se a informação de que "o *Grupo E-JOVEM* é uma rede de adolescentes e jovens gays que funciona com o esforço de voluntários em todo o país". (GRUPO E-JOVEM. Página da *web*. Disponível em: <http://www.e-jovem.com/>. Acesso em: 27 abr. 2011).

[25] O Grupo Mulheres de Kêto nasceu "[...] tendo em vista a necessidade de organização de Lésbicas negras e de periferia da cidade de São Paulo [...]". (COMUNILES – Comunicação Lésbica. Página da *web*. Disponível em: <http://www.comuniles.org.br//index.php?option=com_content&task=view&id=14&Itemid=32>. Acesso em: 27 abr. 2011). Para maiores informações acerca do Grupo Mulheres de Kêto, ver: MEDEIROS, Camila Pinheiro. *Mulheres de Kêto*: etnografia de uma sociedade lésbica na periferia de São Paulo. 2006. 179 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

Por isso, a organização política do Movimento LGBT é bastante plural, abrigando tanto grupos ou associações mistas, da qual a ABGLT – Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais é um exemplo, quanto específicas como a Associação Brasileira de Gays (Abragay), a Articulação Brasileira de Lésbicas (ABL), a Liga Brasileira de Lésbicas (LBL) ou o Coletivo Nacional de Transexuais (CNT).

Como se pode observar existe uma grande diversidade de atores/as sociais no interior do Movimento LGBT; apesar de considerá-la, gostaria de destacar que neste trabalho focalizo as análises mais nas relações de gênero que nas vicissitudes dos grupos, organizações ou associações que compõem este Movimento Social, logo, do ponto de vista analítico, priorizo o gênero, pois me ancoro na leitura de Butler (2003a, p. 37) de que:

> Seria errado supor que a discussão sobre a "identidade" deva ser anterior à discussão sobre a identidade de gênero, pela simples razão de que as "pessoas" só se tornam inteligíveis ao adquirir seu gênero em conformidade com padrões reconhecíveis de inteligibilidade do gênero.

Quando um ser vivo vem ao mundo, prontamente depara-se com uma sociedade que lhe antecede, a qual traz uma série de preceitos normativos de imputação de sexo e de gênero, os quais lhes são coercitivamente atribuídos no momento do nascimento com o objetivo de inseri-lo à grade de inteligibilidade cultural, portanto, "[...] la matriz de las relaciones de género es anterior a la aparición de lo 'humano'"(BUTLER, 2002b, p. 25). Deste modo, as pressuposições ontológicas das categorias homem/mulher e masculinidade/feminilidade não são, meramente, modelos conceituais que dirigiriam as condições de inteligibilidade acerca de quem somos, elas são muito mais que isso, pois ao mesmo tempo que detêm o poder de dizer a verdade sobre o que somos e o que podemos ser também têm o poder de regular aqueles que podem *Ser*, nesse sentido, decifram o humano (BUTLER, 2006). Assim, "[...] las normas que gobiernan la anatomía humana idealizada producen un sentido de la diferencia entre quién es humano y quién no lo es, qué vidas son habitables y cuáles no lo son" (BUTLER, 2006, p. 18). Na opinião de Beatriz Preciado (2008, p. 84-85):

> Por una parte, los criterios de asignación de sexo masculino o femenino que permiten decidir si un cuerpo es "femenino" o "masculino" en el momento del nacimiento (o *in uterus*, a través de la ecografía o la videoecografía) dependen de un modelo de reconocimiento visual que se pretende empírico, y donde los significantes (cromosomas, talla de los genitales, etc.) se presentan como verdades científicas. Aquí, hacer visible un cuerpo implica

> asignarlo unívoca y definitivamente como masculino *o* femenino. Estamos aquí frente a una ontología escópica: lo real es lo visible. Sin embargo, la idea según la cual existe un verdadero "sexo psicológico" distinto de aquel que ha sido asignado en el nacimiento, el sentimiento interior de ser un "hombre" o una "mujer" pertenece a un modelo de lo radicalmente invisible, no representable, a un modelo que se asemeja al del inconsciente freudiano, es decir, a una ontología inmaterial: lo real no se ofrece a los sentidos, es por definición aquello que escapa a la descodificación sensible. Si estos dos modelos pueden funcionar juntos es gracias a un bioplatonicismo común que les sujeta, como tirando de ellos desde arriba.

Os critérios de atribuição de gênero, estruturados binariamente em nossas sociedades ocidentais, tomam o corpo como o filtro da percepção por meio do qual se estabelecem as condições de inteligibilidade impondo sanções àqueles/as que se extraviam do gênero que lhes foi designado. Butler (2006, p. 87) adverte que:

> Los castigos sociales que siguen a las transgresiones de género incluyen la corrección quirúrgica de las personas intersexuales, la patologización psiquiátrica y la criminalización en diversos países – Estados Unidos entre ellos – de las personas con "disforia de género", el acoso a personas que problematizan el género en la calle o en el trabajo, la discriminación en el empleo y la violencia.

As violências física e não-física geradas por anseios homofóbicos fundamentam-se na pressuposição de que suas vítimas devem ser castigadas por transgredirem as normativas sexuais e de gênero, por isso não podemos interpelar a homofobia sem interpelar a ancoragem epistemológica e ontológica das categorias de gênero. Esta indissociabilidade é problematizada por Butler (2006, p. 58-59), a partir da seguinte pergunta:

> ¿Qué motiva a aquellos que se sienten impulsados a matar a alguien porque es gay, o a amenazar con matar a alguien por ser intersexuado, o a aquellos que serían capaces de matar a alguien que ha reconocido públicamente su condición transgénero? […] La persona que amenaza con la violencia procede desde una creencia ansiosa y rígida que mantiene que un sentido del mundo y del yo será radicalmente socavado si se permite a tal persona no categorizable vivir en el mundo social. La negación a través de la violencia de tal cuerpo es un vano y violento esfuerzo de restaurar el orden, de renovar el mundo social sobre la base de un género inteligible y de rehusar el reto de repensar el mundo como algo distinto de lo natural o lo necesario. Esto no está alejado de la amenaza de muerte o del asesinato mismo de transexuales en diversos países, y de hombres gay que se identifican como "femeninos" o de mujeres gay que se identifican como "masculinas". […] Esta violencia emerge de un profundo deseo de mantener el orden del género binario natural o necesario, de convertirlo en una estructura, ya sea natural, cultural

> o ambas, contra la cual ningún humano pueda oponerse y seguir siendo humano.

A argumentação de Butler (2006, p. 58-59) repousa sobre a ideia de que "[...] la vida misma requiere una serie de normas bajo las que ampararse, y que estar fuera de ellas, o vivir fuera de ellas, equivale a cortejar a la muerte".

A matriz de gênero binária engendra a produção de um saber interior sobre quem somos, nos define através de sua grade de inteligibilidade cultural, a qual diz que a um corpo devém *um* sexo, um gênero, um desejo e uma prática sexual heterossexual (BUTLER, 2003a). Aqueles que se enquadram às normas da programação de gênero se tornam sujeitos inteligíveis e adquirem o *status* de humano, além de uma identidade estável, evocada em determinadas formulações como: "sou um homem", "sou uma mulher", "sou heterossexual" etc. No entanto, diria que este aparato de gênero que categoriza as existências em identidades estanques apresenta um caráter restritivo, limitado e, até mesmo, frágil quando penso na consideração de Butler (2003a, p. 38) de que "[...] a própria noção de 'pessoa' se veria questionada pela emergência cultural daqueles seres cujo gênero é 'incoerente' ou 'descontínuo', os quais parecem ser pessoas, mas não se conformam às normas de gênero da inteligibilidade cultural pelas quais as pessoas são definidas". Todavia, esta é a norma que dirige a construção da identidade, positivando certas identidades em detrimento de outras, as quais se tornam passíveis de sofrer discriminação em face da percepção de que alguns indivíduos e/ou grupos são inferiores. Pessoas que são dissidentes das lógicas binárias e universalizantes da heteronormatividade podem ser vítimas de homofobia. A expressão *homofobia* para se referir ao vilipêndio dos homossexuais, de acordo com Borrillo (2001, p. 21), "[...] parece pertenecer a K. T. Smith, quien, en um artículo publicado em 1971, intentó analizar los rasgos de la personalidad homófoba". Já em 1972, o norte-americano George Weinberg define a homofobia como "el temor a estar cerca de los homosexuales" (BAIRD, 2006, p. 59). Na realidade, ao longo das últimas quatro décadas, a homofobia recebeu inúmeras definições que ressaltam, ora a dimensão subjetiva, ora a dimensão sócio-histórico-cultural e, algumas vezes, estas duas dimensões se mesclam na busca de uma melhor problematização e definição da homofobia.

De fato, a homofobia é um fenômeno complexo, antigo, que estabelece intersecções com outras formas de preconceito como o sexismo, a misoginia, o racismo etc. (JUNQUEIRA, 2007) e, além disso, variável ao longo do tempo, visto que "[...] las

objeciones a la homosexualidad tienen una capacidad de mutar de acuerdo con las cuestiones dominantes del momento" (BAIRD, 2006, p. 60). Sobre esta questão, vale lembrar que "en tiempos de pánico moral la homossexualidad ha sido considerada 'pecaminosa' y 'antinatural'. En tiempos de epidemia ha sido considerada una 'plaga' y 'malsana'. En tiempos de guerra, 'degenerada' e incluso 'antipatriótica'" (BAIRD, 2006, p. 60).

Tradicionalmente, a heterossexualidade como norma, com o consequente desprezo por outras manifestações da sexualidade humana que não estão de acordo com os preceitos heteronormativos, e a hierarquia entre o masculino e o feminino são as bases sobre as quais a homofobia se edifica. Para Eribon (2008, p. 73):

> [...] quando o homossexual diz que é homossexual, o heterossexual é obrigado a se pensar como heterossexual, embora até ali não tivesse que se fazer perguntas sobre a sua identidade e sobre a ordem social pela qual ela está instituída. Ele estava num estado de privilégio absoluto. Por isso, indigna-se quando é ameaçado de perdê-lo, ainda que parcialmente, e pede aos *gays* que voltem à "discrição", isto é, que permitam que ele volte à paz de suas certezas, ao conforto de sua normalidade que repousava no silêncio dos outros. Ou então, mais simplesmente ainda, o heterossexual considera que o homossexual se comporta mal, exagera, "se exibe", provoca... Assim, o homossexual só pode ser o objeto do discurso e torna-se insuportável tão logo pretende ser o sujeito.

As considerações acima são interessantes, porém aludem apenas a uma face da homofobia, ao deixar de lado a homofobia que repousa naqueles/as que não são heterossexuais. A homofobia não é uma prerrogativa das pessoas heterossexuais visto que, salvo algumas exceções, a maioria de nós foi condicionada, em alguma medida, para ser homofóbica, dada à institucionalização da heterossexualidade como norma. Esta questão, que é um dos cernes deste estudo, será trabalhada posteriormente nas cartografias. Por ora, gostaria de problematizar um pouco mais o nexo de saber-poder da homofobia que jaz sobre a misoginia, o sexismo e o heterossexismo, logo, estreitamente relacionado às questões de gênero e de sexualidade.

Nas seções anteriores me referi ao caráter androcêntrico de nossa sociedade buscando estalecer algumas conexões com a tecnologia biopolítica que produziu os fundamentos tidos como "estáveis" (o sexo, o gênero e a sexualidade) de nossas identidades. Agora, por outro lado, gostaria de enfatizar o quanto este sistema androcêntrico tem de responsabilidade na produção de identidades masculinas homofóbicas. Para tanto, de antemão, trago à baila a afirmação de Guasch (2007, p. 87) de que "la masculinidad hegemónica se construye

mediante el sexismo y la homofobia". Deste modo, a identidade masculina fica reduzida a batalha, sempre eterna, dos homens para se distinguirem das mulheres, seu duplo negativado.

A homofobia, como uma prática de controle social que se exerce sobre todos os homens, diz que "un hombre es lo opuesto de una mujer, y un hetero, lo opuesto de un homo" (BORRILLO, 2001, p. 91). Portanto, a homofobia parte de núcleos biopolíticos e simbólicos duros em torno dos quais o modelo de fabricar machos se estrutura. Contudo, se a homofobia exerce um papel crucial na fabricação da identidade masculina, o mesmo poderia ser dito a respeito da identidade feminina? De acordo com Molinier e Welzer-Lang (2009, p. 102-103):

> Para as mulheres, a homofobia, menos estudada, assegura, no entanto, as mesmas funções: a produção e a reprodução das fronteiras de gênero que reificam a dominação masculina e a visão bicategorizada de gênero. Sob o pretexto da feminilidade, as mulheres devem escolher uma aparência que assinale sua interiorização dos códigos estéticos pensados pelos homens, e adotar diante deles uma atitude submissa e não concorrencial quanto ao poder.

Por essa perspectiva, a identidade feminina construiria-se por analogia, complementaridade ou contraste em relação ao homem, e a homofobia se converteria em guardiã das fronteiras bicaterorizadas de gênero. Esta leitura que ratifica o papel da homofobia sobre a produção das relações socias de sexo nos aprisiona num circuito homofóbico que alimenta e, ao mesmo tempo, fomenta a grade de inteligibilidade cultural do sistema andro-heterocentrado e homofóbico. Toda vez que invocamos o estatuto ontológico desse sistema para apreender os sujeitos, reinstituímos o pensamento da *diferença* para pensar as identidades, contribuímos para perpetuar a existência do modelo binário de sexo, de gênero e de sexualidade, eclipsamos a heterogeneidade presente no grupo dos homens e das mulheres, enfim, boicotamos a emergência do pensamento da *diversidade* para apreender a nós mesmos e ao mundo. Como diz Baird (2006, p. 65-66):

> Aunque la amenaza a la familia sea una de las expresiones ideológicas más comunes de la homofobia, la objeción real puede que tenga que ver más con las ideas fijas acerca del género. La desviación de las normas heterosexuales es amenazadora porque parece cuestionar las reglas convencionales que rigen los papeles masculino y femenino. Esto podría minar el control autoritario que a menudo subyace con fuerza en las divisiones y obligaciones de género claras en una sociedad ordenada.

Por isso, penso que se um dia o pensamento da diversidade vier a quebrar a supremacia do binarismo naturalizante como modelo que organiza e produz as representações sociais de sexo, gênero e sexualidade, talvez nossa sociedade se torne um lugar menos hostil àqueles/as que hoje são vistos como seres abjetos. Mas, como dizem Deleuze e Guattari (1992, p. 44): "[...] um conceito tem sempre componentes que podem impedir a aparição de um outro conceito, ou, ao contrário, que só podem aparecer ao preço do esvanecimento de outros conceitos". Talvez, seja por isso, que Preciado (2002) utilize conceitos como: *contra-sexualidade* e *contrato contra-sexual* para aludir a uma sociedade distante do binário interdependente heterossexismo-homofobia. Ao invés de trazer novos conceitos, ela busca desestabilizar os já existentes. De acordo com Preciado (2002, p. 18-19):

> La contra-sexualidad no es la creación de una nueva naturaleza, sino más bien el fin de la Naturaleza como orden que legitima la sujeción de unos cuerpos a otros. La contra-sexualidad es. En primer lugar: un análisis crítico de la diferencia de género y de sexo, producto del contrato social heterocentrado, cuyas performatividades normativas han sido inscritas en los cuerpos como verdades biológicas (Judith Butler, 2001). En segundo lugar: la contra-sexualidad apunta a sustituir este contrato social que denominamos Naturaleza por un contrato contra-sexual. En el marco del contrato contra-sexual, los cuerpos se reconocen a sí mismos no como hombres o mujeres, sino como cuerpos parlantes, y reconocen a los otros como cuerpos parlantes. Se reconocen a sí mismos la posibilidad de acceder a todas las prácticas significantes, así como a todas las posiciones de enunciación, en tanto sujetos, que la historia ha determinado como masculinas, femeninas o perversas. Por consiguiente, renuncian no solo a una identidad sexual cerrada y determinada naturalmente, sino también a los beneficios que podrían obtener de una naturalización de los efectos sociales, económicos y jurídicos de sus prácticas significantes.

Por esta perspectiva, o atual modelo, em que "a construção dos papéis de gênero tem como ponto de partida a semantização de uma diferença anatômico-fisiológica percebida entre macho e fêmea" (MUNIZ, 1992, p. 62), cai por terra. Ou melhor, a correspondência ponto a ponto de que um sexo é igual a um gênero, significada a partir de uma redução do corpo a certas zonas erógenas, muito específicas, as quais forneciam as antigas distinções entre os sujeitos perdeu sua primazia enquanto modelo significante nas relações sociais dos sujeitos entre si. Nestas circusntâncias, poderiam emergir seres (des)sujeitos, alforriados dos grilhões da tecnologia biopolítica de dominação heterosocial (PRECIADO, 2002), avessos a lógica hegemônica das categorias de gênero e de sexualidade do sistema heteronormativo.

A princípio uma sociedade nestes moldes pode soar como utópica, ou até mesmo caótica, no entanto, se voltarmos nosso olhar para as travestis, os/as intersexuais, mulheres transexuais, homens transexuais, lésbicas masculinas, *gays* afeminados etc. notaremos que suas existências já revelam uma relação diferenciada entre a anatomia humana idealizada e a naturalização do sistema sexo/gênero, que se localizam no tempo presente e não em um porvir. Em todo caso, o que ainda há de vir é o tempo em que "todos estos nombres [Invertido. Travesti. Intersexual. Transexual…] [que] hablan de los límites y de la arrogancia del discurso heterocentrado sobre el que se han asentado las instituciones médicas, jurídicas y educativas durante los dos últimos siglos" (PRECIADO, 2002, p. 103-104) tenham se tornado obsoletos em face da queda do regime heterosocial enquanto ordenador do campo semântico pelo qual os sujeitos são percebidos e, enquanto, arauto responsável por afastar toda e qualquer ameaça de caos. Assim, bem-aventurados serão todos os sujeitos e não mais, apenas, os homens e as mulheres heterossexuais.

Com efeito, o ato de nomear traz consigo inúmeras implicações, pois "la denominación es a la vez un modo de fijar una frontera y también de inculcar repetidamente una norma" (BUTLER, 2002b, p. 26). Por conseguinte, ciente de que "a linguagem nunca é neutra, e os atos de nomeação têm efeitos sociais: definem imagens e representações" (ERIBON, 2008, p. 21-22), preferi atribuir aos entrevistados/as nomes que trouxessem alguma ambiguidade de gênero: Aimê[26], Alceste e Darcy e, no caso de Alice Bruno, a ambiguidade a partir da justaposição do feminino e do masculino no nome composto. Além disso, também gostaria de destacar que as páginas das cartografias de Aimê, Alice Bruno, Alceste e Darcy estão encadeadas com minha leitura cartográfica dos acontecimentos no que diz respeito às questões culturais, políticas, epistemológicas, éticas e estéticas. De tal modo, o saber aqui produzido não se pretende unívoco, estando aberto a outras interpretações. E, agora, sem mais delongas, vamos às cartografias...

[26] Em francês, Aimé designa um nome masculino enquanto Aimée um nome feminino. Em português, a grafia Aimê não tem a mesma distinção de gênero encontrada na língua francesa.

CAPÍTULO I

Cartografando: Umas e Outras

Que militante, já viu? Cada vez afirma mais a identidade. (Aimê)

Aimê

Nascida na década de 1950, Aimê viveu sua adolescência sob os auspícios da homossexualidade vista como doença. Ao perceber seu desejo por meninas, ela diz: "*a primeira reação foi negar porque na época era doença e era um bicho-papão. E aí eu decidi que ia casar, que ninguém nunca ia saber*"[27] (Aimê). Tal medo era justificado, pois:

> Os médicos brasileiros acompanharam a tendência internacional ainda no final do século XIX de contribuir para que a homossexualidade fosse percebida como uma doença e prosseguiram com este posicionamento majoritário até, pelo menos, a década de 1960 [...]. (ALMEIDA, 2005, p. 134)

Diante de tal cenário, é mais que compreensível que Aimê tenha procurado negar e manter em segredo seu desejo por outras mulheres. Porém, ao conhecer sua primeira namorada, ela deixa de lado muitos de seus temores, o que provoca uma mudança repentina em sua vida. Nessa ocasião Aimê conta: "*aí, eu já assumi (risos). Eu assumi, fui, assim... Eu esqueci tudo e assumi. E aí veio uma tremenda repressão, né? Exatamente porque eu não escondi*" (Aimê). Preocupados, seus pais a levaram para a clínica psicológica ou como ela mesma disse: "*me mandaram pro psicólogo pra ver se me curavam, essas coisas [...]. Porque psicólogo, você ia pra fazer terapia, era pra curar você. Já viu, né?*" (Aimê).

Em âmbito internacional, foi em 1973 que a *American Psychological Association* (APA) retirou o homossexualismo – termo utilizado até então – de sua lista de doenças e o excluiu do DSM (Manual de Diagnóstico e Estatística da Associação Psiquiátrica Americana), não sem acalorados debates. Já a Organização Mundial de Saúde (OMS) levaria mais vinte anos para retirá-lo da sua lista de Classificação Internacional de Doenças (CID). No Brasil, o Conselho Federal de Medicina se antecipou a OMS quando reviu e tornou sem efeito, em território nacional, o diagnóstico 302.0 da CID, em 09/02/1985, que qualificava a

[27] Optei por manter as falas das entrevistadas e dos entrevistados na linguagem coloquial, porque acredito que assim o texto fica mais vivo, dinâmico, capaz de refletir melhor os tons de suas falas, suas piadas, inflexões etc.

homossexualidade de "Desvio e Transtorno Sexual". Entretanto, foi apenas em 1999 que o Conselho Federal de Psicologia (CFP) apresentou a Resolução nº 001/99 determinando serem expressamente proibidas as ações de cunho coercitivo para mudar a orientação sexual. Ademais, "os psicólogos não colaborarão com eventos e serviços que proponham tratamento e cura das homossexualidades"[28]. Ora, se décadas depois o CFP considerou pertinente explicitar aos seus profissionais que eles não deveriam colaborar "com eventos e serviços" que apoiassem a cura ou tratamento de pessoas homossexuais, não seria isso um indicativo do quanto tais práticas eram recorrentes, ainda, na década de 90? Logo, levar um filho ou filha até a clínica psicológica para ser curado era prática comum de muitos pais da geração de Aimê.

A chegada da primeira namorada, aos 15 anos, aconteceu em um momento de forte agitação política e cultural no país. Nesse período:

> Ainda que a contragosto, a cruel ditadura brasileira instaurada a partir de 1964 imprimiu um impulso peculiar em certas áreas da vida nacional, nos anos 70. A urgência de uma modernização em ambiente avesso à prática política democrática talvez tenha favorecido, entre os jovens, o surgimento de movimentos de liberalização nem sempre alinhados com orientações ideológicas precisas. Daí porque uma das palavras-chave do período foi "desbunde" ou "desbum". Alguém *desbundava* justamente quando mandava às favas – sob aparência freqüente de irresponsabilidade – os compromissos com a direita e a esquerda militarizadas da época, para mergulhar numa liberação individual, baseada na solidariedade não-partidária e muitas vezes associada ao consumo de drogas ou à homossexualidade (então recatadamente denominada "androginia"). (TREVISAN, 2002a, p. 284)

Esse ideal da época exerceu influências sobre Aimê. Segundo ela: "*aquela época era uma época muito... a gente tava vivendo aqueles anos conturbados da revolução sexual e aquela coisa toda... Muito 'porra loca', né? A geração bem 'porra loca'. Então, toma-se de tudo, bebia-se de tudo, entendeu? De tudo*" (Aimê). E foi nesse contexto cultural que ela "*se liberou*" (termo muito em voga na época), para logo descobrir que o momento exigia cautela: "*eu comecei assim toda liberada, toda numa boa, mas aí a repressão foi tão violenta que eu introjetei a repressão. Fiquei mal de cabeça mesmo. Eu acho que eu só me liberei mais quando eu entrei no Movimento Homossexual em 79*" (Aimê).

---

[28] BRASIL. Resolução nº 001/99, de 22 de março de 1999. Estabelece normas de atuação para os psicólogos em relação à questão da Orientação Sexual. *Conselho Federal de Psicologia*, Brasília, DF. Disponível em: <http://www.pol.org.br/pol/export/sites/default/pol/legislacao/legislacaoDocumentos/resresolu1999_1.pdf>. Acesso em: 18 ago. 2010.

O Movimento Homossexual se forma no Brasil no final da década de 1970. O primeiro grupo homossexual brasileiro organizado surgiu em 1978, ou seja, quase 10 anos depois da revolta no bar nova-iorquino *The Stonewall Inn*, em 28 de junho de 1969. Os frequentadores do bar (*gays*, lésbicas, *drag queens*, travestis, garotos de programa etc.) há muito já haviam se habituado às batidas policiais, elas faziam parte da rotina do lugar, por isso foi uma grande surpresa para os policiais quando eles se rebelaram. Conhecidos internacionalmente "os protestos de Stonewall passaram a assinalar simbolicamente a emergência de um Poder Gay, e a data passou a ser posteriormente consagrada como o 'Dia do Orgulho Gay e Lésbico'" (SIMÕES; FACCHINI, 2009, p. 45).

Para James Green (2000a) a ditadura militar brasileira foi um dos fatores que desfavoreceu a emergência da militância política de *gays* e lésbicas no início dos anos 70. Ademais, neste período, no Brasil:

> Ao contrário de países como Alemanha, Inglaterra e Estados Unidos, onde as relações homossexuais tinham sido proibidas e ainda existiam restrições legais, o movimento brasileiro convivia com uma situação na qual não havia legislação explícita contra o homossexualismo [...]. (HOWES, 2003, p. 298-299)

Tal situação talvez tenha dificultado a mobilização política dos homossexuais, uma vez que o preconceito não se colocava explicitamente na esfera legal. De qualquer forma, em 1978, quando a ditadura entrou em declínio e a censura arrefeceu, um grupo de homossexuais se organizou em São Paulo. Inicialmente, o grupo se autodesignou como Núcleo de Ação pelos Direitos Homossexuais, sendo mais tarde rebatizado como SOMOS – Grupo de Afirmação Homossexual. Em seu documento-memória o grupo relata que seu surgimento se deu:

> [...] a partir de uma idéia comum a várias pessoas, para possibilitar o encontro de homossexuais (homens e mulheres) fora dos costumeiros ambientes de badalação. Neste primeiro período, procuramos alcançar uma identidade enquanto grupo e recuperar a consciência individual da homossexualidade comum a todos. (GRUPO SOMOS. *Histórico*. São Paulo, [1979 ou 1980], 1p.)

Ao longo de vários meses os integrantes (cerca de dez ou doze pessoas) do então Núcleo de Ação pelos Direitos Homossexuais se encontraram de modo bastante isolado, em

reuniões semissecretas (GREEN, 2000b), sem procurar visibilizar o grupo. Um deles conta que, naquele momento,

> A coisa não foi fácil. Tivemos uma existência quase clandestina e muito conturbada. Imaginem um bando de pessoas frequentemente com problemas básicos de aceitação pessoal, tentando encontrar o ponto comum para iniciar um diálogo sobre si mesmas. Tudo bastante dilacerado, de um lado. Muita dúvida porque tudo era novo. E uma extrema oscilação de gente entrando e saindo. Muitos vinham para espiar. Se decepcionavam. De fato, não tínhamos nenhuma fórmula para mudar o mundo. Eles iam embora. Pelos motivos mais diversos. Só não diziam que era por medo, insegurança – coisa que todo mundo lá dentro sentia. (MÍCCOLIS; DANIEL, 1983, p. 98)

Dentre as inúmeras preocupações que os assolavam havia a volatilidade do grupo. Pensando que talvez o nome fosse demasiadamente político e propositivo para um grupo que ainda tateava às escuras por uma identidade enquanto grupo, e que não partilhava, naquele momento, de uma agenda política definida, o nome do grupo se tornou uma questão polêmica. Foi assim que após muitos debates chegou-se a uma nova definição: SOMOS – Grupo de Afirmação Homossexual. Foi como SOMOS que eles se apresentaram, em fevereiro de 1979, no Departamento de Ciências Sociais da Universidade de São Paulo para um debate cujo tema era as minorias, isto é, grupos discriminados: mulheres, negros, povos indígenas etc (ANEXO B). Aimê se lembra que:

> *Era a primeira vez que alguém falava abertamente que era homossexual. Eu tava lá entre os coitadinhos com aquela plateia daquela esquerda bem caretona, né? Que naquela época, aquela esquerda não... Como hoje também, a esquerda era muito homofóbica. E eles lá firmes e fortes. E se saíram bem.* (Aimê)

A partir dessa exposição pública o Grupo cresceu rapidamente de um ano para outro, tendo chegado a contar com quase 100 pessoas no final do primeiro semestre de 1979. Testemunha viva dos acontecimentos daquele ano Aimê conta que:

> *[...] no começo do Movimento as pessoas estavam se reunindo pela primeira vez. Pela primeira vez todo mundo tava vendo tanto* gay *e lésbica junto. Aqui as pessoas eram muito isoladas, não tinha nada aqui. Então tinha um aspecto de socialização muito forte, que não existe, socialmente desapareceu, né? Então foi um momento muito, de muita afirmação. Bom, chamava SOMOS – de Afirmação Homossexual, né? E foi muito bom pra quem participou, nesse sentido do ponto de vista pessoal. Foi aí que*

> *realmente eu comecei a ver as coisas de uma maneira mais tranquila, mas tirando quase 10 anos sofrendo.* (Aimê)

Naquela época as atividades do SOMOS estavam, em sua maioria, concentradas em torno de "reuniões de identificação", que tinham:

> *[...] também um aspecto de conscientização. É de como é sua vida, se falava muito da vida. A gente falava muito da vida da gente. Como era seu sentimento em relação ao preconceito, todo mundo falava de todas as experiências que tinha sofrido, e a gente chamava de "identificação". Tinham "grupos de identificação". Então as pessoas se reuniam pra tá falando exatamente como é que tinha sido até então, né? A experiência com o preconceito etc. e tal.* (Aimê)

O grupo teve grande importância na vida de Aimê, pois foi ali que ela "*se liberou*", "*tirou os grilos da cabeça*", conheceu outras pessoas homossexuais. Até então ela tinha passado "*10 anos vivendo nesse drama: com vergonha de ser lésbica, com vergonha de mentir. Então, foi uma coisa muito... internamente foi muito ruim pra mim. Mesmo. Muito ruim*" (Aimê).

A ênfase dada pelo grupo à troca de experiências, à socialização e ao apoio mútuo, de acordo com Aimê, "*foi muito libertador pra todo mundo"*. Nesse momento, quando frequentou as reuniões do SOMOS, ela rememora: "*Aí eu assumi total. E sem culpa. Eu assumi e eu acho que o que mudou muito foi que eu perdi a culpa*" (Aimê). No início, quando eram poucos os participantes do SOMOS, prezavam por formas coletivas de tomada de decisão onde o consenso era uma palavra-chave. Além disso, eram contrários a qualquer espécie de autoritarismo e, por isso, menosprezavam tudo que pudesse soar à burocracia dentro do grupo, que "[...] tendia a ver qualquer estrutura de poder como intrinsecamente ruim" (MACRAE, 1990, p. 139).

A rapidez com que houve uma mudança no perfil do grupo, configurada a partir do crescimento estrondoso no número de participantes, conflitava diretamente com a forma de autogestão precedente. Desse modo, diferentes pontos de vista fervilhavam e o consenso se tornava uma palavra cada vez mais utópica levando a dissabores e rixas internas, sobretudo nas (con)vivências entre *gays* e lésbicas. Naquele momento, conforme documento histórico do grupo, "[...] começou a se evidenciar um dos nossos maiores problemas: o machismo dos homens e a falta de integração entre mulheres e homens dentro do GRUPO" (GRUPO SOMOS. *Histórico*. São Paulo, [1979 ou 1980], 1p.).

Havia a necessidade de se reorganizar a forma de funcionamento dos grupos de identificação para que todos pudessem se expressar. Assim, foi consensualmente estabelecida a criação de três grupos de identificação com número limitado entre oito e dez participantes, ficando as mulheres dispersas entre estes grupos. Segundo o antropólogo Edward MacRae (1990, p. 116) que pesquisou a trajetória do grupo SOMOS:

> Tomou-se cuidado em distribuir as mulheres entre três subgrupos, alegando-se que dessa forma, embora ficassem sempre minoritárias, com a sua presença as reuniões de identificação seriam mais ricas, pois assim se poderia discutir a problemática homossexual a partir do ponto de vista dos dois sexos.

Sempre avessos às hierarquias de poder e preocupados com as assimetrias de gênero, os *gays* do SOMOS, estavam naquela época:

> *[...] muito influenciados pelo feminismo, que tava muito na moda. Então, eles tinham muita preocupação com essa questão de... Eles não sabiam muito bem o que fazer, os mais politizados, né? Eles reconheciam, queriam ser feministas, eles não queriam ser sexistas, mas ao mesmo tempo achavam que quando eles estavam tentando não ser sexista eles estavam nos paternalizando. Mas havia uma preocupação naquela época.* (Aimê)

Foi nesse ambiente conflituoso que foi instituído o subgrupo Lésbico-Feminista (LF) em junho de 1979, a partir de uma reunião geral, composto pela maioria das lésbicas do SOMOS, com exceção de algumas que preferiram continuar a frequentar reuniões junto aos homens até se desvincularem totalmente do grupo. Com relação às mulheres contrárias a proposta de um grupo exclusivamente lésbico no interior do SOMOS, é importante salientar que esse posicionamento foi menos uma recusa a formação de um espaço exclusivo para as mulheres lésbicas do que uma ojeriza ao que consideraram a "[...] tentativa de uma 'cúpula' estabelecer sua hegemonia sobre as demais" (MACRAE, 1990, p. 246). Sobre essa fase histórica da militância política de *gays* e lésbicas Aimê comenta:

> *Foi tudo tão rápido. Porque uma coisa que eu observo, por todo mundo que escreve a respeito, dá a impressão de que aqueles momentos lá do começo do Movimento são enormes. Parece uma multidão. Não era. Era uma coisa super rápida. Vejo que a gente entrou, eu entrei em fevereiro, no famoso debate lá das Ciências Sociais, e em maio as mulheres já se separaram. Em poucos meses, né? Não deu nem pra respirar, já... (risos) Porque tinha a coisa do machismo. Porque exatamente, uma, tinha mais consciência de*

> *gênero. Aí já passou pra outra. E como o machismo era muito grande e os homens monopolizavam, nem tanto porque eles fossem machistas, mas porque eles tinham o hábito de falar mais mesmo, né? Então toda aquela situação foi levando as pessoas pra separação. Aí vem uma lá, uma jornalista, o pessoal do [jornal]* Lampião *quis que a gente fizesse a matéria lá. A gente se reuniu pra fazer a matéria. Também não se tinha uma ideia: "- Vamos fundar o subgrupo de mulheres". Aqui não. Foi surgindo, né? E aquela conversa... E foi surgindo... E aí a consciência de gênero também foi aflorando, e assim foi. Mas foi tudo a mil por hora.* (Aimê)

Ou seja, ainda que a união de *gays* e lésbicas tenha se dado em torno de um objetivo comum – problematizar suas questões frente aos preconceitos de uma sociedade heteronormativa – as relações sociais de sexo *inter* e *intra* gêneros hierárquicas fragmentaram o coletivo em questão. Ao versar sobre o machismo Marina Castañeda (2006, p. 96) diz que:

> No esquema machista, só se escuta alguém e só se responde a alguém que está em posição igual ou superior. Não se presta muita atenção àquele que é visto como inferior... porque não é necessário, porque não vale a pena fazer o esforço e porque não responder mantém a outra pessoa no nível hierárquico inferior: coloca-a, por assim dizer, em seu lugar.

Tornar-se militante não era o ideal de Aimê quando ingressou no grupo SOMOS, como, provavelmente, não era o de muitos outros, excetuando aqueles/as que vivenciaram algum tipo de militância política junto a outros *gays* e lésbicas em âmbito internacional e que haviam retornado ao Brasil com a anistia política, em 1979. Naquela época, experimentavam-se novos ares com o arrefecimento dos "anos de chumbo", ainda que o momento fosse permeado por muitas incertezas quanto ao futuro. A propósito dessa questão Aimê diz:

> *Ninguém entrou lá pra militar, quer dizer, pelo menos eu não (risos). Acho que o [João Silvério] Trevisan já tinha uma ideia de militância porque ele veio da experiência dos Estados Unidos, né? Naquela época. Que ele pegou bem aquela época da contracultura de Berkeley. Então ele trouxe toda aquela experiência. Ele que funda o SOMOS e ele tenta reproduzir aqui. Então ele tinha uma consciência política que a maioria ali não tinha, né? Principalmente nós que estávamos chegando ali e eles já tinham um ano lá, que eles estavam tentando se conversar, o grupo de homens, né? E depois é que as mulheres vem aparecer.* (Aimê)

As lésbicas que haviam se engajado no embrionário Movimento Homossexual eram, predominantemente, de classe média, tendo entre 20 e 25 anos, e problematizavam questões relacionadas ao machismo, sexismo, feminismo, monogamia etc. estando, em maior ou menor

medida, vinculadas ao meio universitário (MACRAE, 1990). A propósito daqueles anos, Aimê adverte que:

> *Você tava vivendo ainda o contexto da contracultura. Então, essa pauta que a gente tem era considerada careta na época. Essa pauta reformista. Reformista, careta, normativa. Ninguém queria casar. Era caretão casar, entendeu? Não tinha nada disso. A visão da homossexualidade era aquela mais ligada, pelo menos no SOMOS, ali num... SOMOS, LF, era aquela coisa muito da homossexualidade como uma postura revolucionária, entendeu? Nós é que vamos ensinar aos heterossexuais como é viver liberadamente, entendeu? [...] E esse período ele termina e aí é que a gente... Não é que não tivéssemos reformistas, como a gente chama hoje – que hoje só tem reformista. Mas eles não tinham tanto poder como têm agora.* (Aimê)

Além disso, no contexto sócio-cultural da época travava-se um forte embate acerca da questão da identidade "*de você se assumir ou não homossexual. [...] Desse primeiro período, 82/83, né? O pessoal que afirmava que você quer dizer que é homossexual era considerado careta também. Então, é totalmente diferente do que é hoje*" (Aimê).

Discussões em torno da identidade homossexual permearam constantemente o grupo SOMOS ao longo da sua existência (1978-1983). Resumidamente, MacRae (1990, p. 59) coloca que:

> [...] a despeito das várias mudanças no plano teórico, em termos práticos e efetivos predominava uma atitude de afirmação homossexual. Essa se manifestava na constante reiteração pública ou privada dessa orientação sexual e na tentativa de mobilização em defesa daqueles identificados como homossexuais no tocante ao respeito aos seus direitos de cidadania.

A ênfase dada à identidade entra em declínio com a chegada da Aids ao Brasil. Porque "*aí misturou a identidade com a questão da AIDS, rolou uma esbórnia total, e foram poucas as pessoas que continuaram insistindo mesmo na questão da identidade. Da identidade como uma forma de você reivindicar direitos*" (Aimê).

Em 1982 foram diagnosticados no Brasil os primeiros casos de Aids. Dois homens que haviam voltado recentemente dos Estados Unidos. Talvez por isso a sociedade brasileira tenha pensado que estava imune ao perigo, pois "[...] a visão que predominava era a de uma enfermidade confinada aos mais ricos e aos que tinham condições de viajar ao exterior" (SIMÕES; FACCHINI, 2009, p. 128). A morte de um famoso costureiro, o Markito, em 83 levou a Aids às primeiras páginas dos jornais. Naquele ano, Herbert Daniel escreveu que

"antes mesmo que o mal tivesse alguma importância epidêmica, o estardalhaço foi tal que a AIDS passou a ser mais popular que a fome ou as tradicionais doenças infecto-contagiosas, que no entanto matam milhares de brasileiros todos os anos" (MÍCCOLIS; DANIEL, 1983, p. 123).

Aimê, rememorando o que aconteceu com a discussão da identidade sexual reaviva as problematizações daqueles anos sobre ser ou estar homossexual, quando se falava que:

> *a sexualidade ela, realmente humana, não pode ser engavetada nessas categorias, elas são normatizadoras, de fato. Mas você precisa de um sujeito social pra reivindicar direitos, concorda? Você vai falar o que? Você precisa nomear, entendeu? E o preconceito tá aí, ele existe. Você vai reivindicar como, né? Essa foi a questão que, na década de 80, o pessoal que discutia com o Peter Fry, a Maria Luíza Heilborn, eles que levantaram muito essa lebre. O [Néstor] Perlongher, também. Eles não viam. [...] E essa discussão ela é importante. Mas ficava uma coisa muito sem pé na realidade porque você, até hoje, a gente precisa nomear.* (Aimê)

Rapidamente a Aids foi associada à homossexualidade e apresentada como "câncer gay", "[...] a doença teve o efeito imediato de renovar a homofobia latente da sociedade, intensificando a discriminação já demonstrada por certos setores sociais" (LOURO, 2004, p. 35). Sendo assim, é mais que justificável a suspeita levantada por Aimê de que com o recrudescimento do preconceito "*era muito mais confortável você não dizer que era homossexual mais. [...] Então aí a questão de não se assumir homossexual também vem como uma defesa contra o preconceito. Agora não sei, né? To especulando*" (Aimê). De qualquer forma, é inegável que o aparecimento da epidemia de HIV/Aids impactou profundamente os primórdios do Movimento Homossexual Brasileiro, com a extinção de vários grupos homossexuais organizados na década de 80 (FACCHINI, 2005). Entretanto, antes de adentrar mais profundamente a década de 80, é importante narrar os acontecimentos que se passaram em 16 de dezembro de 1979, na cidade do Rio de Janeiro, quando houve o I Encontro de Homossexuais Militantes. Este evento foi organizado pelo jornal *Lampião da Esquina*. A idealização deste Encontro, conforme relato do *Lampião*, vem descrita abaixo:

> Muitas pessoas estão curiosas, querem saber sobre a finalidade desse encontro. A idéia surgiu pela primeira vez numa das reuniões de pauta deste jornal. Os lampiônicos e os membros do Grupo Somos/RJ presentes a essa reunião decidiram que tinha chegado a hora de se fazer uma tentativa de organizar e expor o conjunto de pontos de vista e de idéias que começa a tomar corpo como resultado do nascimento de grupos de ativistas

> homossexuais por todo o Brasil. (*Lampião da Esquina*, ano 2, n. 20. Rio de Janeiro, jan. 1980, p. 7)

Para concretizar esta ideia o *Lampião* se propôs a pagar as passagens de dois representantes de cada um dos grupos homossexuais existentes até então, a saber: SOMOS/SP, subgrupo Lésbico-Feminista (SOMOS/SP), SOMOS/Sorocaba, Libertos/Guarulhos-SP, Eros/SP, Beijo Livre/Brasília, Grupo de Atuação e Afirmação Gay (GAAG)/Caxias do Sul-RJ, SOMOS/RJ e Auê/RJ. Já a hospedagem ficou a cargo dos integrantes do grupo SOMOS/RJ que abriram as portas de suas casas para acomodar os visitantes vindos de outros estados.

Tanto o SOMOS/SP como o subgrupo LF não contavam com uma figura central de representação, por isso quando se viram no impasse de ter que eleger dois representantes para serem seus porta-vozes houve muita discussão até se chegar a um consenso. Segundo MacRae (1985, p. 331-332):

> Durante novembro e começo de dezembro, esse foi o assunto que passou a dominar as reuniões do SOMOS e certos detalhes geraram discussões intermináveis, como o status do subgrupo lésbico e a questão da escolha de representantes.
> Apesar de ainda consideradas como pertencentes ao SOMOS, as mulheres agrupadas no subgrupo de "Atuação Lésbica-Feminista"[29], receberam um convite em separado para mandarem suas próprias representantes. Este convite foi significativo e viria a dar respaldo ao sentimento de algumas que desejavam uma organização completamente separada da dos homens e talvez tenha apressado a formação do grupo autônomo lésbico.

O autor, apesar de apontar para o fato de haverem sido tecidas discussões acerca do *status* do subgrupo Lésbico-Feminista, não elucida quais foram os assuntos em pauta. No Encontro de Homossexuais Militantes, compareceram 60 homossexuais militantes, sendo vedada a entrada aos heterossexuais. Para compor a mesa e dirigir os trabalhos pautaram-se por uma eleição igualitária entre os sexos no intuito de demonstrar que ali o machismo não teria vez, como se pode constatar pelo relato abaixo:

> Provando-se que aquela não era mais uma reunião em que se pretendia repetir os padrões habituais da política machista, foi escolhida uma mulher para dirigir os trabalhos: Teka, do Grupo Lésbico-Feminista (uma facção do

[29] "Atuação Lésbica-Feminista" foi uma das denominações adotadas pelo subgrupo Lésbico-Feminista (LF) do SOMOS; as outras foram: "Facção Lésbica-Feminista", "Grupo de Atuação Lésbico-Feminista - GALF" e "Grupo de Ação Lésbico-Feminista - GALF".

> Somos/SP), ocupou o lugar na mesa, secretariada por Jorge (Somos/RJ). (*Lampião da Esquina*, ano 2, n. 20. Rio de Janeiro, jan. 1980, p. 8.)

Este caso foi uma flagrante tentativa de evitar que o contingente masculino ganhasse destaque e poder sobre o feminino nas discussões e tomadas de decisão. Dado início ao debate, algumas das questões discutidas foram: a necessidade de que grupos de uma mesma cidade desenvolvessem um trabalho conjunto; a luta pela presença de homossexuais na política; o desenvolvimento de uma atuação no nível nacional; a reivindicação de incluir na Constituição Federal o respeito à "opção sexual"; e a modificação do código do INAMPS (Instituto Nacional de Assistência Médica da Previdência Social) onde havia a catalogação da homossexualidade como "desvio e transtorno sexual" (MACRAE, 1990; *Lampião da Esquina*, ano 2, n. 20. Rio de Janeiro, jan. 1980). Todavia, MacRae (1990, p. 194) diz que:

> [...] a principal preocupação do dia, como não poderia deixar de ser, foi a respeito da viabilidade ou não de um encontro nacional de homossexuais. Depois de muitas discussões onde ficaram patentes vários desentendimentos entre os grupos, decidiu-se por um encontro a ser realizado em São Paulo durante os feriados da Semana Santa (4, 5, 6 de abril de 1980).

Uma reunião de preparação para o encontro nacional de homossexuais ocorreu em São Paulo, no dia 3 de fevereiro de 1980, com a presença de quase todos os grupos que participaram do I Encontro de Homossexuais Militantes, exceção feita ao Beijo Livre/Brasília e GAAG/RJ. As setenta e nove pessoas ali presentes decidiram que o evento seria dividido em duas partes: uma delas fechada aos integrantes dos grupos homossexuais e convidados – I Encontro de Grupos Homossexuais Organizados (EGHO), e a outra aberta ao público em geral – I Encontro Brasileiro de Homossexuais (EBHO). Para a parte fechada, previu-se a organização de pequenos grupos para discussões de temas específicos – relacionados à ordem interna dos grupos homossexuais – e gerais, as quais seriam compostas por relatórios, plenária e votação. Já a parte aberta, prevista para o último dia do evento, debateria a opressão e repressão. Também ficou decidido que os grupos organizados de São Paulo ficariam encarregados dos preparativos finais do Encontro, ou seja, local, temário geral e específico, alojamento, passagem e credenciamento.

O EGHO ocorreu nos dias 4 e 5 nas salas do Centro Acadêmico Osvaldo Cruz, da Faculdade de Medicina da USP, onde compareceram cerca de 200 pessoas. Entre os presentes estavam os grupos: SOMOS/SP, subgrupo Lésbico-Feminista (SOMOS/SP),

SOMOS/Sorocaba, Libertos/Guarulhos-SP, Eros/SP, Beijo Livre/Brasília, Grupo de Atuação e Afirmação Gay (GAAG)/Caxias do Sul-RJ, SOMOS/RJ e Auê/RJ, além de militantes das cidades de Belo Horizonte, Vitória, Goiânia, Curitiba e uma comissão do jornal *Lampião da Esquina*.

Dentre os doze temas do temário geral estabelecido, o mais popular foi: *A questão lésbica. O machismo entre homossexuais e papéis sexuais*. Neste debate os assuntos abordados foram: o machismo dentro dos grupos; as lésbicas e o Movimento Homossexual; a reprodução dos papéis sexuais entre homossexuais expressos na dicotomia bofe/bicha ou fancha*/lady* – termos estruturados a partir do referencial da atividade/passividade; a busca de uma identidade homossexual; e a diferença numérica entre homens e mulheres nos grupos (ANEXO C). Em relação ao último item segue a tabela abaixo:

GRUPOS	**HOMENS**	**MULHERES**
Auê	35	5
SOMOS/RJ	60	8
SOMOS/SP[30]	80	20
EROS	11	5
Fração Gay da Convergência Socialista	7	3
Beijo Livre[31]	X	0

O reduzido número de lésbicas nos grupos mistos talvez possa ser mais bem compreendido frente às considerações de Guilherme de Almeida (2005, p. 120):

> Para começar, as freqüentadoras procuram os grupos muito menos por motivos ligados a uma lógica de racionalidade política e, muito mais, por necessidade de partilharem questões referidas ao plano de sua subjetividade. Neste âmbito se inclui a necessidade de otimizarem sua rede de relacionamentos afetivo-sexuais, ampliarem suas chances de reação a sentimentos de auto-rejeição e rejeição de terceiros (com muita freqüência dos familiares) e conquistarem novas alternativas de lazer e entretenimento (permanece o grupo como alternativa ao gueto).

[30] O SOMOS/SP é o único que apresenta um grupo formado exclusivamente por mulheres: o Lésbico-Feminista; todos os outros grupos, citados na tabela, apresentam composição mista.

[31] Não constam informações acerca do número de homens no grupo Beijo Livre, apenas sendo encontrada referência quanto à ausência de mulheres, ver ANEXO C.

Diante do exposto, pode ser que tenha havido, por parte dos *gays*, certa cobrança por uma postura comprometidamente política e, portanto, divergente das potencialidades e desejos de muitas das lésbicas que ingressaram em suas fronteiras. Além disso, as diferenças socioeconômicas assinalaram divergências culturais ligadas à apreensão das lésbicas do gueto e da classe média na forma como avaliavam a importância de se encontrarem unidas em torno de um grupo de militância homossexual. MacRae (1990, p. 257) ao considerar o trabalho do LF em relação ao gueto diz que:

> Talvez a crítica maior ao gueto e a contribuição mais importante do LF para a criação de uma nova identidade lésbica na época, estivesse no campo dos papéis sexuais. O grupo se posicionava firmemente contra o costume do gueto de rotular as lésbicas de maneira rigorosa e definitiva como "lady" ou "fanchona" [...] a primeira seria a parceira "mulher" ou "passiva" e a segunda seria o "macho" ou "ativo".

A adoção da dicotomia ativo/passivo nos casais lésbicos, vista como reproduzindo as relações de dominação vigentes entre homens e mulheres, era duramente criticada pelas militantes do LF porque propagava o machismo, em seu entender. Edward MacRae (1983, p. 57) pontua que:

> Tradicionalmente, em se tratando de papéis sexuais, a sociedade divide os indivíduos em dois: o homem e a mulher, o ativo e o passivo. Essa divisão em dois tipos é extremamente arraigada na cultura e não surpreende que se encontre reproduzida nas relações homossexuais, os homens classificando-se como "bofe" e "bicha" e as mulheres como "fanchona" e "lady". Em ambos os casos, os primeiros seriam "ativos" e os segundos "passivos", reproduzindo-se relações de dominação vigentes entre homens e mulheres.

A concepção de que a estereotipia presente na díade fancha(ativa)/*lady*(passiva) é uma apropriação acrítica dos papéis sexuais da prática heterossexual, em voga no pensamento lésbico-feminista, parte do pressuposto de que a similaridade com o modelo heterossexual somente pode ser lida em termos de uma reprodução do comportamento heterossexual e, por isso, como degradante. Desse modo, sem perceber, atribuíram à heterossexualidade um privilégio absoluto sobre a ordenação dos arranjos sexuais, sendo incapazes de pensar que estes casais pudessem situar-se perante a heteronormatividade às avessas ou ser algo mais que uma mera cópia do modelo heterossexual. Além do mais, ao rejeitar as rígidas regras de gênero adotadas pelas mulheres do gueto as lésbicas-feministas instituíam uma normatização

sobre como os casais lésbicos deveriam se apresentar para serem aceitos no grupo. Assim, não é à toa que MacRae (1990, p. 260) considere que:

> De certa forma o grupo acabou se tornando um "gueto dentro do gueto" e suas integrantes, além de compartilharem uma série de idéias e atitudes sobre o lesbianismo, também passaram a constituir um grupo social mais ou menos fechado. Elas se freqüentavam assiduamente, saindo sempre juntas e desenvolvendo relações amorosas dentro do grupo.

Ao longo dessa discussão sobre a reprodução dos papéis sexuais entre homossexuais, os militantes *gays* e lésbicas foram levados a refletir sobre "[...] a necessidade da busca de uma identidade homossexual" (Relatoria do grupo – ANEXO C); concluindo que a "reprodução dos papéis [...] se dá tanto entre mulheres como entre homens homossexuais, e que deve ser combatida com a busca de uma identidade dos papéis e, portanto, da relação do poder" (Relatoria do grupo – ANEXO C). Este consenso aponta para a decisão de que a construção de uma identidade homossexual, como via de enfrentamento à incorporação impensada do modelo heterossexual, se daria a partir do rompimento da díade atividade/passividade de muitos casais homossexuais, tanto femininos quanto masculinos.

Em face do que foi dito, fica patente ao analisar as dinâmicas internas dos grupos mistos que se deve levar em consideração as particularidades das vivências e concepções próprias ao universo *gay* e lésbico separadamente. Ao mesmo tempo, não se pode perder de vista as problemáticas inerentes aos (re)fluxos quando se avalia o trabalho com grupos.

Quanto ao machismo dentro dos grupos "ficou implícito que o machismo não é propriedade masculina, mas sim uma instituição autoritária utilizada como relação de poder não só, mas principalmente pelos homens"[32]. No entanto, o ápice das discussões se deu quando abordaram a participação lésbica junto ao Movimento Homossexual, sendo considerado que:

> O lesbianismo não se descarta do movimento homossexual, mas tem especificidades que justificam os grupos exclusivos de mulheres, levando-se em conta a importância da discussão das sexualidades específicas. Então, num primeiro momento, a união é necessária como fator de agrupação, afirmação e organização, mas depois também, é preciso que haja grupos separados, sem que isso signifique a perda do caráter da luta coletiva, já que o elo comum é a luta contra a opressão discriminatória.

[32] ANEXO C.

> Por isso, a questão lésbica não se esgota no movimento homossexual, mas evidencia a necessidade de discussões paralelas, como forma de combate mais efetivo na luta contra a dupla discriminação, ou seja, enquanto mulheres e enquanto homossexual. (Relatoria do grupo – ANEXO C)

A partir dos debates travados no I EGHO, se pode melhor perceber as bases nas quais se estruturava o desligamento formal das lésbicas do grupo SOMOS, um mês após o evento. As mulheres que faziam parte do SOMOS notaram que havia uma grande diferença entre ser uma mulher lésbica e ser um homem *gay*, pois elas são duplamente oprimidas, enquanto mulheres e enquanto homossexuais. Ao tomarem consciência de sua opressão enquanto mulheres se aproximariam do feminismo e se afastariam dos *gays*, passagem esta vista como necessária pelas militantes lésbicas, conforme relato abaixo:

> A consciência de nossa opressão enquanto mulheres, em primeiro lugar, nos levou, podemos dizer que quase naturalmente, ao feminismo e o aprofundamento da análise da situação das mulheres num sistema que as nega constantemente enquanto sujeitos sociais, determinou nosso afastamento dos bichas e a aproximação com o movimento feminista onde também nos esperava outra batalha campal. (*ChanacomChana*, n. 3. São Paulo, maio 1983, p. 1)

Em síntese, poderia-se dizer que, a ideologia do então ascendente Movimento de Lésbicas se orientava pela busca da libertação das amarras do sistema heterossexual e patriarcal, por meio de atuações voltadas à emancipação feminina e à livre expressão da homossexualidade feminina, reivindicando espaços de visibilidade que possibilitassem a saída do gueto e da clandestinidade.

Em carta publicada pelo *Lampião da Esquina* elas explicam seu desligamento formal do SOMOS, dizendo:

> São Paulo, 19 de maio de 1980.
> Ao Movimento Homossexual: Em reunião geral no Mistura Fina, dia 17 de maio, o grupo Lésbico-Feminista separou-se do grupo SOMOS. Assumimos esta posição com base em experiências concretas de um ano de trabalho e através das quais acreditamos hoje, poder afirmar que:
> 1) *a participação de lésbicas em grupos mistos tem impedido o desenvolvimento de uma consciência feminista, essencial, a nosso ver, para o próprio M.H. Dada a especificidade da discriminação que sofremos, enquanto mulheres e homossexuais, consideramos o processo de afirmação somente possível em reuniões separadas das dos homens. As mulheres não podem descobrir o que têm em comum a não ser em grupos só de mulheres:*

> 2) é falsa a idéia de que um grupo homossexual precise de lésbicas para levar a questão feminista. Sempre nos colocaram a necessidade de existirem mulheres no grupo para ensinar feminismo e apontar atitudes machistas. Achamos que a conscientização, embora em níveis diferentes para homens e mulheres, se dá da mesma forma, isto é, por meio de leituras, pesquisas e da reflexão contínua sobre a reprodução dos papéis heterossexuais de masculinidade e feminilidade. Acreditamos ainda que qualquer grupo realmente interessado em feminismo pode iniciar uma discussão sobre o tema, independente da participação das mulheres. Inclusive, a presença de lésbicas não só não implica numa postura feminista, como tampouco serve como uma estratégia de combate ao machismo que todos reproduzimos:
> 3) os grupos formados exclusivamente por lésbicas ou bichas não dividem o M.H., pelo contrário, podem enriquecê-lo, apontando novas propostas na direção de um verdadeiro crescimento da consciência homossexual. A nossa atuação externa, participações em congressos e manifestações, vem demonstrar não haver qualquer empecilho no sentido de uma ação conjunta, desde que sejam preservados nossos objetivos e autonomia.
> Temos a oferecer, para troca de informações, uma prática de atividades, efetuadas desde maio de 79, que inclui contatos com outros grupos discriminados (grupo feminista) e um processo efetivo de aglutinação de mulheres homossexuais.
> Grupo Lésbico-Feminista. (*Lampião da Esquina*, ano 3, n. 25. Rio de Janeiro, jun. 1980, p. 8, grifo nosso)

Neste discurso o que se verifica é a alegação de que para elas era impossível unir um grupo feminista a um grupo formado majoritariamente por homens sem prejuízo ao primeiro. Com a separação foi constituído, pela primeira vez no Brasil, um grupo organizado só por mulheres homossexuais, tendo por objetivo desenvolver um trabalho voltado exclusivamente para lésbicas. A princípio o Grupo Lésbico-Feminista (LF) era composto por volta de 10 e 23 mulheres com idades entre 20 e 25 anos oriundas da classe média que se reuniam duas vezes por semana na sede do grupo feminista Brasil-Mulher localizada na Vila Madalena (MACRAE, 1990).

Tendo ativamente participado do LF, Aimê conta que o grupo "*levou a questão lésbica pra dentro do Movimento Feminista, a questão de gênero dentro do Movimento Homossexual, e foi realmente revolucionário considerando os termos da época, o contexto da época*" (Aimê). O boletim *ChanacomChana*[33], publicação do Grupo Lésbico-Feminista que circulou entre 1982-1987, diz que o ano subsequente ao I EGHO caracterizou-se por uma desmobilização tanto para o Movimento Homossexual quanto para o Movimento Feminista.

A proposta de efetivação do II EGHO, em 1981, não foi levada adiante. Em virtude disso, os grupos homossexuais de então fizeram duas reuniões de âmbito regional, ao invés da

[33] Cf. *ChanacomChana*, n. 3. São Paulo, maio 1983, p. 3.

nacional prevista anteriormente[34]. No nordeste se realizou o I Encontro de Grupos Homossexuais do Nordeste, enquanto em São Paulo ocorreu o I Encontro Paulista dos Grupos Homossexuais Organizados (EPGHO). Regina Facchini (2005, p. 102), que analisou este período da militância homossexual no Brasil, comenta que:

> Antes do final da primeira metade dos anos 1980, houve uma drástica redução na quantidade de grupos presentes no movimento. Isto pode ser justificado, entre outras coisas, pelo surgimento da epidemia da Aids, então chamada "peste *gay*", e seu poder de desmobilização das propostas de liberação sexual, e, ainda, pelo fato de muitas lideranças terem se voltado para a luta contra a Aids, criando as primeiras respostas da sociedade civil à epidemia.

Apesar de a epidemia de HIV/Aids ter afetado mais diretamente os grupos *gays*, apresentou um efeito avassalador sobre os grupos lésbicos. De acordo com Aimê a epidemia deixou as militantes lésbicas "*sem eira nem beira. Nós vamos parar no Movimento Feminista que era pra lá de heterocêntrico*" (Aimê). Ela relata que naqueles anos:

> *A gente ficou também sozinhas com o Movimento Feminista porque não tinha outro Movimento pra militar. Porque lésbica não se organizava, o Movimento Homossexual praticamente foi pras cucuias, ficou o Luiz Mott [do Grupo Gay da Bahia - GGB] lá na Bahia, o carinha lá em Sergipe – Dialogay – e mais ou menos alguns que apareciam aqui, mas só, né? Praticamente o Movimento vai é pras cucuias. E a gente ficou brigando com o Movimento Feminista lá na década de 80 inteirinha.* (Aimê)

A primeira atividade desenvolvida pelas lésbicas do LF junto ao Movimento Feminista aconteceu em 1979, quando se envolveram na preparação do II Congresso da Mulher Paulista (CMP). Nesta década, o feminismo brasileiro foi fortemente influenciado pela ideologia política de esquerda, a qual situava as bandeiras de luta nos problemas das mulheres trabalhadoras a partir de questões ligadas à melhoria das condições socioeconômicas, como a luta por creches, a diferença salarial entre homens e mulheres, a dupla jornada de trabalho, entre outras (MANINI, 1995/1996). Contudo, logo nos primeiros anos da década de 80 este perfil sofrerá alterações significativas devido às influências de duas medidas que ocorreram no plano político em 1979, a saber: a anistia política e a reforma partidária que institui o multipardarismo no Brasil. Os desdobramentos destes acontecimentos irão gerar discussões acaloradas acerca das alianças político-partidárias, dividindo opiniões e formando facções no

[34] *HISTÓRICO*. I Encontro Paulista dos Grupos Homossexuais Organizados – EPGHO. 1981. 2 f.

Movimento Feminista já na fase preparatória do II CMP. Esta fase que foi aberta à participação de qualquer grupo político que realizasse algum tipo de trabalho com mulheres permitiu a admissão de uma miscelânea de grupos e entidades (grupos de periferia, do Movimento Estudantil, de sindicatos, Movimento Negro etc.), totalizando 51 organizações ao final das reuniões de preparação do Congresso (Cf. PONTES, 1986). Neste momento:

> [...] a inclusão das lésbicas na comissão de preparação do II CMP não foi aceita tranquilamente pelas organizações envolvidas. Várias delas, mesmo as que se rotulavam como feministas, expressaram veladamente o receio de que sua inclusão poderia afugentar as mulheres da periferia, que ainda seriam muito preconceituosas. [...] O grupo insistiu em afirmar a sua natureza lésbica e até chegou a comparecer a uma reunião de representantes de vários grupos feministas para exigir satisfações. As mulheres heterossexuais negaram que estivessem agindo com preconceito e a questão foi deixada de lado. (MACRAE, 1990, p. 248)

A composição heterogênea dos grupos envolvidos na preparação do II CMP trouxe uma série de conflitos internos devido às diferentes concepções político-partidárias, apesar de o elo de integração ter sido pactuado em torno de um Congresso apartidário, voltado para as questões específicas das mulheres.

O II Congresso da Mulher Paulista realizou-se nos dias 8 e 9 de março de 1980, no Tuca[35], e contou com a presença de mais de três mil mulheres. O grande número de participantes chamou a atenção dos recém-formados partidos políticos de esquerda – nascidos a partir da instituição do multipartidarismo no Brasil no ano anterior – ávidos por conquistar força política. Dentro desta conjuntura houve uma disputa em torno da hierarquia de bandeiras, dentre as chamadas lutas gerais (luta maior) *versus* lutas específicas (luta menor), entre as lideranças de esquerda e as feministas. Os partidos políticos de esquerda consideravam as propostas feministas separatistas, além de ser um entrave ao avanço pelas liberdades democráticas do país. Desta forma:

> Insistindo na tese de que a libertação era uma dívida com a classe operária, e que as questões da dominação, da exploração e da violência não diziam respeito às mulheres, mas a toda a sociedade, a insistência das feministas em discutir seus temas específicos, tais como o da sexualidade e dos papéis sociais, entre outros, era considerada inoportuna e divisionista, até mesmo porque estes não seriam os problemas das mulheres operárias. (ZANATTA, 1996/1997, p. 200)

[35] Teatro da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Pode-se dizer que o Congresso ficou ideologicamente dividido entre os que eram a favor de debater os problemas específicos das mulheres e os que recusavam qualquer tipo de luta levada pelas mulheres em particular. De acordo com Maria Carneiro da Cunha (10 mar. 1980, p. 5):

> A finalidade desse congresso era a discussão dos problemas específicos da mulher. Mas por reunir um número tão grande de pessoas, muitas delas com interesses políticos divergentes, tornou-se praticamente impossível evitar que houvesse uma tentativa de manipulação por parte das diversas correntes político-partidárias, mais preocupadas em fazer propaganda de seus "slogans" do que em discutir a problemática da mulher, apesar dos esforços de diversos membros da coordenação, preocupados justamente em impedir que isso acontecesse. Ou seja, que a mulher servisse mais uma vez de "massa de manobra" para interesses que não são os seus.

Dentre os grupos políticos que procuraram manipular os debates e atrair o maior número possível de mulheres para a sua causa estão: o Movimento Revolucionário 8 de Outubro (MR8) – um contingente do PMDB –, o PT, o PC, a Convergência Socialista, e o PC do B (CARDOSO, 2004; MACRAE, 1990; PONTES, 1986).

Na realização da plenária final, onde seriam definidas as bandeiras políticas tiradas do Congresso, houve a irrupção da violência física e verbal inviabilizando o encerramento. Por isso, a coordenadoria do II CMP se encontrou alguns dias depois para realizar uma avaliação do evento e para elaborar um documento final a ser encaminhado a todos os grupos que participaram. Além disso, ficou decidido que os grupos e entidades que o tumultuaram seriam expulsos da coordenação.

Edward MacRae (1990, p. 250) conta que "num clima desses, as lésbicas do Somos (participaram aproximadamente 13), sem nenhuma experiência de como agir nessas situações, encontraram grandes dificuldades em causar impacto no Congresso com suas reivindicações". No entanto, apesar das dificuldades, as lésbicas avaliaram positivamente sua participação, pois adquiriram conhecimentos sobre as formas de atuação da esquerda, estreitaram laços com as feministas, e entraram em contato com as donas-de-casa da periferia (MACRAE, 1990; *ChanacomChana*, n. 3. São Paulo, maio 1983). Já para o Movimento Feminista "[...] o 2º Congresso tornou-se principalmente, o marco de passagem do feminismo dos pequenos grupos, do período 1975/80 para o feminismo como movimento social mais amplo a partir de 1980" (NEHRING, 1981, p. 275).

A princípio as feministas não veem com bons olhos a entrada das mulheres lésbicas por acreditarem que se as reivindicações das mulheres, num âmbito geral, já eram difíceis, pior seria para o feminismo se ali fossem incluídas questões "menores", como a sexualidade, nos encaminhamentos do movimento. Ao comentar sobre esse momento da militância lésbica junto às feministas, Aimê ironiza: "*se o privado é político e a gente não pode dizer que é lésbica, como é que fica? O privado das mulheres heterossexuais é político e o nosso não? (risos) E elas falavam muito, era um* slogan *bem...*" (Aimê). Ela explica que as feministas naquela época:

> *Não diziam nada, só brigavam com a gente e mais nada. Faziam cara feia, faziam baixaria. Por que vai dizer o que? Coerência não tem, né? Entrou essa questão político-partidária – que elas ficaram com medo... E todo mundo falava que toda feminista era sapatão e elas também não queriam ser rotuladas de sapatão. E embora tivesse um monte de sapatão lá dentro, entendeu? Eu não sei o que te dizer, né? Esse processo foi em todo o mundo, não foi só aqui. O pior de tudo não eram nem as mulheres heterossexuais, eram as próprias lésbicas dentro do Movimento Feminista que estavam... Lésbica na edição de boletim, falava de tudo, de tudo, menos da própria vida. Quer dizer, era uma coisa muito maluca. E nós éramos perto da militância que tem hoje, aqui, super* light. *Porque a reivindicação da gente não era que o Movimento Feminista virasse Movimento Lésbico, era que o Movimento Feminista também levasse a questão das lésbicas. Porque nós somos mulheres, ou não? Era essa a questão.* (Aimê)

Além da sexualidade, as lésbicas também estavam interessadas em debater a questão da violência contra a mulher, esta sim uma pauta considerada digna de atenção pelas feministas. Procurando chamar a atenção para esta discussão no II Congresso da Mulher Paulista o LF confeccionou um panfleto onde denunciava, de um lado, o descaso policial nos casos de estupro e, de outro, a ineficiência do poder judiciário em protegê-las. Este panfleto que foi distribuído trazia os seguintes dizeres:

> MULHERES VIOLENTADAS...
> Enquanto um grande número de policiais tem sido mobilizados para reprimir manifestações estudantis, greves de operários, bancários, etc. a população é deixada indefesa diante da crescente onda de violência que atinge o país.
> A violência sexual tornou-se cotidiana e as mulheres são suas principais vítimas.
> Estamos sendo arrastadas, espancadas, esfaqueadas e forçadas as mais dolorosas e humilhantes práticas sexuais por homens que ficam impunes inclusive em casos de morte.
> As mulheres violentadas que abrem inquérito são submetidas a um vergonhoso exame pericial e mesmo quando os indícios provam o estupro,

> ainda assim, a polícia mostra-se praticamente omissa. Além disso, durante o transcorrer do processo e do julgamento, todo tipo de calúnia será usado contra a vítima, na tentativa, geralmente bem sucedida, de inocentar o criminoso.
> O sistema, machista e corrupto, não protege a mulher. A lei protege o estuprador.
> Mulheres de 6 a 60 anos são consideradas sedutoras, perversas e imorais sem o menor direito ao respeito dos homens. Quando isso vai acabar?
> Nós, mulheres brasileiras, exigimos justiça.
> Queremos uma resposta efetiva e concreta.
> Queremos a revisão do código penal em relação ao estupro.
> Queremos o fim da impunidade para os violentadores.
> Queremos nossa dignidade física e moral asseguradas.
> Precisamos acabar com o silêncio existente e denunciar os criminosos. Neste sentido, conclamamos as mulheres violentadas a procurarem as associações interessadas nesses casos e que as ajudarão a lutar por seus direitos.
> Anote e passe para suas amigas:
> – Nós Mulheres – Fone: 881-3755
> – Pró-Mulher – Fone: 251-2453
> – Centro Jurídico XI de Agosto – Fones: 257-5360/239-0186
> Ação Lésbico-Feminista do Grupo Somos (*MULHERES VIOLENTADAS*, s.l.d. Panfleto distribuído ao II Congresso da Mulher Paulista (1980), 1 f.)

Cerca de três meses depois do II CMP, entre os dias 21 e 22 de junho de 1980, alguns grupos feministas se encontram novamente, agora, no interior de São Paulo na cidade de Valinhos, para o I Encontro dos Grupos Feministas do Estado de São Paulo. Oito grupos estiveram presentes: Nós Mulheres, Associação de Mulheres, Pró-Mulher, Brasil Mulher, Lésbico-Feminista, Grupo Feminista 8 de Março, Coletivo Feminista de Campinas e Frente de Mulheres Feministas (PONTES, 1986). A feminista Teresa Verardo que testemunhou os acontecimentos deste Encontro se recorda:

> Quando as homossexuais resolvem se inserir com a gente nessa luta no Movimento Feminista porque, até então, os grupos eram bem separados, né? Em alguns momentos pontuais a gente atuava juntas. Esse momento foi o momento do Encontro de Valinhos, em 1980, depois que nós já tinhámos feito dois encontros da Mulher Paulista. [...] E as militantes homossexuais foram pra esse Encontro. Tinha uma pauta, né? Então, aquela coisa bem militante. Tinha uma pauta, nós íamos discutir objetivamente aquela pauta quando as lésbicas resolveram subverter tudo. Então não queriam discutir aquela pauta coisa nenhuma e queriam discutir a nossa relação enquanto mulheres. Queriam discutir a questão da sexualidade. E queriam discutir a militância feminista com prazer. E eu acho que essa discussão de Valinhos deu uma virada total em toda nossa militância. Nós descobrimos junto com as lésbicas que era possível fazer discussões sobre sexualidade, né? E essa discussão mexia com um monte de coisa internamente com a gente. Era assumir uma outra postura de vida e uma outra postura de militância. E,

> principalmente, que era possível fazer uma militância com prazer. (MULHERES PARTICIPANDO, 1991)

Foi para refletir sobre os atritos verbais e, em alguns momentos, até físicos ocorridos no II Congressso da Mulher Paulista que foi realizado o Encontro de Valinhos. Contudo, a postura subversiva das mulheres homossexuais alterou a pauta pré-estabelecida e redirecionou o debate político para além das questões tradicionais. Por isso, pode-se dizer que o discurso lésbico serviu como disparador para uma série de questões até então pouco exploradas pelas feministas heterossexuais. A respeito das novas possibilidades de atuação política ali desencadeadas Teresa Verardo diz:

> Com essa mexida toda, que a entrada das homossexuais colocaram pras feministas, né? Enquanto um todo. Essa discussão da sexualidade que eu acho que ela muda de enfoque, né? O que fica importante disso tudo é o seguinte: é a gente começar a perceber que a gente pode continuar junto com todas as mulheres, independente da sua opção sexual, e aprender a respeitar as diferenças. Mas, principalmente levar em conta que diferença não é desigualdade. Quer dizer, nós podemos respeitar o outro enquanto indivíduo com a sua cor, com a sua opção religiosa, com seus temores, com sua opção de sexualidade, com sua opção de vida, sem que nada disso signifique desigualdade. Eu acho que o fundamental que se tirou disso tudo, e que precisa ser levado sempre adiante, é esse respeito pelo outro. O respeito pelas diferenças. (MULHERES PARTICIPANDO, 1991)

Um programa mínimo de ação foi definido neste evento, o qual deveria ser encaminhado pelos grupos participantes entre os anos de 1980 e 1981. Segundo Heloisa Pontes (1986) as ações previstas deliberavam sobre a criação de uma coordenação feminista paulista; criação de uma imprensa feminista; campanha de luta contra o controle de natalidade proposto pelo governo; e a criação de uma "Comissão de Luta contra a Violência" sofrida pelas mulheres.

Para o Grupo Lésbico-Feminista o estabelecimento da Comissão foi uma grande conquista, pois contemplava uma vertente de trabalho que lhes era cara. Logo depois de criada, ela se constituiu como uma entidade autônoma sob o nome de SOS-Mulher. De acordo com Heloisa Pontes (1986, p. 117):

> A presença de um grande número de lésbicas no SOS contribui não só para o aceleramento do processo de autonomia da entidade – em curso antes mesmo do seu lançamento oficial no dia 10 de outubro de 1980 – como para imprimir uma marca singular no trabalho, nas discussões, na organização e

> na dinâmica do grupo. Esta presença, bem como a visibilidade que as lésbicas ganharam no SOS, no decorrer dos seus três anos de funcionamento, estabeleceu-se a partir da eclosão de inúmeros conflitos.

A convivência entre mulheres heterossexuais e lésbicas não foi totalmente tranquila, sendo que muitas vezes "[...] qualquer crítica era por elas entendida como uma atitude preconceituosa das 'heterossexuais' em relação às 'homossexuais'" (PONTES, 1986, p. 117). A atuação do Lésbico-Feminista junto ao SOS foi caracterizada "[...] por uma ambigüidade decorrente de se posicionarem ora a favor da dissolução da entidade lésbica no interior do trabalho feminista realizado pelo SOS, ora à defesa da especificidade da militância lésbica" (MACRAE, 1990, p. 266-267). Para além dos discursos atribuídos às divergências ideológicas, foi determinante à demarcação de fronteiras entre as lésbicas-feministas a separação de um influente casal do LF, conforme relato de Pontes (1986, p. 118):

> Naquele período Z. estava rompendo uma ligação amorosa de dois anos com L., militante lésbica. Esta última, por sua vez, estava namorando M., que também era integrante do grupo. Este triângulo amoroso foi vivido de uma maneira extremamente conturbada tanto pelas suas protagonistas como pelas demais militantes lésbicas. Algumas, revoltadas com o comportamento e com a forma de condução do novo romance, aliaram-se a Z.; outras a M. Em ambos os casos, as alianças e dissidências apareceram revestidas por concepções políticas distintas, relativas a maneiras divergentes de qualificar as preferências sexuais.

As mulheres que, no conflito erótico-político, tomaram partido de M. se desligaram totalmente do SOS sob o argumento de que "[...] o lesbianismo não se constituía apenas em uma opção sexual, sendo tratado, antes de tudo, como um problema de identidade social e política" (PONTES, 1986, p. 118). Por isso, as lésbicas que se mantiveram unidas em torno do Lésbico-Feminista enfatizavam o desenvolvimento de um trabalho voltado para "[...] uma prática centrada na necessidade tanto de atribuir ao lesbianismo uma dimensão político-cultural como de ampliar a luta homossexual em São Paulo" (PONTES, 1986, p. 118). Por outro lado, as que apoiaram Z. "[...] retiraram-se do LF e passaram a recusar a identidade lésbica enquanto uma identidade política" (PONTES, 1986, p. 118) indo se aliar, exclusivamente, ao Movimento Feminista. Assim, "ao romperem com o LF, privilegiaram a identidade feminista, pois entendiam que o fato de praticarem o lesbianismo como preferência sexual era uma particularidade a mais de suas vidas e não a marca definidora de suas identidades" (PONTES, 1986, p. 119). A recusa em adotar a identidade lésbica como uma

identidade política fundamenta-se em uma concepção da lesbianidade enquanto a vivência de um estado, isto é, elas compreendiam que "estavam lésbicas" e não que "eram lésbicas" – indicador de essência e fixidez. Com isso, prezavam pela possibilidade de oscilar dentro do modelo binário da heterossexualidade/homossexualidade em um livre trânsito norteado pela ordem do desejo e, portanto, sujeito a câmbios.

A eclosão de conflitos não é uma surpresa quando se analisa o trabalho em grupos sendo até esperado que a convivência traga consigo momentos de convergência e divergência de opiniões. Entretanto, algumas vezes, os atritos desencadeados – seja por perspectivas políticas ou atritos pessoais e/ou afetivos – se tornam extremados e exigem uma redefinição do coletivo que pode resultar em cisão. Apesar de existirem linhas de aproximação entre as militantes do LF, elas não foram capazes de evitar a fragmentação do grupo pouco tempo depois do trabalho conjunto entre o LF e o SOS ter se iniciado.

Edward MacRae (1990, p. 290) ao ponderar sobre o modo como o Lésbico-Feminista vivenciou o conflito junto à organização feminista SOS-Mulher disse:

> Este último grupo era acusado pelas integrantes do GALF[36] de "não assumir" o lesbianismo apesar de ser prática corrente entre uma parcela considerável de suas militantes, que alegam, em contrapartida, que a adoção de um rótulo homossexual só serviria para legitimar a divisão arbitrária das mulheres entre homo e heterossexuais.

Ao lado da visão deste acadêmico, destacam-se as lembranças da ativista Aimê sobre a mesma questão:

> *Ah, então, logo naquele comecinho quando a gente tá entrando lá na coordenação do II Congresso* [CMP], *a questão da violência praticamente é o LF que introduz. [...] O SOS-Mulher ele surge exatamente nesse entorno, né? Só tinha lésbica naquele SOS. Só tinha lésbica e elas não falavam nada a respeito da questão. Por isso que eu falo, foi tudo tão acelerado que parece que é uma coisa muito maior, mas não foi. É coisa de um ano isso. De um ano pra outro as coisas vão mudando assim numa rapidez muito intensa. Porque o pessoal do LF, uma parte quando racha, vai parar no SOS. Lá no SOS começa a ser absorvido por essa história da identidade que ninguém podia falar que era careta se assumi isso, não sei o que... Aí, olha, vou te contar, viu! E a gente continuou insistindo que não, que tinha que colocar que era lésbica, que tinha sentido ter um grupo especificamente lésbico. E o Movimento Feminista, na década de 80, dizia: "- Não!". Tem que tá aqui junto, todo mundo aqui. O que na prática significava que a gente não tratava da vida da gente. Tratava da vida das mulheres heterossexuais.*

[36] Ver nota 29 na página 59.

> *Eu acho que as lésbicas têm que ter um movimento das lésbicas. [...] Pra gente cuidar da vida da gente. Eu continuo achando que é imprescindível, porque tanto o Movimento Feminista coopta quanto os* gays *cooptam. Então se você não quer ter uma posição secundária, seja independente.* (Aimê)

Enquanto as militantes do Lésbico-Feminista incursionavam pelo Movimento Feminista, foram acusadas pelos grupos SOMOS e Outra Coisa (dissidência do SOMOS) de "[...] darem mais prioridade ao feminismo que à militância estritamente homossexual. Isso elas negavam e, como tentativa de esclarecimento de sua posição, mandaram um comunicado ao jornal *Lampião* [...]" (MACRAE, 1990, p. 263) buscando esclarecer os novos rumos que resolveram dar ao seu trabalho. Neste comunicado dizem:

> A autonomia do GALF [ou LF] em relação ao SOMOS/SP era anterior à divisão do grupo [SOMOS]. Foi então mera "coincidência histórica" ela ter acontecido no mesmo dia em que algumas pessoas saíram para fundar outro grupo [o Grupo Outra Coisa: Ação Homossexualista]. [...] não cabíamos no SOMOS enquanto mulheres, já que, como explicado anteriormente em nossa carta[37], temos que nos organizar separadamente para atender às nossas especificidades, o que não era absolutamente o caso das bichas. O que fizemos foi apenas tornar pública uma situação que já havia de fato: a nossa independência.
> *Isso não significa, porém, que estamos fora do movimento ou que agora sejamos apenas um grupo feminista. Ao efetuarmos um trabalho junto às feministas, estamos buscando atender à outra faceta prioritária de nosso movimento, uma vez que somos um grupo de mulheres. Buscamos, também, ampliar o universo de atuação dos grupos homossexuais, através deste novo espaço conquistado.* (*Lampião da Esquina*, ano 3, n. 27. Rio de Janeiro, ago. 1980, p. 5, grifo nosso)

Apesar de negarem a prioridade do Movimento Feminista sobre o Homossexual, na prática o posicionamento político das militantes seguia uma oscilação pendular: ora enfatizando a luta feminista, ora a luta homossexual. "Dessa forma as lésbicas militantes freqüentemente se encontram mais ou menos isoladas num ponto de intersecção entre o movimento homossexual e feminista" (MACRAE, 1990, p. 265). O que lhes permitia transitar entre estas duas esferas era sua ênfase na "dupla opressão", como se pode observar em outro trecho da carta-comunicado publicada no *Lampião da Esquina* onde ponderam sobre sua atuação antes e depois da autonomia:

[37] Ver página 64.

> Completamos um ano de vida duas semanas depois da separação com o SOMOS/SP; e olhando para trás nos defrontamos com a necessidade de uma avaliação crítica de nosso histórico. Enquanto estivemos ilhadas num grupo masculino, nossas tensões eram repartidas em função do inimigo comum: o machismo. Com nossa autonomia, concomitante ao crescimento do grupo, as diferenças entre nós se acirraram, já que passamos a nos preocupar com uma série de diferenças que antes não tínhamos nem condições de aprofundar.
> Então, se por um lado a autonomia nos deu maior liberdade de atuação e profundidade, por outro, também, aumentou a responsabilidade de nos reconhecermos e de convivermos com uma série de divergências nunca afloradas, por falta, inclusive, de um espaço específico. (*Lampião da Esquina*, ano 3, n. 27. Rio de Janeiro, ago. 1980, p. 5)

Nesse sentido, o que se evidencia é um equilíbrio instável do reconhecimento que transita entre vulnerabilidade e invisibilidade mediado pela elaboração de uma geografia política dos espaços possíveis. A heterogeneidade existente – encoberta na retórica de um ideal coletivo harmonioso – não foi um fator desagregador enquanto esteve em voga à luta pela autonomia no grupo misto SOMOS e a busca por aproximação junto ao feminismo. A propósito dessa questão, Trevisan (2002a, p. 365) adverte:

> Se é verdade que a prática homossexual implica um potencial contestador, isso não acontece como uma vocação natural. Nem a sexualidade teria, por si mesma, o dom de garantir a solidariedade entre os oprimidos – porque o desejo não segue princípios nem ideologias, por excelentes que possam ser.

A partir do momento que o Lésbico-Feminista se tornou independente do SOMOS, suas divergências internas até então sobrepujadas vieram à tona:

> Redescobrimos a América ao perceber que vinte pessoas não podem falar ao mesmo tempo, e então dividimos as reuniões gerais de trabalhos em pequenos subgrupos de reflexão com no máximo quatro participantes, tentando, assim, garantir o espaço para que todas as mulheres se coloquem individualmente, a fim de criarmos um discurso coletivo. (*Lampião da Esquina*, ano 3, n. 27. Rio de Janeiro, ago. 1980, p. 5)

Se inicialmente o LF representava uma das alternativas de socialização possíveis às suas integrantes oriundas da classe média que se opunham ao gueto, "[...] aos poucos começaram a surgir integrantes vindas do gueto e de classes mais baixas. Além de ser policlassista, o grupo era também multi-racial e suas integrantes eram provenientes de várias regiões do país" (MACRAE, 1990, p. 256). Por isso, naquele momento, a busca por um "discurso coletivo" se tornou muito importante para evitar sua dissolução.

Quando o Lésbico-Feminista publica um balanço das atividades desenvolvidas pelo grupo em seus dois anos de trabalho, destaca entre os pontos positivos as mudanças em maior ou menor escala na vida de cada participante do grupo; a conquista de um espaço para mulheres lésbicas dentro do Movimento Feminista; assim como a estimulação do debate sobre feminismo no Movimento Homossexual. Por outro lado, considerou que sua postura de sempre procurar evitar o estabelecimento de qualquer tipo de liderança nem sempre foi positiva, pois a ausência de uma figura central de representação prejudicou o ativismo político em muitos momentos, além de ter dado oportunidade ao estabelecimento de uma hierarquia de poder às militantes mais experientes. A ênfase do grupo em seu caráter antiautoritário e comunitarista fazia com que cada integrante fosse tomada como um componente único e inseparável do mosaico que dá forma ao Lésbico-Feminista. Para Peter Fry (1982, p. 110):

> [...] o acentuado antiautoritarismo dos movimentos sociais que surgem na época da "abertura" no Brasil se deve, em parte, ao processo de reação simbólica aos anos de ditadura. Talvez isso explique por que é que no Brasil tanto o movimento feminista quanto o movimento homossexual possuem essa vertente antiautoritária tão mais acentuadamente que os movimentos irmãos na Europa e nos Estados Unidos.

No período que antecedeu o III Congresso da Mulher Paulista, muitas demarcações de territórios eclodiram no seio do feminismo, e as lésbicas sofreram uma série de ataques. Por um lado havia o preconceito das feministas em relação às lésbicas e de outro havia o desejo de uma parcela de grupos políticos em desqualificar o trabalho feminista por meio da generalização de que "toda feminista é sapatão", onde tanto uma quanto outra eram depreciadas. Sobre esse período Aimê expõe:

> *Porque quando a gente entra no Movimento [Feminista], que é o LF que entra, né? No II Congresso da Mulher Paulista. A primeira reação foi aquele escândalo, mas depois o Movimento ele, de certa forma, aceita. Quando já vai pro III Congresso, em função da questão político partidária, que tem uma mulher lá do MP [Movimento Popular] e que faz um escândalo. Então, aí já tá havendo um processo de... Como é que eu vou falar? De rejeição novamente. Então você vê como é tudo num prazo mínimo de tempo? Aí já começa haver uma rejeição e um processo de enrustimento das lésbicas dentro do Movimento. E aí entra a questão da identidade e vai ser utilizada também pelo Movimento Feminista pra dizer que isso não tinha nada a ver. "- Ah, mas é careta porque a sexualidade é fluída, não dá pra ficar falando que é lésbica aqui", entendeu?* (Aimê)

Durante o II Congresso da Mulher Paulista já haviam sido sinalizadas algumas tensões entre aquelas que defendiam uma posição "autonomista" e as que traziam uma posição em favor de alianças com partidos políticos e/ou grupos de esquerda. Célia Regina Pinto (2003, p. 45) explica que:

> Se até o ano de 1979 a questão havia sido de hierarquia de bandeiras de luta, agora era a própria unidade do movimento que estava ameaçada com as feministas se dividindo em diferentes partidos, primordialmente entre PT (Partido dos Trabalhadores) e o PMDB (Partido do Movimento Democrático Brasileiro).

O processo de aproximação do Movimento Feminista junto à esfera política não se deu de forma tranquila, sendo marcado por conflitos, intrigas, disputas e divergências entre os grupos que eclodiram, principalmente, no intervalo do II e III Congressos da Mulher Paulista. De um lado, "[...] algumas feministas priorizaram a chamada luta geral, deixando provisoriamente de lado a luta feminista propriamente dita" (PONTES, 1986, p. 89). De outro, a prática da dupla militância, a que muitas aderiram, trouxe um clima de desconfiança e ataques antes mesmo da realização do III Congresso da Mulher Paulista. O jornal *Hora do Povo*:

> No seu número de 6 de fevereiro de 1981, um artigo atacava as "autonomistas" do movimento feminista: grã-finas desorientadas, lideradas por lésbicas! Acima do artigo, uma charge assinada por Maringoni em que apareciam, entre outras mulheres, duas lésbicas, uma tendo um ataque histérico ao ver mulheres do povo, enquanto a outra, caricaturalmente "machona", tenta levá-la para casa. (MACRAE, 1983, p. 58)

Esta charge expõe os modos pelos quais as feministas "autonomistas" eram desqualificadas: grã-finas, desorientadas (numa nítida associação a um estado de desequilíbrio mental, pois uma das personagens retratadas está tendo um ataque), e, por fim, lésbicas. Se uma das formas de descrédito utilizadas fazia menção à orientação sexual homossexual pode-se imaginar que o cenário político não estivesse muito receptivo as lésbicas.

Diante deste quadro, não surpreende o fato de que a participação das militantes do Lésbico-Feminista no III CMP, que aconteceu nos dias 22 de fevereiro, 7 e 8 de março de 1981, em São Paulo, tenha sido vetada por parte do grupo de esquerda Movimento Revolucionário 8 de Outubro (MR-8) que, naquela época, "falavam aos jornais que não permitiam a entrada das lésbicas no movimento. Uma dessas militantes, Márcia Campos,

declarou à *Folha de S. Paulo* (11/2/1981) que 'a lésbica nega a sua própria condição de mulher, e não pode fazer parte de um movimento feminino'" (TELES, 1993, p. 124).

Enquanto isso, o jornal *Lampião da Esquina*, simpático a causa homossexual, noticiava os episódios do III CMP sob o sugestivo título: "*A hora da porrada*"[38]. Nesta matéria comentou que "de tímidas participantes o ano passado, as lésbicas emergiram para a crista da onda neste 3º CMP, ao se tornarem alvo predileto do grupo HP[39], para quem a coisa se colocava assim: de um lado as lésbicas, de outro o povo brasileiro"[40]. Por sua vez, o boletim lésbico *ChanacomChana* divulgou que a participação do LF "[...] ficou marcada por muita insegurança e desestruturação, tendo como perspectiva maior somente a troca de experiências com outras mulheres sobre organização e feminismo" (*ChanacomChana*, n. 3. São Paulo, maio 1983, p. 3). Também manifestaram que:

> Aprendemos realmente muito sobre "organização" neste Congresso, pois passada a euforia do nosso aparecimento no Movimento Feminista, tivemos que nos deparar não só com os insultos proferidos pelas militantes do jornal Hora do Povo, porta voz do proscrito MR-8 (Movimento Revolucionário 8 de Outubro) que procurou tumultuar no que pode a elaboração do evento, como também com a falta de solidariedade das outras feministas. Enquanto as "Hpistas" nos acusavam de imitar os homens no que eles têm de mais caricatural, de não assumirmos nossa "condição de mulheres" e de comprometermos a representatividade do Movimento porque éramos "sapatões", por outro lado, um dos mais conceituados e tradicionais dos grupos feministas de São Paulo ameaçava sair da organização do Congresso por considerar haver um excesso de lésbicas na ocasião. (*ChanacomChana*, n. 3. São Paulo, maio 1983, p. 3)

Quando as feministas começaram a lutar por uma reconfiguração das relações de poder entre homens e mulheres, sofreram uma série de ataques por ousarem transgredir as normativas sociais masculinistas pré-estabelecidas. Das inúmeras estratégias de descrédito utilizadas para impedir que se estabelecesse uma representação positiva da identidade feminista, uma delas foi a associação da figura feminista à da lésbica, através da imagem da "feminista sapatão". A propósito dessa questão é ilustrativo o depoimento de Eleonora M. de Oliveira:

> [a imagem da "sapatão"] foi construída pelo mundo masculino, pela razão universal masculina, que tem pé grande, que calça mais do que 40, que não

[38] *Lampião da Esquina*, ano 3, n. 35. Rio de Janeiro, ago. 1981, p. 12.
[39] HP é a abreviação do jornal *Hora do Povo*, porta-voz do Movimento Revolucionário 8 de Outubro.
[40] *Lampião da Esquina*, ano 3, n. 35. Rio de Janeiro, ago. 1981, p. 12.

> tem delicadeza prá andar [...]. Então, quando esse mundo masculino ouviu, na década de 70, as mulheres dizerem que queriam pensar por conta própria [...], ficou louco, completamente sem sapatos, ficou descalço. Então eles olharam e falaram: "Elas estão tomando nossos sapatos; elas vão querer pisar forte [...]; a feminista está tomando o nosso lugar". Chamar de sapatão é desqualificar a mulher que não precisa do homem [...], tanto faz ser lésbica como não ser [...]. (OLIVEIRA, [199-] apud FERREIRA, 1995/1996, p. 181)

Dentro do Movimento Feminista as questões lésbicas foram em alguns momentos acatadas, entretanto, na maior parte das vezes, o que ocorreu foi uma falta de adesão das feministas às problemáticas próprias das lésbicas, apesar das mulheres homossexuais lutarem ao lado das feministas em defesa das reivindicações aspiradas pelo feminismo. Por esse mesmo viés Guilherme de Almeida (2005, p. 91), em trabalho mais recente, irá avaliar que:

> A "lesbofobia" das feministas é travestida de negligência na maior parte das vezes, traduzindo-se na despreocupação das ativistas em darem visibilidade às necessidades e reivindicações das lésbicas, bem como em incluir a possibilidade homossexual nas reivindicações típicas do movimento feminista.

Apesar das ativistas lésbicas, daquele período, não fazerem uso do conceito de lesbofobia ele se encontra subtendido no trecho abaixo:

> Somos violentadas também, quando nos acusam de sermos prejudiciais ao Movimento de Mulheres, no entanto, nós não constituímos um fenômeno que deve ser negado, escondido, disfarçado ou explicado. Dizem que nós comprometemos o bom nome do Movimento, para nós, essa reação significa o desejo de se agarrar à aprovação masculina.[41]

Desta forma, fica evidente que compartir de uma opressão social não é condição suficiente para evitar discriminações, pois como constataram as Lésbicas-Feministas: "se dentro do movimento homossexual brigávamos contra o sexismo [dos *gays*], no movimento feminista íamos começar a brigar contra o heterossexismo [das feministas heterossexuais] (briga que dura até hoje) e todas suas implicações 'reformistas'"[42].

Apesar das feministas examinarem os efeitos da ordem social-patriarcal na posição relativa das mulheres na sociedade, não estavam dispostas a problematizar o paradigma

---

[41] Fonte: CONVOCATÓRIA. Os grupos Ação Lésbica Feminista e Terra Maria – Opção Lésbica convocam as mulheres homossexuais para participarem do III Congresso da Mulher Paulista (1981), 1p.

[42] *ChanacomChana*, n. 3. São Paulo, maio 1983, p. 2.

heterossexual e, por isso, não compactuavam com o ataque das lésbicas ao regime da heterossexualidade. Para as feministas heterossexuais o questionamento das relações entre homens e mulheres visava mudanças sem, no entanto, questionar a heterossexualidade. Sobre este último ponto MacRae (1990, p. 265) ressalta:

> Obviamente, para as homossexuais, questões como a legalização do aborto, o compartilhar das tarefas domésticas com o marido, a questão do divórcio, etc., não são tão diretamente relevantes. Além disso, muitas vezes os grupos feministas procuram apoio em outras instituições sociais como a Igreja ou partidos políticos, que vêem a homossexualidade com reprovação. Gera-se dessa forma uma certa má vontade para com a questão lésbica por causa de suas implicações embaraçosas na política geral.

Para as lésbicas, a heterossexualidade socialmente imposta a todas as mulheres era tida como uma instância a mais por onde perpassa e perpetua-se a dominação das mulheres pelos homens, como no caso do trabalho doméstico gratuito e da obrigatoriedade do sexo no casamento. Ainda que os posicionamentos feminista e lésbico estejam ancorados em modos de subjetivação distintos, ambas as posições, cada uma a seu modo, acabaram por interrogar os constructos dos gêneros instituídos pela lógica heterossexual. Nessa perspectiva, Melina Marson (1995/1996, p. 71) avalia que:

> Na medida em que o movimento feminista colocou em questão a ordem social-patriarcal vigente e buscou questionar a igualdade das mulheres frente aos homens, ele acabou por questionar também as noções de masculinidade e feminilidade. Seria o homem, como até então se achava, superior à mulher, mais inteligente, mais racional, mais prático? Seria a mulher só beleza, maternidade, submissão, docilidade e afeto?

A repetilibilidade acrítica de tais atributos delimitados a cada um dos sexos no cotidiano contribui para manter inalterada a assimetria de poder entre homens e mulheres. Daí advém que "[...] a masculinidade é interdita à mulher, pois a mulher no lugar do homem é o 'mundo às avessas', a ordem corrompida, a natureza ultrajada" (TORRÃO-FILHO, 2005, p. 143). Por conseguinte, é a partir da difusão irrefletida desse tipo de pensamento que se chega a generalizações precipitadas e preconceituosas como a de que "toda feminista é sapatão". Pois, como nomear mulheres que querem subverter a ordem social e "tomar o lugar do homem" senão como iguais àquelas que agem como os homens? Que outra forma haveria para designar essas mulheres a não ser como lésbicas?

Quando as lésbicas interrogam o sexismo, o machismo, e a ordem patriarcal, por consequência, acabam questionando toda a estrutura de produção e reprodução do sistema heterossexual. A teórica feminista Tânia Navarro-Swain (2002, s/p) lembra que:

> Se voltarmos o olhar, hoje, para os caminhos plurais do feminismo detectamos movimentos de cruzamento, de oposição ou de imbricação com o lesbianismo. Classificadas como radicais, separatistas, recusando os homens, e a dominação masculina, as lesbianas sempre atemorizaram as feministas, num medo despertado pelas imagens forjadas no cadinho dos enunciados do senso comum, cuja repetição criava a realidade: machonas, viragos, feiosas, mal amadas. [...]. Enquanto feminista, como se aproximar ou trabalhar em conjunto com estes seres marcados, sem se contaminar, sem partilhar as nódoas e os insultos contra "aberrações da natureza", "imitações de macho"?

A representação social do mundo estruturada em dois sexos (macho/fêmea) que se complementam, traz consigo a heterossexualidade como relação legítima e preconizada no discurso instituído. Tudo que se encontra fora da zona heterocêntrica é banido por ser considerado uma anormalidade (NAVARRO-SWAIN, 2002). Neste sentido, a lésbica, ao ir contra a hegemonia do sistema heterossexual, merece ser estigmatizada já que exclui e recusa o homem em sua relação mulher/mulher. Por isso sua figura é ilegitimada nos discursos: "machonas, viragos, feiosas, mal amadas" – imagens depreciativas que a retratam como uma caricatura mal feita do homem ou como uma mulher que se encontra fora do paradigma da feminilidade.

É importante salientar um aspecto relevante da dinâmica interna do Movimento Homossexual Brasileiro, principalmente entre os anos de 1979 a 1981, que diz respeito à produção de um processo ininterrupto de conflitos e divergências entre e no bojo dos grupos então constituídos. Assim, por um lado, muitos grupos se formaram a partir de cisões internas – o que favoreceu a expansão do Movimento e, por outro, os novos grupos buscavam se diferenciar ideologicamente dos anteriores. A periodicidade dos rearranjos variou ao sabor dos acontecimentos no cenário externo, ou seja, quanto maior foi à necessidade de união para fazer frente aos preconceitos de uma sociedade heteronormativa menor foi o fluxo de desencontros e, por consequência, menores as dissidências dentro dos grupos homossexuais. Tal fato se relaciona às redes de saber-poder que invariavelmente afetam as esferas organizativas em coletivos que se unem para batalhar por um determinado objetivo em comum (GOHN, 2004). À medida que algumas das metas são conquistadas vêm à tona divergências até então refreadas com base na ideologia da similaridade dos sujeitos.

De 1978 a 1981 o jornal *Lampião da Esquina* desempenhou um papel de destaque junto aos grupos homossexuais brasileiros. Com efeito, de um único grupo em 1978, o SOMOS, passando pelo I Encontro de Homossexuais Militantes organizado pelo jornal *Lampião da Esquina* em 1979, chegou-se a cifra de 21 grupos em 1980, distribuídos pelas regiões Centro-Oeste, Nordeste, Sudeste e Sul do país (ANEXO A). Este dado que pode ser interpretado como um sinal da importância do jornal sobre a difusão de grupos homossexuais, ganha ainda mais projeção frente à assertiva de Regina Facchini (2005, p. 103) de que "[...] o fim do *Lampião*, que encerrou suas atividades em junho de 1981, deixou os grupos órfãos do meio de comunicação pelo qual faziam circular suas idéias e divulgar suas atividades por todo o país, dentro e fora do movimento". A ascensão de grupos homossexuais até 1981 foi seguida de um gradativo esvaecimento no número de grupos (GREEN, 2000b). Para Regina Facchini (2005, p. 104):

> Do mesmo modo que a redemocratização [do país] produziu um vácuo para a continuidade da atuação do *Lampião*, estruturado fortemente sobre a nossa versão antiautoritária de contracultura, pode-se imaginar que o final da ditadura tenha criado também dificuldades para a continuidade da atuação dos grupos homossexuais. Assim, teriam sido prejudicados principalmente aqueles grupos com um perfil mais comunitarista e antiautoritário. A continuidade num período pós-redemocratização exigiria toda uma adaptação do ideário e do estilo de militância desses grupos ao novo contexto.

Por ocasião do II EGHO, em 1984, apenas sete grupos ainda estavam em atividade. Essa fase de esfacelamento dos grupos homossexuais organizados foi acompanhada por uma "[...] intensificação da atividade de uma nova geração de militantes, segundo outros moldes de atuação, proporcionados, em grande parte, pelo novo contexto social político da redemocratização e, em grande parte, pela eclosão da epidemia HIV-Aids" (SIMÕES; FACCHINI, 2009, p. 117).

Aimê que acompanhou a trajetória do Movimento LGBT, ao longo de muitos anos, o decompõe em dois momentos distintos. Em sua opinião:

> *O Movimento de 83 pra frente, até ele se... O Movimento Homossexual ir renascendo das cinzas, lá na década de 90, ele vem muito sexista. O da década de 90 era muito, muito, sexista. Assim, de arrepiar. Parece que a gente voltou assim... Eram* gays *bem, bem, bem misóginos,alguns misóginos mesmo. Claramente, entendeu? Esse pedaço da década de 90 ele vai também se alterando. O pessoal desta geração, agora, já é bem mais* light.

> *Já é bem mais* light. *Os* gays *que tão aí são bem mais* light. *Eu acho que tem... Você vai pegar sempre umas exceções, mas é um pessoal mais* light. *Que dá inclusive pra interagir. Eu acho que eles defendem as pautas do Movimento Feminista, não sei se porque também todo mundo é petista, mas enfim. Mas não é uma coisa como era na década de 90. Na década de 90 a gente tinha realmente os embates muito pesados porque o sexismo era bem forte, não é? Agora não é. Então, agora, não é.* (Aimê)

Numa tentativa de decifrar o sexismo da década de 90 ela arrisca:

> *Não sei se porque também o pessoal que entra na década de 90, quando o Movimento renasce, é diferente do começo que tinha muitos intelectuais, artistas, entendeu? O nível educacional era mais elevado no começo, entendeu? O pessoal que entra na década de 90, não é. É um pessoal que vem de sindicato, é um pessoal... Tinha uma outra faixa social. E agora volta de novo uma coisa misturada. Nós temos gente mais de classe média, tem pesquisadores, tem professores. Então, isso faz diferença também no relacionamento com as mulheres. Mas eu acho que, comparando para o relacionamento das mulheres, hoje é muito mais fácil do que na década de 90.* (Aimê)

Realmente, houve uma alteração tanto no perfil dos militantes, quanto nos modos de atuação do próprio Movimento. Antes, voltado para formas não-burocráticas de participação, bem como à adoção de formas coletivas de tomadas de decisão, muitos grupos irão deixar essa "[...] ênfase antiautoritária e comunitarista para uma ênfase na garantia do direito à diferença e para uma tendência a estabelecer organizações de caráter mais formal que comunitário" (FACCHINI, 2005, p. 107). Na década de 90 despontam as Organizações Não Governamentais – ONGs no campo de ação dos Movimentos Sociais, em especial, as ONGs/Aids. Segundo Sérgio Haddad (2000, p. 8):

> [...] as ONGs/Aids nasceram como um movimento de sociedade civil de solidariedade, assistência e prevenção diante de uma epidemia complexa e violenta que se alastrou rapidamente. Ganharam força e se alimentaram como rede, transformando-se em movimento social na medida em que, partindo da sociedade, conformam-se em ação coletiva de luta e constituição de direitos.

Diante da necessidade de uma resposta coletiva à epidemia do HIV/Aids, que vinha se disseminando exponencialmente, uma parcela da militância homossexual passa a se envolver em ações políticas em torno das questões geradas pela Aids. Entretanto, "a forte associação, de caráter negativo, entre a Aids e a homossexualidade, que teve lugar no início da epidemia,

levou vários grupos a optar por não trabalhar prioritariamente com a luta contra a Aids" (FACCHINI, 2005, p. 117).

Os primeiros grupos homossexuais a se envolverem diretamente nas campanhas de combate à Aids foram: Outra Coisa: Ação Homossexualista, Lambda (ambos de São Paulo), Grupo Gay da Bahia – GGB, Dialogay (Sergipe) e Atobá – grupo carioca criado em 1985 (FACCHINI, 2005; GALVÃO, 2000; GREEN, 2000b). A primeira ONG/Aids do Brasil a surgir foi o Grupo de Apoio à Prevenção à Aids – GAPA, em 1985, na cidade de São Paulo. Segundo Herbert Daniel e Richard Parker (1991, p. 27) o GAPA era "[...] uma organização de voluntários destinada a fornecer ajuda básica e serviços de aconselhamento para pessoas com AIDS, bem como para educar e informar o público em geral". Pioneiro, o GAPA serviu de exemplo para as ONGs/Aids que viriam a se multiplicar a partir de então.

A rápida associação do HIV/Aids à comunidade homossexual tornou os homossexuais bodes-expiatórios da epidemia e trouxe uma onda de violência que assolou a comunidade *gay* (TREVISAN, 2002a), demonstrando o quão vulnerável ainda estavam apesar dos esforços da militância homossexual nos últimos anos. Aos poucos, a rearticulação do Movimento Homossexual em torno das ONGs/Aids conduziu a uma crescente institucionalização do ativismo político homossexual. Naqueles anos, João Silvério Trevisan (2002a, p. 369) conta que:

> [...] surgiram militantes homossexuais de perfil mais profissionalizado e mais visível na mídia, ao estilo porta-voz, atuando diretamente nas cúpulas do poder, com base em *lobbies*, e trabalhando dentro das políticas governamentais, sobretudo na área de saúde. A proliferação das ONGs levou os pequenos grupos a adotar uma estrutura semelhante a microempresas, com inevitável centralização de poder e poucos participantes, já que os parcos recursos precisavam ser divididos entre pouco/as.

A predominância das ONGs no cenário político do Movimento Homossexual, na década de 90, delineou uma nova forma de atuação com características distintas, dentre as quais se destacam: articulação em torno de estruturas formais de organização; busca por financiamento junto ao governo e às organizações internacionais por meio da elaboração de projetos; profissionalização dos militantes; dependência de infra-estrutura física para desenvolvimento dos trabalhos; e monitoramente e avaliação dos resultados (FACCHINI, 2005). Essa mudança na dinâmica interna e externa do Movimento Homossexual Brasileiro foi sintetizada por Aimê:

> *Bom. Primeiro, é como eu te falei, na década de 80 tinha um componente de socialização e de solidariedade de grupo que desapareceu completamente da década de 90 em diante. Não existe. Tá? A percepção do ativismo, principalmente nesses primeiros cinco anos, era uma coisa muito mais é... Era muito menos reformista. Não era uma coisa tão voltada pra essa questão de defesa dos direitos iguais. Eles tinham uma perspectiva mais... Como é que eu vou dizer? De lutar pra que a homossexualidade fosse aceita pela sociedade como uma parte da sexualidade em geral. Mas não tinha tanto essa questão dos direitos. Depois de 83 é que a gente vai vê mais essa pauta reformista. Fora a questão estrutural que na década de 80 também não havia nenhum financiamento. Só no finalzinho da década é que começa a ter alguns aportes de financiadores estrangeiros. Mas era coisa assim, pontualíssima. Pra você comprar um imóvel ou alguma coisa, né? E na década de 90 você já vai começar a ter os projetos financiados pelo Estado, né? Com o governo do Fernando Henrique [1995-2003]. E isso muda muita coisa também.* (Aimê)

A partir de 1995 os encontros nacionais do Movimento Homossexual passaram a contar com recursos do Ministério da Saúde num flagrante exemplo da estreita relação adquirida entre a militância e o Estado. Essa aproximação foi importante, uma vez que:

> [...] o crescimento de ONGs voltadas à prevenção do HIV-AIDS aumentou os recursos e infra-estrutura do movimento. Grupos aprenderam a pedir verbas tanto para os governos estadual e federal, quanto para organizações internacionais. Esses recursos ofereceram a possibilidade de alugar locais que também servem de ponto de reunião dos ativistas gays e lésbicas. (GREEN, 2000b, p. 292)

O último encontro a ser financiado sem o aporte do Estado foi o VII Encontro Brasileiro de Lésbicas e Homossexuais realizado em 1993. Antes deste Encontro, a militância homossexual não fazia distinção de seus sujeitos na homossexualidade, isto é, *gays* e lésbicas se reconheciam debaixo da mesma insígnia: Movimento Homossexual Brasileiro, tanto que todos os outros eventos até 1992 foram convocados sob o genérico título de Encontro Brasileiro de Homossexuais. Esta configuração foi alterada ao longo dos preparativos para o VII Encontro, quando as militantes lésbicas clamaram para que a titulação do Movimento desse ênfase a identidade lésbica. Porém, esta reivindicação suscitou uma grande polêmica, conforme descreve Aimê:

> *Nossa! Foi uma briga de foice pra conseguir colocar a palavra lésbica no Movimento. Nossa, tinha que fazer abaixo-assinado, até o Movimento... Até as feministas entraram. Foi abaixo-assinado do exterior pra botar a palavra*

> *lésbica. E umas baixarias atrozes que aconteceram. Foi uma coisa assim que no resto do mundo já era mais pra lá de... Pra você ter uma ideia, em 96, no resto do mundo já se falava LGBT. E aqui não se falava a palavra lésbica.* (Aimê)

Desde então, o Movimento passou a alocar as diferentes identidades sexuais e de gênero num processo que resultou na denominação LGBT, atualmente em voga. Vale destacar que a disposição identitária expressa na sigla LGBT é de cunho político e visa à criação de alianças entre os sujeitos ali delimitados a partir da produção de uma base de identificação. Todavia, Aimê problematiza a ênfase dada à necessidade de um discurso identitário como uma preocupação da militância política que exigiria, segundo ela, cada vez mais uma "identidade de militância". Em suas considerações sobre a identidade ela diz:

> *Há um excesso, né? Então, tá uma coisa muito... Virou uma camisa de força, todo mundo tem que dizer que é* gay *e tem gente que não quer mais falar. [...] Então, eu acho que são pontos diferentes. Hoje é ao contrário do que acontecia lá. Eu acho que o problema hoje é você querer encaixar todo mundo na militância. Querer empurrar todo mundo pra uma identidade de militância. Porque lésbica hoje é uma identidade de militância. [...] A militância cada dia mais tem que falar que é lésbica: "- Prazer! Sou lésbica". Mas o resto da população me parece que não. Que tá cada vez mais tranquila, o que não quer dizer que o preconceito não exista, né? Mas sem essa necessidade tão grande de afirmação. Acho que eles tão criando uma terceira via. Eu sinto assim. Principalmente, a geração mais jovem, né? Tá criando uma terceira via que não é militante. Que militante, já viu? Cada vez afirma mais a identidade.* (Aimê)

O discurso militante em sua reivindicação por reconhecimento político vem articulado às relações que podem se estabelecer entre projeto político comum e política de identidade, ou – para colocar em outros termos – política e subjetividade. Sendo Aimê uma das protagonistas do Movimento LGBT, que em algum momento se subjetivou enquanto militante, quando indagada sobre o que significa para ela ser militante, responde:

> *Ai, não sei. (risos) Porque eu sou realmente um pouco à parte do que tá aí. Porque a minha trajetória, como ela é muito longa... Ser militante mudou tanto nesses últimos anos. Eu não sei te dizer por que que eu até estranho. Eu continuo achando que é necessário ter organização, sabe? Mas eu acho que o Movimento se perdeu. O Movimento em geral. Aí entra a questão político-partidária, no porquê o Movimento foi cooptado e aparelhado pelo Partido dos Trabalhadores e o governo etc. e tal. Então o Movimento tá servindo mais aos interesses de um partido do que os interesses da população. Tá se estabelecendo uma diferença assim, quase que um abismo, entre a população e a militância, entendeu?* (Aimê)

Para ela o abismo criado entre a população e a militância acarretou um processo de "estranhamento" com sua identidade militante. Entretanto, apesar de não estar mais identificada com os rumos que o Movimento tomou, não deixou de considerar necessária sua existência. Na opinião de Aimê:

> *O Movimento teria que ser autônomo. Totalmente autônomo, entendeu? Porque... Inclusive porque muda, os governos mudam e se sobe o PSDB? Né? O Movimento tem que ter um discurso de Movimento pra poder tá reivindicando, seja lá quem for. A nossa pauta. Porque mesmo a pauta básica, caretona aí, que tem de união, né? Entendeu? Você também fica discutindo que nós vamos fazer a revolução não-sei-o-que... Agora, é socialista, comunista, cada década tem uma revolução pra fazer e o basicão a gente não consegue. E rola dinheiro aí, hein? Tem um monte de dinheiro rolando, muita gente vivendo disso e nem o mais básico dos básicos se consegue, entendeu?* (Aimê)

Ao recriminar a cooptação e aparelhamento do Movimento LGBT por partidos políticos, principalmente em torno da dependência financeira que veio se estabelecendo, ela faz uma comparação entre a militância brasileira e a de outros países, dizendo: "*A união civil já foi aprovada no Uruguai, já foi aprovada no México, na Cidade do México, tantos lugares* [Portugal, Argentina, Espanha etc.]*, tão católicos quanto a gente aqui. E aqui não se consegue nem isso. Nem isso!*" (Aimê). Agora, ao ponderar sobre o uso feito dos recursos financeiros destinados ao Movimento LGBT, ela questiona:

> *Você vê um zilhão de conferências, seminário daqui, seminário de lá, tudo bancado com o dinheiro público. E quais são os resultados? Eu já perdi a conta de tudo quanto é seminário que me aparece aqui na... É um zilhão. Você vê que é um zilhão de coisas e cadê o resultado?* (Aimê)

Assim, Aimê está clamando por um monitoramento e avaliação do dinheiro público que está sendo empregado nas atividades da militância, ou seja, por uma política pautada pela transparência na prestação de contas aos interessados. Dito isso, ela prossegue:

> *Eu acho que não dá pra voltar pra década de 80. A década de 80 morreu. E na década de 80 as pessoas não conseguiam fazer muita coisa também porque não havia estrutura pra fazer, entendeu? Porque sem dinheiro você não consegue também fazer nada. [...] Tem que prestar contas do que tá fazendo com esse dinheiro, com todo esse dinheiro que rola. É nosso dinheiro. [...] Teria que despartidarizar, voltar a ter autonomia – que isso é*

> *uma coisa que na década de 80 tinha, né? Pra que as pessoas... Pra que a pauta, seja uma pauta que diga respeito realmente aos interesses da população LGBT. E não aos interesses de um partido, seja ele qual for. Ou ao governo, seja ele qual for. Que é a situação que a gente tá vivendo, aqui, agora, né? [...] A população tá fazendo mais pelos nossos direitos do que a militância, né? Cada vez que vai um casal aí pedir... Quer que o filho seja adotado pelas duas, não sei o que. Tá fazendo muito mais por aquilo que realmente interessa. E a militância tá em outra. Mas são os representantes. Falam em nome da gente, falam em meu nome, falam no seu, falam no nome... Como é que fica um negócio desse? Tá uma situação bem absurda, não?* (Aimê)

Desse modo, sua crítica não é direcionada ao fato de receber, ou não, financiamento, mas sim à perda de autonomia que isso vem significando. Maiores dados a respeito da militância LGBT, no período mais recente, serão problematizados agora através da cartografia de outra ativista: Alice Bruno.

Postscriptum: A cartografia de Aimê aparece recheada de dados históricos e de esclarecimentos sobre alguns acontecimentos que exerceram fortes influências sobre o projeto político da militância LGBT. Ao invés de trabalhar essas fontes em separado neste trabalho, optei por fazer sua inserção no texto da cartografia à medida que se fizeram pertinentes dentro do relato das experiências de vida de Aimê. Pensei que dessa forma a história do Movimento Homossexual, já documentada em outros trabalhos acadêmicos, ganharia mais vida ao vir sobreposta às memórias de Aimê sobre os acontecimentos que experienciou em sua trajetória na militância política. Em alguns aspectos, os dados históricos descritos são amplamente conhecidos, já em outros, como a aproximação do Grupo Lésbico-Feminista do feminismo estão precariamente documentados na literatura.

Eu comecei a ver que a diferença era gritante entre aquilo que eu achava que era o Movimento e aquilo que de fato é o Movimento, né? (Alice Bruno)

Alice Bruno

Alice Bruno nasceu no começo da década de 1970 e viveu a maior parte de sua vida tendo relações exclusivamente heterossexuais. A emergência da lesbianidade ocorreu após um acontecimento significativo, a morte de sua mãe. A vivência do processo de luto, período crítico em sua vida, foi disparadora de uma série de resignificações, principalmente, na esfera da sexualidade. A propósito dessa fase, ela disse:

> *Então, apesar de ter saído com alguns meninos e tal, tudo, eu acho que antes eu era meio que assexuada. Assim, os prazeres que eu tive com a vida ou... Como eu vou dizer? O sexo não me fazia falta e acho que outros prazeres, né? Principalmente com música, com... Enfim. Algumas outras atividades no fundo... Ou meu relacionamento... [...] Eu tinha uma relação com a minha mãe muito, muito forte. [...] E aí depois que a minha mãe faleceu que aí eu senti que o chão é que meio que fugiu e que aí eu sentia falta de ter algo que me completasse, né? E aí eu... Essa diferença maior que eu percebo é isso. Acho que era algo que antes da minha lesbianidade, até eu descobrir isso, eu não me sentia uma pessoa que tivesse sexualidade ou tivesse necessidades de exercer afetividade com outra pessoa ou, enfim, a sexualidade com outra pessoa. E depois que eu descobri, eu já senti que eu sou toda... Enfim, todas as questões do sexo, do afeto, do amor, do tesão, da paixão me aflorou, né? Ele veio e talvez, acho que, provavelmente não aflorava antes porque não era a heterossexualidade que ia trazer isso e aí eu não me dava conta, né? Hoje eu já dou conta de que o fato de eu ter me permitido enxergar que era lésbica e de ter me relacionado com isso de forma tranquila me fez com que as coisas viessem de forma natural depois, sem trauma, sem nada disso.* (Alice Bruno)

A partir da morte da mãe, Alice Bruno passou a desenvolver novos agenciamentos na ordem dos prazeres, dos afetos e da sexualidade. Para Colin Parkes (1998, p. 114-115):

> Quando alguém morre, uma série de concepções sobre o mundo, que se apoiavam na existência da outra pessoa para garantir sua validade, de repente, passam a ficar sem essa validade. Hábitos de pensamento que foram construídos ao longo de muitos anos precisam ser revistos e modificados, a visão de mundo da pessoa precisa mudar.

Nesse sentido Alice Bruno, com clareza, expressou: "*aí eu senti que o chão é que meio que fugiu e que aí eu sentia falta de ter algo que me completasse*" (Alice Bruno). Perder a mãe a levou a "perder o chão". Seus pilares de referência e sustentação afetivos precisavam ser trocados, uma vez que não se poderia mais reparar os antigos. A díade sexualidade e morte marca profundamente o imaginário social ao longo da história de nossa sociedade ocidental. Idiossincraticamente o processo de luto vivido por Alice Bruno levou-a a resignificar a fase "assexuada" em direção a uma vida repleta de sexualidade: "*toda as questões do sexo, do afeto, do amor, do tesão, da paixão me aflorou, né?*" (Alice Bruno).

Refletindo um pouco mais sobre a descoberta de sua homossexualidade ela trouxe as seguintes associações:

> *Mas obviamente que depois você começa a se remeter a algumas coisas do passado, enfim, né? [...] Como eu disse, na minha infância, apesar de não ter muito a ver, mas de certa forma acho que faz parte de uma construção, né? Dessa coisa de brincadeiras, eu era muito mais afim de brincadeiras de meninos do que de meninas tal... Que acabou contribuindo, acho que pra minha expressão de gênero ser um pouco mais masculina, né? E também algumas... Os ícones femininos que eu tive na infância tal, de ter muito mais ligação a esses ícones femininos do que a ícones masculinos, né? Apesar de ter me envolvido, ter transado com homens, tudo depois, né?* (Alice Bruno)

Sem querer enveredar pelos caminhos das possíveis causas da homossexualidade, o que importa é a interpretação que Alice Bruno traz sobre sua homossexualidade. Apesar de utilizar a ideia de "*construção*" o que ela mais parece expressar é uma visão essencialista, isto é, havia uma homossexualidade latente que posteriormente se tornou manifesta. Assim, seu ponto de vista difere bastante do discurso da sexualidade fluida que permeou a cartografia de Aimê. Outra diferença diz respeito à racionalização utilizada por Alice Bruno, quando indagada sobre como vivenciou emocionalmente a descoberta de seus desejos por outras mulheres se contrapostos aos modos discursivos de Aimê. Sobre esse momento Alice Bruno contou:

> *Então foi assim... Na verdade, tudo na minha vida foi porque algo diferente acontece ou alguma descoberta acontece; eu preciso de uns dias pra refletir. Assim, então, na época eu frequentava o espiritismo e aí eu tive alguns conflitos na questão de... Essa coisa cármica de coisas de vidas passadas. Enfim, de achar que talvez eu tivesse tido vivências muito masculinas e agora tá tudo... Enfim, né? Essas coisas assim que algumas versões do espiritismo tentam explicar. Aí eu entrei alguns dias nesses conflitos. Eu, depois, me lembrando... Como eu frequentava o espiritismo, mas também*

> *estudava muito, me lembrando de uma das aulas que eu fui, eu lembrei de uma fala de uma das instrutoras que ela falava que tudo aquilo que a gente... Né? Lê, ou se percebe, ou se descobre algo na vida que a gente não entende a gente morre de choque com aquilo, seja em que nível for. Então, deixasse de lado e à medida do passar dos anos, passar do tempo, as respostas sobre aquilo que você deixou de lado elas começam vir naturalmente. E aí você traz de volta aquilo pra sua vida e vai vivendo. E foi o que eu fiz. Então eu deixei um pouco de lado o tentar descobrir o porquê e vivi a minha vida, normal, né? E aí, enfim, em questão de... Muito tempo, não... De pouquíssimo tempo, essas respostas já começaram a vir e aí foi tranquilo. Mesmo porque não... As crises eram mais de tentar entender o porquê, que é uma característica minha, de o tempo todo você ter respostas, do que de crises no sentindo de achar que era errado ou de não aceitar: coisas nesse sentido.* (Alice Bruno)

Como Alice Bruno assinala em sua fala, para ela foi imperativo que as novas questões suscitadas na esfera da sexualidade pudessem ser problematizadas racionalmente. Quando indagada sobre se procurou alguém para conversar, respondeu:

> *Eu acabei fazendo o caminho que muitas jovens de hoje faz que é o caminho da internet, né? Como não tinha no meu entorno ninguém que fosse lésbica ou, sei lá, algum* gay*, enfim, alguém que fosse homossexual eu acabei buscando em salas de bate-papo pessoas, enfim, pares, né? Que eu pudesse falar sobre a minha descoberta, essas coisas.* (Alice Bruno)

Ainda que Aimê e Alice Bruno sejam de gerações distintas e, a despeito das muitas mudanças sociais, políticas e culturais que decorreram dentre a descoberta da lesbianidade por cada uma delas, ambas não traziam contato próximo com outras pessoas que fossem homossexuais antes de terem suas primeiras experiências lésbicas. Por isso, mesmo que muita ênfase venha sendo dada a expansão do gueto homossexual, pela via do mercado comercial GLS – Gays, Lésbicas e Simpatizantes, ela não parece ter sido acompanhada por uma integração de seu público-alvo à sociedade em geral, ou seja, para além de seus espaços específicos. A concepção do conceito de mercado GLS no Brasil, por si só, talvez já seja indicativa desse limitado poder "inclusivo", pois:

> Se a idéia norte-americana de *friendly* refere-se a espaços freqüentados predominantemente por heterossexuais, nos quais homossexuais são bem vindos, a idéia brasileira de GLS segue o caminho inverso: o S da sigla indica "simpatizante", tendo como ponto de partida espaços freqüentados majoritariamente por homossexuais e revelando uma intenção de expandir as fronteiras do "gueto", quando propõe abarcar também consumidores que não se identificam como homossexuais, mas que de alguma forma participam desse universo. (FRANÇA, 2007, p. 235)

À medida que Alice Bruno foi frequentando salas de bate-papo virtuais em busca de "*pares*" foi adquirindo conhecimentos sobre como seria o "*universo*" homossexual, a partir do referencial das pessoas que ali foi conhecendo. Foi um momento significativo e definidor das impressões que passaria a carregar das relações afetivo-sexuais entre lésbicas, como se pode depreender por seu relato:

> *E aí eu fiz algumas amizades e essas pessoas me ajudaram muito a entender, a compreender e, principalmente, a entender um pouco do universo, tal. E entender até coisas... E uma das coisas que mais marcou, que todas essas pessoas, sem exceção, que eu conversei no começo falavam muito da maldade lésbica, que é algo que é corriqueiro, assim, nas falas das lésbicas mais velhas, né? Elas falam muito dessa coisa de mulheres que sacaneiam outras mulheres, enfim, tem coisas, né? Tem requintes de crueldade nos relacionamentos, de violência, essas coisas, que é algo que marca muito os relacionamentos lésbicos, né? E isso foi o que mais me chamou atenção. Todas falavam isso, né? Que era pra eu tomar cuidado com isso, tal. E aí quando falavam isso, ainda falavam: "- Você tem certeza mesmo?", não sei o que... "- Não é só o momento? Você não quer tentar continuar a se relacionar com homem porque não é uma vida fácil". Isso era uma coisa que mais marcou, mas independente disso elas acabaram me ajudando a entender um pouco do universo. E foi bom porque de certa forma eu não entrei no universo, assim meio que achando que tudo eram flores, né? Que tudo era lindo e acho que por isso, talvez, eu não tenho nunca me metido em nenhuma enrascada com mulheres, né?* (Alice Bruno)

Indiferentemente da veracidade ou não das informações que recebeu é fato que estes relatos ficaram incrustados em sua subjetividade. Desse modo, mesmo recebendo informações de que nem "*tudo eram flores*" e ciente da possibilidade de experienciar relações que apresentassem "*requintes de crueldade*" seu desejo foi maior do que seu receio, não impedindo que ela viesse a se subjetivar em uma identidade lésbica.

Antes de vir a se tornar uma militante do Movimento LGBT Alice Bruno havia desenvolvido um trabalho de militância ligado ao seu segmento profissional na área da saúde. Ela conta que esse período: "*ajudou bastante porque de certa forma eu já conheci um pouco o trâmite de como é que se implantava uma lei nesse país, quais os caminhos e tal*" (Alice Bruno). O interesse em se aproximar da militância LGBT aconteceria um pouco depois, quando teve seu primeiro relacionamento lésbico. Na época, sua namorada fazia pós-graduação e desenvolvia uma pesquisa "*sobre saúde, o direito à saúde tal, principalmente por causa disso que eu fazia*" (Alice Bruno). De acordo com Alice Bruno:

> *Nas investigações, a gente fazia principalmente de não as aberturas dos convênios. A gente percebeu que os casais homossexuais não tinham essas coberturas, né? E aí eu ajudei ela a fazer essa pesquisa, inclusive, a escrever, tal. Então não fiz militância, mas começou a despertar alguma coisa. Tanto que eu, na época, frequentei algumas reuniões do* Umas & Outras *que era um grupo de lésbicas que tinha aqui em São Paulo, de ajuda mútua. E eu em São Paulo. E aí depois eu me separei dela, tal.* (Alice Bruno)

Uma atuação mais efetiva e propositiva passou a existir quando vivia seu segundo relacionamento lésbico, no qual sua companheira trazia uma filha e sofria ameaças constantes por parte do pai de perder a guarda por causa de sua orientação sexual. Em referência a este contexto Alice Bruno conta:

> *Pesquisando algumas coisas sobre outros casais que também tivessem filhos, enfim, os direitos, né? [...] Então pesquisando essas coisas eu achei o grupo* Famílias Alternativas*, que é um grupo virtual, que tem na internet, que tem mais de... Quase duzentas pessoas. E aí eu entrei em contato com o grupo, né? Na época o grupo ele era bem mais atuante do que ele é hoje e aí a gente começou... As pessoas falavam muito dessa coisa: "- Como que é ter filhos?", do desejo de ter filhos, mas por outro lado também, dos filhos, como eles se sentiam sozinhos. Porque a grande maioria das crianças são filhos de casais heterossexuais e tal. E aí a gente começou a se reunir bastante.* (Alice Bruno)

Em 2004 ocorreu na cidade de São Paulo o II Encontro Paulista GLBT. Convidada por um amigo, Alice Bruno foi ao evento para saber um pouco mais das discussões que os militantes estavam travando. Naquele momento, seu interesse recaía nas questões relacionadas à família não-heterossexual e talvez seja por isso que ela tenha destacado a precariedade das discussões sobre este tema quando se refere à pauta deste evento.

> *Porque não se falou no II Encontro Paulista sobre união civil que é... Como se fala no Movimento sobre união civil? Fala-se sempre* an passant*, mas sempre tipo: "- Ah, é direito, é o nosso desejo", mas você não vê a mesma briga ferrenha que o Movimento faz pra homofobia pra união civil, né? E que é um pouco pra adoção. Então a gente percebeu essa carência e a gente resolveu que nós iríamos montar uma ONG que pudesse lutar, né?* (Alice Bruno)

Vale destacar que na ocasião do II Encontro Paulista GLBT já haviam se passado quase 10 anos desde a apresentação, em 1995, do Projeto de Lei nº 1.151 da então deputada

federal Marta Suplicy (PT-SP) na Câmara dos Deputados, em Brasília, que propunha a legalização da união civil entre pessoas do mesmo sexo. Segundo Simões e Facchini (2009, p. 154) "o projeto propunha a união civil como um direito de cidadania fundamentado nas liberdades civis asseguradas pela Constituição, prevendo a extensão de direitos de herança, previdência e imigração aos seus contratantes".

O grupo Famílias Alternativas – FALT não tinha uma proposta de atuação fora da esfera virtual. Na página inicial do FALT, na internet, dizem que a fundação do grupo teve como objetivo "[...] promover o encontro entre as 'novas famílias', formadas por pessoas homoafetivas, de ambos os sexos, que têm relacionamentos estáveis, com ou sem filhos (adotivos, de casamentos anteriores, ou por outro método)"[43]. Talvez por isso a tentativa de formar uma ONG a partir de pessoas que compunham o FALT tenha fracassado. Alice Bruno contou que por ocasião da Parada do Orgulho LGBT, realizada em 2004, "*a gente fez um monte de bexigas escrito* Famílias Alternativas*. Não chegou a fundar a ONG assim, a gente tentou, mas, enfim. Foi tanta confusão, tanta confusão, teve tanta briga que acabou não fundando a ONG*" (Alice Bruno). Contudo, "*um grupo que não desistiu da ideia acabou fundando outra ONG que é a* W[44]," (Alice Bruno). Mais tarde, Alice Bruno diz que sua adesão à ONG W marcou para ela o princípio de seu ativismo político na militância: "*E aí a minha militância, né? Começou com essa coisa de família*" (Alice Bruno). Atuando pela ONG W ela desenvolveu diversas atividades voltadas às questões de adoção e da união civil, no entanto, destaca:

> *Mas é aquilo que eu disse, né? A união civil nunca, nem era na época e nem hoje, foi o foco principal do Movimento. Então, não tinha muita força, né? Pelos ditos líderes do Movimento. Não acham que a... Talvez por pensarem que a união civil não interessaria... Se existe, nenhum pessoal não agrega isso ao Movimento nacional, né?* (Alice Bruno)

A ONG W é um exemplo de organização voltada ao trabalho com o público LGBT que sobrevive sem financiamento por parte do governo. Por isso, o perfil dos integrantes é bastante diverso daquele que foi descrito em referência as ONGs/Aids. Alice Bruno explica que "*as pessoas que estão nela são geralmente pessoas... Ou que tem algum, sei lá, né?*

---

[43] FAMÍLIAS ALTERNATIVAS. Yahoo! Grupos. Comunicação em grupo pela internet. Disponível em: <http://br.groups.yahoo.com/group/familiasalternativas/>. Acesso em: 16 out. 2010.

[44] O nome da ONG fundada foi substituído por W.

Casados, têm filhos e por isso se interessam pelo tema; ou não é casado, mas enfim, adotou uma criança. Então sempre tem essa causa pessoal envolvida junto" (Alice Bruno).

Ao optar por não trabalhar com projetos financiados pelo Estado a ONG W pôde manter sua autonomia, ao passo que vem desenvolvendo uma atuação bastante pró-ativa em relação a ele. Mesmo que em alguns momentos trabalhe em interlocução com o Estado, ainda é capaz de levantar demandas outras, diferentes das já contempladas e consideradas, pois a ONG W não tem sua sobrevivência atrelada às temáticas (pré)estabelecidas nos editais do governo que orientam que público, bem como quais atividades seriam financiáveis ou não.

Decorrido algum tempo, Alice Bruno sentiu necessidade de expandir sua prática militante para além das questões ligadas à família e ingressou em outro grupo: o Coletivo de Feministas Lésbicas – CFL. Ela não deixou de apoiar as atividades da ONG W, mas se tornou mais crítica ao trabalho que era ali desenvolvido, sobretudo no que se refere à relação entre a assimilação e a emancipação do Movimento LGBT pelo Estado. Abaixo segue suas percepções sobre estas questões:

> *Na verdade a visão que eu tenho hoje do Movimento é bem diferente de quando eu entrei, né? [...] E eu acho que como eu entrei nessa, pelo Movimento, pela porta de defesa das famílias alternativas, das famílias homoafetivas, né? A visão quer queira quer não queira acaba sendo muito paternal, né? Muito... Você tem um foco de luta a seguir, na verdade, você luta por um foco que defende o núcleo familiar que, de certa forma, acaba copiando, a gente querendo ou não querendo. E até meio que involuntariamente a gente acaba copiando o modelo heterossexual de família. Porque você luta pra que uma criança tenha lá os dois... Duas pessoas que as represente, que as cuide, que tutele etc. e tal, que é o modelo heterossexual, né? E aí você, né? Eu entrei pela militância por essa porta e com esta visão, né? Mas à medida que eu fui caminhando eu fui conhecendo outros modelos de família. As famílias começaram a produzir em mim um questionamento muito forte. De que tipo de famílias, realmente, de fato... No caso de famílias alternativas ou até mesmo a ONG W defende? Umas das questões que a gente tá tendo mais problemas e que algumas pessoas se desligaram da ONG W, foi quando eu comecei a levar pra ONG a questão do direito à construção de famílias... De outros tipos de famílias, como famílias que tivessem, às vezes, três pessoas e filhos – ou tivessem duas mães, o pai e criança; ou dois pais, duas mães – enfim, né? Mas porque nesse universo eu acabei conhecendo muitos tipos... Famílias muito diferentes. [...] E aí a gente não deve, se a gente defende o direito de famílias que já são diferentes, a gente não deve defender o direito de todas as famílias? [...] Quando eu comecei a ver que também os projetos eles acabavam limitando um pouco, né? E aí eu comecei a fazer bastante críticas ao projeto da Marta ou aos outros projetos que acabavam... [...] E aí eu participei de um evento no Ministério, a Procuradoria Federal, no Ministério Público Federal, né? Na Procuradoria e que falava disso. E aí*

> *tanto eu quanto o Dr. Roger Raupp*[45]*, a gente começou a falar disso, né? Que o Movimento Homossexual de certa forma acaba é meio que querendo se enquadrar na sociedade normativa, copia o modelo de família da heterossexualidade, né?* (Alice Bruno)

Discussões acaloradas têm acompanhado o debate a respeito da legalização das uniões entre homossexuais extrapolando, muitas vezes, o plano jurídico e adentrando no simbólico. Márcia Arán e Carlos A. Peixoto Júnior ao se referirem ao embate político francês por ocasião da aprovação do Pacto de Solidariedade Civil (PSC) – o qual poderia ser firmado por duas pessoas físicas, sem laços sanguíneos, independente da orientação sexual – contam que "[...] com o objetivo de preservar 'o simbólico', a tríade heterossexualidade-casamento-filiação foi de imediato evocada como guardiã da sociabilidade, fazendo do casamento homossexual algo impensável e, consequentemente, indesejável" (ARÁN; PEIXOTO-JÚNIOR, 2007, p. 137). Para a filósofa Judith Butler (2003b, p. 236):

> [...] o argumento repousa sobre um certo paradoxo, que seria difícil negar, posto que, se alguém não quer reconhecer certas relações humanas como parte do humanamente reconhecível, logo, esse alguém já as reconheceu e busca negar aquilo que, de uma maneira ou de outra, já foi compreendido. [...] Defender os limites do que é reconhecível contra aquilo que o desafia é compreender que as normas que governam a que é reconhecível já foram contestadas.

Em nosso país, na esfera jurídica, o Projeto de Lei nº 1.151/95 de autoria de Marta Suplicy já sofreu inúmeras alterações desde que foi apresentado na Câmara dos Deputados. A Desembargadora do Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul, Maria Berenice Dias, alude ao fato de que o Projeto "[...] teve trocado o nome de *união civil* para *parceria civil registrada*, segundo o substitutivo adotado, para não ser confundida com casamento"[46]. Segundo Simões e Facchini (2009, p. 154) "as mudanças evidenciavam a forte resistência no Parlamento, sobretudo de representantes ligados a diversos grupos religiosos cristãos, a qualquer aproximação da parceria civil com família e casamento". Desse modo, se tem uma operação tácita que define os limites do que pode e deve ser reconhecido, amparada por valores morais mais que humanos, quando se torna imperativo que haja uma distinção entre família e casamento *versus* parceria civil registrada. Na opinião de Alice Bruno:

---

[45] Juiz Federal da Seção Judiciária do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

[46] DIAS, Maria Berenice. *União homossexual* – aspectos sociais e jurídicos. Disponível em: <http://www.buscalegis.ufsc.br/revistas/index.php/buscalegis/article/viewFile/30790/30301>. Acesso em: 18 out. 2010, grifo do autor.

> *A gente pode até lutar pela união civil, mas, por exemplo, a gente lutar pela união civil, mas lutar pela parceria civil. E, em conseguindo os dois, como a França conseguiu, é que os casais, por exemplo, inclusive os heterossexuais, optassem pela parceria civil que era um outro modelo de família, um outro modelo de se relacionar com o Estado e com o capital. E que você não colocasse a sua família na mão do Estado, que é o que se faz quando você faz a opção pela união civil ou pelo casamento civil.* (Alice Bruno)

Ao se referir à França Alice Bruno alude ao Pacto de Solidariedade Civil onde a proposta de instituir uniões civis foi a alternativa encontrada para driblar o casamento e assegurar laços legais. De acordo com Judith Butler:

> A petição por direito ao casamento procura o reconhecimento do Estado das relações não-heterossexuais e, assim, configura o Estado como detentor de um direito que, na verdade, deveria conceder de maneira não discriminatória, independente de orientação sexual. (BUTLER, 2003b, p. 224)
> De fato, ao apostar no Estado por reconhecimento, nos restringimos efetivamente ao domínio do que será reconhecível como legítimos arranjos sexuais, fortalecendo, assim, o Estado como a fonte para as normas de reconhecimento e eclipsando outras possibilidades na sociedade civil e na vida cultural. (Ibid., p. 240)

Para Butler, nas discussões em torno do casamento *gay* ou das alianças legais de filiação "[...] vemos como diversas práticas sexuais e relacionamentos, que ultrapassam a esfera da santificante lei, tornam-se ilegíveis, ou pior, insustentáveis, e como novas hierarquias emergem no discurso público" (BUTLER, 2003b. p. 227). Ou, como coloca Maria Berenice Dias[47]:

> Tendo o Judiciário como inconcebível a analogia com o casamento ou a união estável, a convivência de pessoas do mesmo sexo tem encontrado resistência para o reconhecimento de direitos, praticamente fechando as portas para essa realidade, quem sabe com o propósito de não vê-la e assim fazê-la desaparecer. [...] Não se pode confundir as questões jurídicas com as questões morais e religiosas.

Tampouco os líderes da militância LGBT deveriam deixar seus interesses pessoais sobressaírem aos da coletividade que representam, pois deste modo as ações se tornam verticalizadas, como aponta Alice Bruno:

---

[47] DIAS, Maria Berenice. *União homossexual* – aspectos sociais e jurídicos. Disponível em: <http://www.buscalegis.ufsc.br/revistas/index.php/buscalegis/article/viewFile/30790/30301>. Acesso em: 18 out. 2010.

> *Eu comecei a ver que a diferença era gritante entre aquilo que eu achava que era o Movimento e aquilo que de fato é o Movimento, né? Que eu acredito que o Movimento... Na verdade, ele defende muito mais a interesses pessoais dos militantes que estão à frente, do que, propriamente dito, interesses da população LGBT no Brasil, né? [...] Então essa visão romântica, né? Eu felizmente não tenho mais. E hoje eu sei que boa parte dos líderes, eles têm muito mais interesses pessoais do que interesses coletivos, né? E acho que a gente tem uma distância enorme entre aquilo que nós fazemos, o que o Movimento faz, e o que de fato a base ou, enfim, a população LGBT precisa.* (Alice Bruno)

A distância entre o Movimento e a população LGBT também já havia sido apontada por Aimê. Porém, esta crítica não está restrita ao discurso das mulheres lésbicas. O militante João Silvério Trevisan (2002b, p. 171-172) diz: "ora, tanto os discursos qto [*sic*] os métodos do movimento homossexual continuam, até hoje, mais baseados na disputa de poder e vaidade do q [*sic*] na solidariedade. E nossas 'lideranças' continuam se digladiando, sem consciência nenhuma dessa desgraça". E prossegue:

> [...] os representantes do ativismo homossexual que, a exemplo do que aconteceu com os movimentos das mulheres e dos negros, roubam o direito individual à auto-determinação da nossa voz e passam a fazer política não só em nome mas, de fato, no lugar de toda a comunidade homossexual, disputando entre si o poder que lhes foi outorgado e apropriando-se, assim, da expressividade do nosso desejo enquanto porta-vozes. E, mais uma vez, adeus nosso direito à autonomia, enquanto excluídos. (TREVISAN, 2002b, p. 167)

Logo, o que estes discursos denunciam são as estratégias de dominação por parte de alguns líderes e/ou lideranças que perpassam o campo da militância política LGBT. Tais pessoas, ao se autoelegerem representantes, trabalham metonimicamente ao quererem alojar em suas figuras toda uma coletividade, indo do particular ao geral. Depois de ter chamado a atenção para os problemas que tocam as esferas organizativas da militância LGBT no nível macro, Alice Bruno fez referência a dinâmica interna do ativismo lésbico. Ao se aproximar da militância lésbica Alice Bruno notou: "*uma característica que existe no Movimento Lésbico que é misturar muito os relacionamentos afetivos com o Movimento, né?*" (Alice Bruno). Desse modo, o conflito erótico-político dentro de um grupo lésbico na década de 80, narrado na cartografia de Aimê, antes que um caso isolado, mais parece ser uma tendência que

acompanha a organização interna dos grupos lésbicos quando consideramos a atualidade da assertiva de Alice Bruno.

O ativismo político de Alice Bruno na militância lésbica começou no Coletivo de Feministas Lésbicas – CFL de São Paulo, quando esta ONG ainda se recuperava de uma grave crise interna ocorrida em meados de 2000. Conforme seu relato:

> *Mais uma vez por misturarem relações afetivas com relações da... Muito com a ONG, enfim, com o Movimento. Quando houve a separação da Ana*[48] *com a Paula, a Paula acabou surtando tal, enfim. Ela e a Ana acabaram se entendendo e a Paula acabou trazendo prejuízos a ONG, deixando de... Enfim. Ela parece que tentou fechar a ONG. Foi ao cartório tentando fechar, ela era a coordenadora, sem autorização dos demais afiliados, então. A ONG tem quase 80 afiliados, né? Bastante. E sei que teve esse problema todo.* (Alice Bruno)

Em sua tese, Guilherme de Almeida também faz menção a este tipo de conflito e o aponta como "uma característica bastante forte dos grupos e que traz conseqüências para a capacidade organizativa do movimento [lésbico]", pois "[...] muitos têm sua origem num casal fundador que agrega outros casais ou amigas para o empreendimento" (2005, p. 104). Portanto:

> Uma vez que a relação afetiva/sexual se esgota (o que ocorre algumas vezes com rupturas violentas), o grupo se dissolve ou é fragilizado pela permanência de apenas uma das integrantes do casal, que nem sempre está preparada ou encontra condições para manter o grupo ativo [...]. (ALMEIDA, 2005, p. 104)

Talvez os conflitos erótico-políticos no seio dos grupos lésbicos digam respeito a um "saber-fazer" específico da militância lésbica, o qual me parece girar em torno de dois preceitos fundamentais: o da solidariedade e o da liberação sexual. Por um lado haveria a ênfase no reconhecimento de si enquanto sujeito que luta pelos direitos das mulheres e que toma a solidariedade como uma bandeira de luta fundamental para a interação e integração do coletivo. Tal entendimento seria uma influência do pensamento feminista sobre o modo de atuação político das lésbicas à medida que ele, muitas vezes, "[...] supõe que *a solidariedade*, qualquer que seja seu preço, *é um pré-requisito da ação política*" (BUTLER, 2003a, p. 35, grifo nosso). Mas, por outro lado, também haveria todo o trabalho que deve ser feito para que

[48] Os nomes verdadeiros foram substituídos por fictícios.

as mulheres se apropriem de sua sexualidade, para que comecem a produzir representações de si capazes de lhes permitir viver sua sexualidade de uma forma liberada. Tal processo é intenso, envolve paixão, novas descobertas, implica entrega, construções de outras representações de si e do outro, ou seja, pode ser muitas coisas, mas certamente não é fácil. Se tomarmos o ideal da solidariedade e a luta pessoal e coletiva das lésbicas pela liberação de sua sexualidade como preceitos indissociáveis da militância lésbica que constituíriam um perfil próprio de atuação, nem melhor nem pior que o dos *gays*, nem mais maduro nem menos maduro que o dos *gays*, creio que teríamos uma leitura que se aproximaria bastante da atuação política das lésbicas por oposição a dos *gays*.

De qualquer forma, o CFL sobreviveu e foi oxigenado pela entrada de novas integrantes, como Alice Bruno. Antes disso, as atuações do grupo estavam voltadas "*à saúde e também às mulheres encarceradas, duas frentes que sempre foram às maiores lutas do CFL*" (Alice Bruno). O novo fôlego oriundo do ingresso das novas participantes propiciou a retomada de algumas das atividades do grupo que haviam sido relegadas ao segundo plano. De acordo com Alice Bruno:

> *A gente acabou trazendo uma outra frente. Não só lutar, enfim, executar projeto tal, mas principalmente que o CFL voltasse a discutir e voltasse a participar desse Movimento Feminista. Então hoje, a gente além de ter uma atuação grande no Movimento LGBT tal, a gente tem muita atuação no Movimento Feminista. E participando de Congressos, Seminários, enfim. Voltamos a apresentar a rede feminista de saúde, enfim. O CFL tava afastado, né? Fomos no último Encontro Latino-Americano de Feministas, que foi no México. Então a gente voltou a atuar bastante nisso, né?* (Alice Bruno)

Depois de versar sobre as atuações políticas do CFL no período mais recente, Alice Bruno fez um exame do confronto dos processos sexuados com o gênero em suas interrelações na estruturação social da prática da militância dentro do Movimento LGBT, o qual aponta para a existência de territórios de exclusão. A propósito disso, disse:

> *Pra mim, principalmente, me ajudou muito [a passagem pelo CFL] a entender um pouco do porquê os* gays *se relacionam com o Movimento da forma que se relacionam, né? Por causa do machismo, por causa do patriarcado, os homens acabam não só... Não só incorporam isso nas suas práticas pessoais, mas eles acabam reproduzindo isso nas suas práticas de Movimento, né? E acho que é por isso, uma das grandes distâncias que há entre lésbicas e* gays *do Movimento, é exatamente essa... Porque a gente não... Os* gays *não conseguem nos perceber como sujeitas políticas das... Da*

> *sua própria voz, das suas próprias necessidades, e não aceitam que a gente defenda as nossas pautas, né? E a história do Movimento, ela mostra isso, que é sempre os* gays *que defendem a pauta do Movimento, né? Então hoje já tem, assim, as lésbicas tentando tomar a voz disso, [também] as próprias travestis e transexuais.* (Alice Bruno)

Por isso, ao tecer considerações acerca das relações travadas entre *gays* e lésbicas, parece indicado abordar as relações de sexo/gênero como fio condutor das investigações para, assim, evitar o perigo de cair em um mero anedotário da opressão pura e simples. Igualmente, nas reflexões sobre os discursos da militância política do Movimento LGBT há que se apreciar as redes discursivas produzidas entre estes atores sociais em suas convivências, pois assimetrias de poder vigoram em suas bases e estão, sobredeterminadas, nas assimetrias de gênero. Tendo sido treinados, educados e moldados em uma sociedade androcêntrica, patriarcal e sexista, todos estamos sujeitos a assimilar valores a ela associados, pois "a representación social del género incide sobre su construcción subjetiva y que, viceversa, la representación subjetiva del género (o autorrepresentación) incide sobre su construcción social" (DE LAURETIS, 2000, p. 43) dificultando a não reprodução dos pré-conceitos recebidos. Além disso, o discurso de Alice Bruno, aparentemente, sugere que os *gays* não têm interesse em alterar esta geografia política dos territórios de exclusão por onde o poder circula, ficando tal encargo nas mãos das lésbicas, travestis e transexuais. E compreende-se aqui o poder a partir da concepção foucaultiana, ou seja, "[...] o poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada" (FOUCAULT, 1988, p. 89). Em referência às estruturas do poder no regime político, Joan Scott (1986/1995, p. 92) diz:

> A alta política é, ela própria, um conceito generificado, pois estabelece sua importância crucial e seu poder público, suas razões de ser e a realidade de existência de sua autoridade superior, precisamente às custas da exclusão das mulheres do seu funcionamento. O gênero é uma das referências recorrentes pelas quais o poder político tem sido concebido, legitimado e criticado. Ele não apenas faz referência ao significado da oposição homem/mulher; ele também o estabelece. Para proteger o poder político, a referência deve parecer certa e fixa, fora de toda construção humana, parte da ordem natural ou divina. Desta maneira, a oposição binária e o processo social das relações de gênero tornam-se parte do próprio significado de poder; pôr em questão ou alterar qualquer de seus aspectos ameaça o sistema inteiro.

Portanto ao que tudo indica, o feminino sempre estaria à margem do processo decisório. E é nesse sentido que se vê emergir nas elucubrações de Alice Bruno a tríade

discurso-desejo-poder, isto é, um discurso que diz de um desejo de ter poder ou de ter mais poder; discursos estes que estão marcados pelas linhas de saber-poder que atravessam as subjetividades construídas dentro de uma norma andro-heterocentrada e homofóbica.

Durante a entrevista Alice Bruno também ponderou sobre quais seriam os elementos que reforçam o poder masculino nas novas estruturas sociais e/ou culturais. Assim, ao equacionar as assimetrias de poder calcadas no gênero Alice se remeteu ao Movimento Feminista, considerando que:

> *O grande erro do Movimento Feminista foi começar a pautar as discussões a partir daquilo que a gente discute que é de relações de gênero, pautar as discussões de direitos das mulheres a partir das discussões de gênero. Por quê? Porque gênero é algo que é sempre relacional, ele sempre vai se relacionar com o outro, no caso, sempre vai se relacionar com os homens. Então, quando a gente fala de paridade de gêneros ou de relações de gênero, a gente sempre, nós mulheres sempre estamos nos relacionando com homens ou o feminino sempre está se relacionando com o masculino. E aí você acaba permitindo que esse homem ou esse masculino paute também essas questões ou que ele entre pra essas discussões. E eu acho que quando o feminismo partiu da terceira onda, que traz essas questões de gênero, essas questões das relações de gênero e começa a brigar não pelos direitos das mulheres, mas pela equidade de gênero, pela paridade de gênero, acaba colocando que os homens também podem discutir ou que os homens também podem falar sobre feminismo, falar sobre as mulheres, né? E que é algo que, na minha opinião, é um prato cheio para aqueles que querem sempre falar sobre as mulheres.* (Alice Bruno)

Deixar os homens ou o masculino participar do processo decisório nas questões referentes às relações de gênero, não é uma opção política frutífera a seu ver. Tal raciocínio parece assinalar como impensável a discussão de gênero dentro do Movimento LGBT, a não ser se for levada a cabo por sujeitos do sexo biológico feminino e se restrita às mulheres. No ponto de vista de Alice Bruno, transformações na dinâmica das relações e de funcionamento do Movimento LGBT passariam ao largo das questões de gênero e deveriam: "*começar a trabalhar pontos que são muito nevrálgicos, como o machismo, como o patriarcado e, atualmente, o partidarismo, né?*" (Alice Bruno). O pensamento de Alice Bruno repousa sobre certo paradoxo, pois uma análise crítica e profunda do machismo e do patriarcado não poderia descartar a problemática das relações de gênero, aliás, deste modo, nem mesmo a compreensão da própria estrutura destes sistemas estaria completa, pois ele se encerraria numa visão unilateral do problema.

Ao considerar o lugar ocupado pelas lésbicas no Movimento LGBT em referência a territórios que demarcam poderes e contra-poderes, Alice Bruno diz:

> *Eu acho que principalmente as lésbicas elas sempre tiveram, a gente sempre foi coadjuvante no Movimento, infelizmente. Por mais que a gente esteja e por mais que hoje existam aí duas redes de lésbicas e outras duas de lésbicas negras que hoje pautam, enfim, que também criaram lá seus caminhos para dialogar diretamente com os Ministérios ou diretamente com as Secretarias, seja no estado, no município, ainda que muitas não se percebam, eu acho que o grande erro das lésbicas é não entrar no Movimento pra ganhar, né? No sentido, assim, de lutar por poder. Por mais que a gente, por exemplo, eu como feminista, eu condene o poder, né? Mas infelizmente a gente tem que lutar por ele até pra mostrar outras formas de se relacionar com o poder, outras formas de se relacionar com as coisas.* (Alice Bruno)

Tendo feito menção ao papel "*coadjuvante*" das lésbicas no Movimento Alice Bruno prossegue sua narrativa aventando algumas hipóteses acerca deste lugar secundário. A primeira delas foi a de que as lésbicas não entram no Movimento para ganhar, para lutar por poder. Dito isso, ela prossegue:

> *É porque a pauta das nossas necessidades são ditadas pelo Movimento e são ditadas pela ABGLT [Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais]. Por mais que a LBL [Liga Brasileira de Lésbicas] queira fazer um caminho totalmente isolado ela não consegue, ela não tem voz, né? Tanto é que não tem voz, que apesar de ter cadeira em separado etc. e tal a ABGLT ela amarra de tal forma, ela constrói as coisas de tal forma que ela fez com que, por exemplo, na I Conferência Nacional os* gays*, né? Pra que eles tivessem mais votos, ela construiu um desenho pra que os* gays *fossem maioria quando fez uma divisão entre paridade de gênero. "- Então as vagas vão ser a paridade porque assim a gente dá 50 por cento das vagas pras mulheres. Olha como a gente tá privilegiando vocês", né? E ainda eu escutava* gays *dizer assim: "- Olha, porque os partidos dão 30 por cento", mas 30 por cento pras mulheres, né? E aí nesse pacote de 50 por cento as travestis vieram, que não são mulheres, né? Vieram as transexuais, vieram os bissexuais. E as lésbicas? A gente teve quatro segmentos de 50 por cento e a gente teve o segmento de* gays *no masculino, os bissexuais – que não existe no caso quase –, transexuais masculinos que deve ter três militantes no Brasil inteiro, e de travestis masculino que não existe. Se você falar assim: "- Eu Tânia [nome da pesquisadora] sou travesti masculino", você não ia porque você ia ser vetada nas Conferências Estaduais*[49]*. Então quer dizer, e era isso que eu tentava mostrar, de quanto a gente tava sendo ingênua, né? De quanto isso era um tiro no pé. Enfim, tanto que as meninas da Liga [LBL] que estavam lá também defenderam o contrário, tal. Mas enfim. Eles manipulam de tal forma e aí a gente, ao invés de usar isso e*

[49] Referência às Conferências Estaduais GLBTT que antecederam a I Conferência Nacional LGBT.

> *então se unir na Conferência, fazer uma moção, fazer qualquer coisa do tipo, não. Essa coisa de o Movimento das Lésbicas, enfim, que as pessoas acabam creditando ser das mulheres e nunca se entenderam e tal, enfim. E aí ficou as meninas da LBL aqui, as outras lésbicas todas pra lá, não se uniram e a gente, na minha opinião, nós saímos da I Conferência [LGBT] mais invisíveis do que a gente era. E isso agora domina em qualquer lugar. Então vai ter eleição de Conselho é assim. Vai ter eleição, por exemplo, agora vai ter o Congresso da ABGLT que vai ser... Né? As bolsas teoricamente vão ser divididas por isso. Tudo, né? E aí eu falei: "- Gente! Não é isso que a gente quer". A gente, as lésbicas precisam ter seu espaço, as travestis precisam ter o delas, as transexuais precisam ter o delas, e são espaços totalmente distintos. Porque essa questão, então tá, se a gente divide as necessidades, por isso que eu falo, né? Que a questão de quando o Movimento Feminista trouxe a discussão sobre relações de gênero foi a grande cagada. Exatamente porque você dá ao gênero masculino a força que ele tanto precisa. Você dá ao gênero masculino o espaço que ele precisa pra continuar.* (Alice Bruno)

Apesar de ser uma citação extensa, sua transcrição é importante, pois apresenta um panorama dos bastidores do poder que perpassam a militância LGBT em diversos níveis. Inicialmente, Alice Bruno diz que "*a pauta das nossas necessidades são ditadas pelo Movimento e são ditadas pela ABGLT*" (Alice Bruno). Buscando explicar tal declaração ela expôs a discórdia que existiu entre lésbicas e *gays* a propósito da definição de critérios que assegurassem a paridade de gênero na pluralidade e diversidade dos diversos sujeitos que compõem o Movimento LGBT.

Na proposta defendida pela Liga Brasileira de Lésbicas, apenas mencionada por Alice Bruno, o melhor arranjo para garantir a paridade de gênero seria: "[...] a inclusão do critério de isonomia entre os diversos segmentos do movimento, ou seja: 20% de delegadas lésbicas, 20% delegados gays, 20% delegadas/os bissexuais, 20% delegadas/os transexuais e 20% delegadas/os travestis"[50]. Entretanto, não foi por este critério que o Movimento se pautou.

Ao relacionar o critério de paridade de gênero estabelecido pelo Movimento LGBT com as políticas públicas, Alice Bruno expõe:

> *Bom, então, o governo passou a reconhecer o Movimento como? Em masculinos e femininos. Então eles tão fazendo políticas públicas para os masculinos, aí eles priorizaram o Plano de HSH*[51] *[Homens que fazem Sexo*

[50] LIGA BRASILEIRA DE LÉSBICAS. *Por uma Conferência Nacional LGBTT democrática, participativa e transformadora da realidade de discriminação*. 10 de janeiro de 2008. Disponível em: <http://www.comuniles.org.br//index.php?option=com_content&task=view&id=85&Itemid=101>. Acesso em: 26 de out. de 2010.

[51] Referência ao Plano Nacional de Enfrentamento da Epidemia de Aids e das DST entre Gays, HSH e Travestis, lançado em 2007.

> *com Homens], lá dos* gays*, travestis e HSH. Priorizaram algumas coisinhas em Direitos Humanos, quase nada, e priorizaram no feminino as transexuais e as travestis. E as lésbicas? Nada.* (Alice Bruno)

Para Maria Célia Orlato Selem (2007, p. 128), que pesquisou a Liga Brasileira de Lésbicas, "a invisibilização das lésbicas no processo político do movimento homossexual integra as dinâmicas de apropriação masculina dos espaços de visibilidade e representação". Todavia, as lésbicas serem obliteradas no Movimento LGBT não se deve apenas a uma relação hierárquica entre os sexos, visto que no nível das práticas organizativas que regem o coletivo de mulheres lésbicas há mais desunião que união, conforme ressaltou Alice Bruno. Deste modo, principalmente em momentos onde a união é fundamental no plano decisório, quando as lésbicas militantes não se unem, têm sua força política reduzida e podem ser extremamente prejudicadas, pois como Alice Bruno colocou: "*nós saímos da I Conferência mais invisíveis do que a gente era*" (Alice Bruno).

Continuando a se referir às lutas por poder na militância política LGBT, Alice Bruno traz alguns outros exemplos:

> *Então você pega, por exemplo, o que aconteceu em Assis [III Encontro Paulista GLBT], né? Ali era briga de poder, né? O meu pinto é maior do que o da Alice Bruno e aí eles têm lá, eu tenho que falar mais alto, né? E discussões do tipo assim: "- Ah, porque nós* gays *queremos participar das discussões das mulheres", né? Então, por exemplo, a grande briga do SENALE [Seminário Nacional de Lésbicas] foi se as transexuais podiam ou não podiam participar. E não era pelo fato de que as transexuais podem ser lésbicas ou de que elas são mulheres, então, como outras mulheres seria interessante que... Não é. A grande discussão era porque, assim, o fato das transexuais estarem lá eu vou tá quebrando uma hegemonia de um espaço onde quem tem falo não entra e as transexuais têm falo. E aí as discussões ficam muito falocêntricas assim, e o Movimento ele é falocêntrico, até as lésbicas reproduzem isso. Então, você pega lésbicas que estão lá na ABGLT, algumas delas são extremamente falocêntricas, algumas delas são extremamente hierárquicas, extremamente... É absurdado no trato com outras lésbicas, sabe? No caso, reproduzem as mesmas políticas que os* gays *fazem do PTA. Então se eu quero seduzir a Tânia pra ela ficar do meu lado então no próximo ano eu vou mandar a Tânia pra todos os Seminários, Congressos, reuniões em Brasília, nas reuniões de gabinete porque eu compro as pessoas pela sedução. [PTA é?] Passagem aérea, né? Então isso é algo muito ruim que acontece no Movimento, eu acho.* (Alice Bruno)

Diante de tudo o que foi exposto, antes do leitor tomar uma posição a favor ou contrária a qualquer um dos segmentos que compõem o Movimento LGBT, é importante que se avalie e separe criticamente os processos que incidem na conjuntura política do Movimento

como um todo. Eleger vítimas e carrascos é, no mínimo, maniqueísta já que o poder é fluido – atua em direções diversas e múltiplas – sendo, sobretudo, produtivo. Onde houver poder, haverá um contra-poder a lhe resistir e a competir pela hegemonia, logo, uma resistência. O poder não é estático, mas sim relativo. Quando Alice Bruno traz para o âmbito discursivo o falocentrismo no Movimento LGBT, ela nos dá uma oportunidade de avaliar as nuances pelas quais este poder se impõe de modos diversos a partir de segmentos distintos. No caso dos *gays* fica claro que eles são representados como figuras temíveis, perigosas, cheias de artimanhas, e loucas por assegurarem o poder em suas mãos. Em outro, tampouco importa se as transexuais identitariamente se veem enquanto mulheres porque biologicamente têm "*falo*" e, por conseguinte, não podem participar do Seminário Nacional de Lésbicas uma vez que "*quem tem falo não entra e as transexuais têm falo*" (Alice Bruno). Também há as lésbicas que, ao ocuparem um cargo político dentro de alguma organização, se valem de táticas escusas para angariar simpatias.

Pelo que se pode perceber são inúmeros os problemas que assolam a coletividade do Movimento LGBT. Na opinião do ativista Célio Golin (2002, p. 155): "Forjar uma nova forma de fazer política é o grande desafio do movimento homossexual. [...] As amarras encontram-se em corpos de todas as sexualidades e não vão se dissolver elegendo um bode expiatório, um inimigo sobre quem colocar todas as culpas". Assim sendo, ao menos aparentemente, há uma tendência no Movimento LGBT que é a de trabalhar a partir de proposições binarizantes, ou seja, ou alguém é o oprimido ou é o opressor. Seguindo este raciocínio evoco outra fala de Célio Golin (2002, p. 157- 158, grifo do autor) que diz:

> Os ditos discriminados do movimento guei brasileiro defendem o discurso darwinista, essencialista e vitimizante, legitimador dos superiores sobre os inferiores [...]. Colocam-se numa postura de vítimas e inferiores, e a partir daí pedem concessões. Usam as mesmas armas dos dominadores. *Nada é mais pobre do que ver um discriminado chegar a um cargo de poder e reproduzir uma relação de dominação, tanto no discurso quanto na postura corporal*. [...] É uma bobagem acreditar que características sexuais, de gênero e raciais nos fazem solidários e lutando do mesmo lado contra a exclusão.

Logo, quase não se pensa no Movimento LGBT que alguém possa exercer os dois papéis: ora o de oprimido, ora o de opressor. Desse modo, o Movimento parece se voltar em torno da articulação de um discurso que os coloca enquanto vítimas de um preconceito que se daria em uma via de mão única: dos heterossexuais para os homossexuais. Tal situação

encobre o preconceito que se passa no dia-a-dia intersegmentos (seja dos *gays* com as lésbicas; ou das lésbicas com as transexuais, para ficar em alguns dos exemplos já mencionados), bem como intrassegmentos. Dizer de um preconceito que se daria dentro de cada um dos cinco segmentos (*gays*, lésbicas, bissexuais, travestis e transexuais) que compõem o Movimento LGBT não tem nada de inédito quando voltamos nosso olhar para uma das grandes lições apreendidas pela militância feminista. Atualmente, são notórias as críticas que uma parcela do Movimento Feminista vem fazendo à idealização discursiva da mulher como categoria universal – uma visão monolítica que nega a pluralidade de vivências e as diversidades culturais de suas protagonistas. Para Teresa de Lauretis (2000, p. 7-8):

> [...] al difundirse el feminismo entre mujeres de diversas clases sociales, culturas, etnias y generaciones, se hicieron evidentes las grandes diferencias entre mujeres que inciden imprescindiblemente en la misma diferencia sexual, es decir, en el modo en que cada una de nosotras vive la propia condición de sujeto sexuado y generado mujer.

Talvez por ser o Movimento Feminista anterior ao Movimento Homossexual ele pôde tecer, antes desse, uma autocrítica a respeito da reivindicação de reconhecimento político articulada às relações que se podem estabelecer entre projeto político comum e política de identidade ou, se preferir: subjetividade e política. Para Eve Sedgwick (1998, p. 47-48):

> Si comparamos la situación actual de las teorías feminista y gay, la novedad y el consiguiente subdesarrollo de la teoría gay en términos relativos se ponen claramente de manifiesto en dos aspectos. En primer lugar, a estas alturas estamos muy acostumbradas a preguntarnos como feministas lo que aún no estamos acostumbradas a preguntarnos como lectoras antihomofóbicas: cómo se entrelazan sistémicamente entre sí las diversas formas de opresión; y, sobre todo, cómo la persona que es descalificada mediante un conjunto de opresiones puede en virtud de la misma posición ser calificada a través de otras. […] En realidad, el darse cuenta, tras una largo y doloroso proceso de constatación, de que no todas las opresiones son congruentes, sino que están estructuradas de modo diferente y, por lo tanto, que se interrelacionan en complejas representaciones, fue el primer gran adelanto heurístico del pensamiento feminista socialista y de las mujeres de color.

Nesse sentido, os/as militantes do Movimento LGBT ao não problematizar criticamente uma discussão acerca das questões de sexo/gênero conjuntamente a de política de coalizão, tal como as feministas, contribuem para que os territórios de exclusão em seu seio continuem existindo, tanto *intra* quanto *inter* segmentos.

Alice Bruno conta que "*se você pegar a trajetória das lésbicas no Movimento, geralmente, elas entram no Movimento pelas mãos dos* gays*, né? Pra trabalharem entre os* gays *inclusive*" (Alice Bruno). Este não seria um fato relevante por si só se não fosse interpretado por muitas lésbicas como uma "dívida de gratidão" ou, pelas palavras de Alice Bruno, um "*eterno agradecimento*", como se pode notar pela história que narra:

> *Como escutei de uma lésbica: "- Ah, é difícil pra mim não apoiar", enfim. Fulano, Sicrano, que são extremamente machistas, "- Porque foram eles que me trouxeram pro Movimento". Então, uma coisa, né? De um eterno agradecimento que é muito da mulher mesmo, sempre agradecida pelo marido que tirou da casa dos pais que violentava. Então ele violenta também, mas é melhor apanhar dele do que apanhar e voltar pra casa dos pais. Então as lésbicas, elas têm muito isso dentro.* (Alice Bruno)

Esse tipo de discurso que seria proferido por algumas lésbicas, de acordo com Alice Bruno, é extremamente prejudicial à militância política lésbica, uma vez que reforça o poder masculino nas esferas organizativas da militância, corroborando assim, para manter inalterada sua dependência. Contudo, se num extremo vemos lésbicas que são condescendentes, no outro existem:

> *[Algumas que] acabam criando outras correntes e tal, mas elas acabam sendo tão radicais, tão radicais, né? O extremo, o radicalismo extremo acaba de certa forma, reproduzindo não o machismo, mas reproduzem práticas do machismo. Então são fundamentalistas, são extremamente excludentes, então fazem uma misoginia ao contrário, né? Odeiam os homens, odeiam tudo que se pareça ou se relacione com homens e aí acabam inclusive odiando algumas outras companheiras ou mulheres porque reproduzem, porque se relacionam com* gays*, são amigas dos* gays *e então, quer dizer, esse fundamentalismo ao contrário, né? Esse radicalismo avesso assim, de certa forma reproduz não o machismo, mas boa parte das práticas do machismo, né? O poder, o centralismo, a hierarquia etc.* (Alice Bruno)

Portanto, se as lésbicas condescendentes não são bem vistas, tampouco o são as radicais. Em determinado momento, quando Alice Bruno faz uma digressão, descreve: "*Eu lembro do espaço da LBL, que também não consegui me ver daquele jeito, porque eu também não odeio* gay *e não sou, não me vejo tão fundamentalista na questão da luta das mulheres, tal*" (Alice Bruno). Para ela, a heterogeneidade dos grupos lésbicos ocorre "*porque cada qual acaba se percebendo de um jeito tão diferente que não se encontram naquele ponto e acabam criando um outro espaço de luta, né?*" (Alice Bruno). Assim, poderia-se dizer que a dinâmica

interna do Movimento de Lésbicas carrega tensões diversas que dificultam sua atuação junto ao coletivo do Movimento LGBT.

Na opinião de Alice Bruno há muito atrito no interior do Movimento LGBT. Ela diz que se:

> *Você pegar as travestis e os* gays*, eles se atritam horrores porque são duas populações que se relacionam com o falo, com relações extremamente orgânicas, vamos dizer assim, no sentido de masculinidade, de poder etc. E então elas acabam, né? Você tá num Seminário ou num Congresso, enfim, né? Grandes atritos. E tendo as mesmas práticas de puxar o tapete, de querer tá sempre no poder, de sedução, enfim,* gays *e travestis é muito parecido, né?* (Alice Bruno)

Já em alusão às transexuais, Alice Bruno considera que "*elas acabam tendo um comportamento no Movimento que precisaria de um estudo, inclusive*" (Alice Bruno). No sentido de que: "*se alguém tiver a capacidade de pegar o mental das pessoas e desenhar o que as pessoas entendem por uma mulher, elas desenhariam uma transexual. Não sei se você conseguiu entender?*" (Alice Bruno). Visando clarificar seu ponto de vista Alice emenda:

> *A transexual, a construção da mulher dela é um resultado de todo o apanhado do que a sociedade entende que é uma mulher. Então elas se constrõem em cima de todo o referencial da sociedade, né? Ser feminina, ser a mulher do homem, atrás de um grande homem há sempre uma grande mulher, enfim, todas essas coisas.* (Alice Bruno)

Então, tendo as transexuais se construído em cima destes referenciais de feminilidade, Alice Bruno conta que: "*quando você vê é engraçado, porque você vê, às vezes, elas se posicionando, sei lá, numa plenária aí toda [imitou uma voz lamuriante]. E se alguém fala mais alto, chora. E é estratégico isso. É louco porque é estratégico*" (Alice Bruno). Para Alice Bruno as transexuais seriam o oposto das travestis que "*se relacionam como homens assim, né? Vai pra cima, né? Inclusive, se coloca assim, né?*" (Alice Bruno).

A partir de tudo o que foi exposto, pode-se depreender que a convivência entre os diversos segmentos no Movimento LGBT não é nada tranquila, sendo imprescindível que uma grande quantidade de energia seja despendida para mantê-lo em união. Talvez disso decorra a assertiva de Alice Bruno de que:

> *O Movimento perde muito em não dialogar com a sua população, com que defende, né? E então a gente acaba se tornando meio que militantes elitistas, militantes-de-teclado, militantes-de-gabinete. E lá mesmo com a população, ir na periferia, ir numa delegacia junto com o* gay *que foi espancado pra escutar o que ele sentiu a gente não vai.* (Alice Bruno)

É fato que os rumos do Movimento se alteraram bastante com a chegada da epidemia de HIV/Aids no Brasil, redirecionando, e muito, seu ativismo político. Como Alice Bruno coloca e a literatura corrobora:

> *Eu acho que antes do HIV, o Movimento ele era um Movimento totalmente diferente do que ele é hoje, né? Antes do HIV o Movimento lutava... Era um Movimento extremamente libertário. Era um Movimento que lutava pelo exercício da sexualidade. Era um Movimento que lutava pelo sexo pelo sexo, sexo sem amor, sexo sem casamento, sem relacionamento. Era um Movimento que lutava também pelo direito à expressão, à liberdade.* (Alice Bruno)

Na opinião de Alice Bruno "*a epidemia acabou sendo uma ditadura ao Movimento, né? Enfim, porque acabou aprisionando todas as liberdades que se defendiam em relação ao sexo, ao corpo, ao uso que se fazia do corpo por causa de uma doença*" (Alice Bruno).

Frente à necessidade de uma resposta coletiva à Aids, a sociedade civil e o Estado começam a desenvolver negociações no sentido de minorar os efeitos da epidemia no Brasil. A aproximação entre as esferas governamentais e não-governamentais favoreu a institucionalização do Movimento LGBT, pois "a gestão de projetos específicos cria uma nova maneira de relacionamento com a epidemia: mais asséptica e menos ativista. Os financiadores querem ver e medir resultados, procedimentos que o ativismo e a ação cultural nem sempre permitem" (GALVÃO, 2000, p. 111).

Esta breve consideração sobre o novo perfil da atuação política do Movimento LGBT delineia, em linhas gerais, o gradual afastamento da militância de sua base e contextualiza o ponto de vista de Alice Bruno de que: *"Em geral, hoje os militantes se tornaram profissionais. Eles são remunerados. Ninguém mais faz militância por amor. Todo mundo faz militância... A militância acabou se tornando uma profissão"* (Alice Bruno). A este quadro Alice Bruno justapõe o aparelhamento da militância LGBT pelo Partido dos Trabalhadores, considerando que:

> *O governo Lula [2003-2010] trouxe mil e um avanços, mas trouxe retrocessos absurdos. O maior retrocesso foi o aparelhamento dos Movimentos Socais e o conforto que os Movimentos Sociais estão tendo sendo aparelhados pelo governo Lula. E aí o Movimento perdeu a crítica. [Aparelhamento? Como?] Como teoricamente o governo Lula é um governo que nasceu da iniciativa popular, é um governo que foi construído pelos Movimentos Sociais, né? Porque é um partido que foi construído a partir do Sindicato, dos movimentos dos trabalhadores, das mulheres etc. Então o PT e, obviamente, o governo Lula têm toda a força dos Movimentos Sociais pra estar no governo. E a partir do momento que ele entra... Então, quer dizer, o governo criou uma série de mecanismos pra teoricamente dar voz e dinheiro aos Movimentos Sociais, que são as Conferências, que são os financiamentos às ONGs, e começou, obviamente, no governo Fernando Henrique [1995-2003], mas pelo governo Lula, sei lá, quadriplicou, né? Então, só que isso custa, tem um preço, né? O preço de não criticar o governo, né? E a gente percebe, por exemplo, na ABGLT isso muito nítido. [...] É isso dos movimentos acharem: "- Bom, nós estamos governando e nós estamos então satisfeitos com isso". [...] Quer dizer, eu não posso ter uma crítica contra o governo PT que... [...] Se você se posicionar contra o governo Lula ou você tem que ser da CONLUTAS[52], do PSOL, PSTU, ou se você não for militante dessas associações você é de direita. Então, isso que é muito sério. [...] Se tiver uma eleição e continuar a mesma corrente partidária. [...] Com certeza o Movimento vai continuar apático, míope e, totalmente, entregue ao Governo Federal.* (Alice Bruno)

Tanto Aimê quanto Alice Bruno criticam o aparelhamento do Movimento LGBT por partidos políticos, mas por vieses diferentes. Para Aimê o Movimento LGBT deveria abster-se de qualquer vínculo político-partidário e reconstruir-se enquanto movimento autônomo, pois só assim poderá construir "*uma pauta que diga respeito realmente aos interesses da população LGBT e não aos interesses de um partido, seja ele qual for ou ao governo, seja ele qual for*" (Aimê). Ao passo que Alice Bruno irá contestar tanto a postura acrítica da militância LGBT frente às benesses advindas da ascensão ao poder do PT, quanto a censura que recai sobre qualquer voz que questione a política petista, exceção feita àqueles que estão vinculados ao CONLUTAS, PSOL ou PSTU[53], e se não for este o caso, se é prontamente taxado como um opositor, ou seja, de direita. Embora o aparelhamento do Movimento LGBT pressuponha, veladamente, que não se deve tecer críticas ao governo, Alice Bruno parece apontar para a

---

[52] Fundada oficialmente em maio de 2006 a CONLUTAS (Coordenação Nacional de Lutas) "nasce devido à necessidade de se organizar uma alternativa de luta para os trabalhadores brasileiros, com independência de classe e socialista. Isto ocorre após a eleição do governo Lula, sua opção por governar de acordo com o modelo econômico neoliberal e a adaptação da CUT às políticas governamentais, como o apoio à reforma da Previdência que instituiu a idade mínima" (CONLUTAS, 2010). Fonte: < http://www.conlutas.org.br/site1/historia.asp>. Acesso em: 5 nov. 2010.

[53] PSOL e PSTU se constituíram a partir de dissidências do PT e professam uma corrente política considerada de esquerda.

importância de que elas sejam verbalizadas, de sorte que o Movimento deixe de ser "*apático, míope e, totalmente, entregue ao Governo Federal*" (Alice Bruno).

Ainda no que tange ao plano ideológico da militância política do Movimento, vale destacar o debate ocorrido durante a I Conferência Nacional em 2008 sobre a adoção da sigla LGBT, ao invés da GLBT para designá-lo. Neste caso, excepcionalmente, antes de trazer as considerações de Alice Bruno sobre esta Conferência, trago algumas das impressões da pesquisadora Rosa de Oliveira (2009, p. 167):

> Vejamos a proposta protagonizada por lideranças lésbicas feministas, no sentido de mudar a ordem das letras para "LGBT", concretizada na Conferência Nacional de 2008, que originalmente fora convocada como "GLBT". Essa inversão é feita conscientemente há algum tempo pelas lésbicas feministas como um ato semântico, portanto político, importante. Mas sua relevância empalidece, se ao mesmo tempo, a proporcionalidade entre o que as letras representam politicamente é mantida em termos de um dualismo sexual. Os efeitos deste modelo ficaram evidentes nas tensões entre os segmentos que tive a oportunidade de assistir pelos corredores durante aquele evento, como uma cena de fortes agressões verbais que presenciei entre ativistas lésbicas e um rapaz gay que portava um cartaz com dizeres escritos à caneta "em minha cidade vou continuar usando GLBT", em forma de protesto à proposta vitoriosa em plenário.

Neste trecho, Rosa de Oliveira revela que a decisão da plenária, apesar de favorável à alteração da sigla, não foi unânime e, tampouco, tranquila. Sobre essa questão, Alice Bruno categoricamente diz:

> *Tenho certeza absoluta que não foi pra valorizar [a identidade lésbica], acho que foi pra... Na verdade, duas razões. Primeiro, pra seguir uma linha que é internacional, que o mundo inteiro usa a sigla LGBT, né? [...] Uma outra questão foi de que precisava-se corroborar então o discurso de paridade de gênero com a prática. [...] Eu falo de paridade de gênero, mas a sigla continua puxando pela frente o masculino, então, também tem isso. E o outro lado é que... O que mais foi usado como justificativa era de que precisava dar visibilidade às mulheres, ao gênero feminino e tal. Então colocaria à frente a letra que simbolizasse isso. E aí corroborando já com o que seguia no Movimento internacional era: LGBT. Então essas duas coisas, esses dois motivos, né? Acabou gerando um discurso único, né? "- Ah, vamos dar visibilidade ao gênero feminino e vamos seguir um padrão internacional", né? E aí, enfim, acabou tendo essa alternância de sigla, mas que, enfim, apesar de dar uma visibilidade às lésbicas... Mas eu sempre questionei isso, né? Ah, tudo bem, é o L tá na frente? São as mulheres? Elas hoje estão em muito maior número na ABGLT, mas o que, de fato, isso mudou na minha vida pessoal? Nada, né? Então, eu particularmente acho*

> *que é aquela coisa assim: "- Ah, vamos dar um doce pra sossegar a briga", vamos dizer assim.* (Alice Bruno)

As colocações de Alice Bruno indicam que a passagem da terminologia oficial do Movimento de GLBT para LGBT foi um placebo para "*sossegar a briga*", sendo de efeito subjetivo e não, prático. Desse modo, essa medida seria mais um paliativo do que, verdadeiramente, uma medida pragmática para suprimir as hierarquias de gênero. Segundo Regina Facchini e Isadora Lins França (2009, p. 74-75):

> Para uma parcela dos atores presentes no campo do movimento, vem se fortalecendo a idéia de que chegamos a um limite: não basta acrescentar letras às siglas ou trocar a ordem das letras – transformar o nome do movimento não dirime magicamente as assimetrias de gênero e não alça lésbicas, travestis, transexuais ou bissexuais à condição de "iguais". Afinal, dentro do universo das letrinhas residem disputas internas de poder e hierarquizações que, muitas vezes, destoam dos objetivos de promoção da igualdade dentro e fora do movimento.

Não dirime assimetrias de gênero e, tampouco, as de poder; na verdade, transformações no nome do Movimento podem ajudar a dissimulá-las ao mantê-las no campo semântico. Tal leitura ganha ainda mais importância frente ao julgamento de Alice Bruno quando diz: "*eu vejo muito mais práticas lesbofóbicas no Movimento por exemplo, ou dentro do segmento, dentro da população LGBT do que na própria sociedade. Um homem heterossexual ele não é tão lesbofóbico como é um* gay" (Alice Bruno). O preconceito dos *gays* que é dirigido às lésbicas também foi destacado por Simone, uma das entrevistadas da tese de Guilherme de Almeida (2005, p. 85), que disse:

> [...] de uma certa forma os gays são misóginos, eles não gostam das mulheres. É uma bobagem dizer que nós somos iguais, o objeto de desejo deles são os homens (...) talvez não fale de você que é "a minha amiguinha que eu gosto muito", mas quando você vira as costas: "lá vai aquela ridícula, aquela que tem cheiro de bacalhau, olha o sapato dela..." Eles são muito críticos: "aquela gorda horrorosa..." Sabe, essas coisas que dificilmente... (...) A gente quando está com as companheiras de grupo misto, a gente explicita isso. Essa pergunta vem sempre: "por que você não gosta de trabalhar com os rapazes?" Porque os rapazes não gostam de trabalhar com a gente (Simone).

A ativista Simone faz referência ao não-dito para justificar o porquê do distanciamento entre *gays* e lésbicas na militância, relacionando-o a misoginia. A propósito da presença da misoginia nos *gays*, Alice Bruno analisa:

> *Acho que a misoginia, né? Sei lá. Entre os* gays *ela é tão forte, tão forte, que você vê muito mais discriminações, agressões, isolamentos: no caso do Movimento, isolamento político dentro ou, enfim, né? No segmento LGBT como um todo você vê... Aquela lésbica que não gosta muito da balada* gay *ou que, sei lá, gosta mais de um churrasquinho, sei lá, de uma sinuca e coisas assim, ela é sempre desqualificada, ela é sempre... E acho que pra mim isso é muito mais lesbofóbico do que agressões, sei lá, que a sociedade faça com as lésbicas. [...] Então, eu particularmente vejo e acho que a lesbofobia é muito mais presente intrassegmentos ou dentro do Movimento do que na sociedade como um todo.* (Alice Bruno)

Para melhor entender os conflitos, as ambivalências e os dilemas dos segmentos de *gays*, lésbicas, travestis e transexuais envolvidos na militância LGBT, é importante que se reflita sobre as questões relativas às (homo)sexualidades e subjetividades de modo amplo e não apenas em face da esfera das particularidades de cada uma das identidades LGBT, de modo a considerar suas conexões com a ação política e estilos de vida.

Postscriptum: No transcurso da cartografia de Alice Bruno, foram visibilizados alguns dos pontos da complexa rede de saber-poder que estão presentes no acontecimento-do-ato-discursivo da entrevista concedida. Dizer do acontecimento-do-ato-discursivo é falar da ação, de fluxos, da passagem, das digressões e das, nem sempre evitáveis, divagações. Procurando escrever um texto que fosse expressivo desse movimento, evitou-se, ao máximo, produzir análises estanques, preferindo-se trabalhar em termos de tendências por acreditar que possam melhor circunscrever a dinâmica dos eventos narrados por Alice Bruno.

CAPÍTULO II

Cartografando: Uns e Outros

> *Eu tinha uma imagem que era uma imagem de tipo: Ah! O lugar onde a cidade termina. Um lugar, um descampado, onde tinha tipo, moradores de rua, pessoas completamente marginalizadas que faziam uma fogueira, né? Um lugar assim. Eu tinha, tive essa imagem comigo que era o lugar aonde eu iria, né? Que se eu... E que naquele momento foi uma imagem até reconfortante no sentido de que pelo menos era a visualização de uma possibilidade. De dizer: "- Bom, eu poderia ir naquele lugar". Engraçado, né? (riso). (Alceste)*

Alceste

Alceste, que nasceu na segunda metade da década de 1960, diz que a primeira recordação que tem da descoberta de sua sexualidade vem de quando ele tinha seis ou sete anos de idade. Desta época ele rememora: "*Eu comecei a, de alguma forma, me masturbar, me estimular sexualmente. E as fantasias que eu tinha envolviam um casal (risos). E, no caso, esse homem quase pelado que aparecia, eu tinha atração por ele*" (Alceste). Ao que logo emenda: "*Mas, então, naquela época, não conseguiria nem conceitualizar aquilo como uma masturbação porque não fazia ideia do que pudesse ser... Nem nada que tivesse qualquer conexão com outras coisas que eu conhecia, né?*" (Alceste). A dificuldade de Alceste em apreender seu ato como masturbatório, talvez tenha ocorrido porque ele sentia atração pela figura masculina da díade, suas fantasias sexuais estavam dissociadas dos parâmetros heterossexuais convencionais. Alceste ainda se lembra que: "*eu não poderia fazer uma conexão entre aquilo e o casamento dos meus pais. Não tinha nenhuma. Era uma coisa que não tinha nada a ver com todas as outras*" (Alceste). Provavelmente, a hegemonia do modelo heterossexual fez com que suas fantasias sexuais girassem em torno de um casal heterossexual, em detrimento de outras configurações sexuais possíveis.

A segunda recordação de Alceste sobre os enigmas da sexualidade foi resgatada de quando tinha por volta de doze anos de idade, tempo em que os colegas da escola "*usavam muitas palavras, tipo: viado, bicha no sentido pejorativo*", mas o significado destas palavras lhe escapava, pois, Alceste conta que: "*eu não sabia o que queria dizer, né?*" (Alceste).

Um dia, quando chegou a casa, sua mãe perguntou como havia sido o seu dia na escola. Ao acaso, ele contou sobre um debate que ocorrera em sala de aula sobre pessoas homossexuais, ao que sua mãe lhe indagou: "*Mas você sabe o que é homossexual?*" (Alceste).

Alceste não sabia. Hoje em dia ele não se recorda mais da definição que sua mãe lhe deu, só sabe que: "*ela me contou, né? Aí, eu aprendi o que queria dizer homossexual. Ela não... Acho que de alguma forma me tocou isso. Mas não me lembro, exatamente*" (Alceste). Algum tempo depois Alceste diz que "*o corpo começou a despertar. Eu tinha libido e tudo mais. E eu tinha fantasias eróticas que envolviam outros meninos, né? Inclusive, meninos colegas da escola*" (Alceste). Ao que tudo indica, foi só quando Alceste apoderou-se do significado de um termo que fizesse referência a atração que sentia por outros homens que pôde expandir a representação erótica do seu desejo para além do casal heterossexual.

Quando adolescente, Alceste teve acesso à Revista *Playboy* apesar de seu conteúdo ser proibido a menores de 18 anos. No site de divulgação da Revista *Playboy* na *internet* ela é descrita como: "a revista que vai lhe trazer, todos os meses, as melhores coisas da vida. Das fotos sensuais com as mulheres mais lindas e desejadas do país às reportagens, entrevistas, piadas e dicas de cultura, consumo e moda"[54]. Esta revista proporcionava a Alceste um duplo benefício:

> *E então eu comecei a usar isso como material pornográfico para me masturbar, né? E também usei, não sei até que ponto conscientemente, mas eu usei para... Quer dizer, mostrava pros amigos, né? (riso largo). E a gente via aquilo. Talvez pra me enturmar, nesse sentido, ou pra afastar... Mas, assim, inconscientemente. Não foi uma coisa consciente. Mas eu acho que, naquela época, tinha, talvez pela libido ser tão forte – o fato de ver mulher pelada era um estímulo também pra...[masturbação]*. (Alceste)

Ainda que Alceste fosse tomado por desejos sexuais, passaram-se vários anos até ele ter sua primeira relação sexual com alguém. A negação do seu desejo por outros homens o impediu de ter relacionamentos tanto com homens quanto com mulheres. Essa foi uma fase de muitos conflitos internos, como se pode observar por seu relato abaixo:

> *E aí demorou... No começo era uma coisa que eu ficava meio assim, não tinha, não tive relacionamento com ninguém, né? Durante toda essa época não tive nem namorada, nem namorado, nem experiências sexuais com ninguém. E, à medida que passou o tempo, ficou uma situação cada vez mais difícil de digerir pra mim. Porque a noção de que eu gostava de pessoas do mesmo sexo ela começava a ficar cada vez mais evidente.* (Alceste)

---

[54] REVISTA PLAYBOY. São Paulo: Abril, 1975- . Mensal. Disponível em: < http://www.assineabril.com.br/assinar/revista-playboy/origem=sr/pb/menu>. Acesso em: 20 nov. 2010.

A aceitação da homossexualidade é, na maioria das vezes, um processo lento e doloroso permeado por idas e vindas que implica no luto da heterossexualidade. Marina Castañeda, ao resumir as fases de elaboração deste luto descritas no trabalho de Elisabeth Kübler-Ross em *Sobre a morte e o morrer*[55], diz: "na pessoa que toma consciência de sua homossexualidade encontramos, portanto, a negação ('talvez não seja verdade'), a raiva ('por que eu?'), a barganha ('farei tudo para evitar isso'), a depressão ('nunca serei feliz'), e, enfim, se tudo der certo, a aceitação" (CASTAÑEDA, 2007, p. 91). Algumas das fases supracitadas vêm na narrativa de Alceste, abertamente:

> *Eu me negava a aceitar isso. Me negava a enxergar isso. Era uma coisa que eu não aceitava. Então, mas ficava uma coisa tão, tão impossível de negar, né? Que eu me lembro uma vez que, que eu estava desesperado, eu tava... E eu tinha, à medida que me negava, mas também eu pensava: "- Ah, eu posso superar isso", né? E isso (risos) muito, muito pouco identificado. Então: "- Eu posso superar isso com a força de vontade", né? Tinha essa noção de que a força de vontade tudo poderia. Então, tinha essa vaga noção. Eu me lembro uma vez que eu me deitei na cama, uma tarde que eu tava muito aflito com isso, com essa angústia que tinha em relação a isso. E eu meio que fiquei pensando: "- Bom, e se eu não conseguir, né? E se a força de vontade não der conta desse recado, o que eu faço?". Eu tinha uma imagem que era uma imagem de tipo: Ah! O lugar onde a cidade termina. Um lugar, um descampado, onde tinha tipo, moradores de rua, pessoas completamente marginalizadas que faziam uma fogueira, né? Um lugar assim. Eu tinha, tive essa imagem comigo que era o lugar aonde eu iria, né? Que se eu... E que naquele momento foi uma imagem até reconfortante no sentido de que pelo menos era a visualização de uma possibilidade. De dizer: "- Bom, eu poderia ir naquele lugar". Engraçado, né? (riso).* (Alceste)

A imagem do descampado descrita por Alceste poderia se enquadrar na concepção butleriana de abjeção. Este termo faz referência a todos os corpos alheios ao discurso hegemônico, corpos de seres que não se enquadram no princípio de inteligibilidade e, por isso não são "sujeitos", apesar de circunscreverem os limites exteriores do campo de produção de sujeitos. Segundo Butler (2002b, p. 20) o abjeto designa:

> […] aquellas zonas "invivibles", "inhabitables" de la vida social que, sin embargo, están densamente pobladas por quienes no gozan de la jerarquía de los sujetos, pero cuya condición de vivir bajo el signo de lo "invivible" es necesaria para circunscribir la esfera de los sujetos.

---

[55] KÜBLER-ROSS, Elisabeth. *Sobre a morte e o morrer*. Tradução Paulo Menezes. 10 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

Alceste entendia que ser homossexual significava ter uma existência marginal, ser um excluído e, assim, se viu habitando "*onde a cidade termina*", no "*descampado*" com outras pessoas que se encontram à margem da sociedade: "*moradores de rua*", "*pessoas completamente marginalizadas*". Ainda que não fossem seres abjetos devido à homossexualidade, ainda assim o eram e, por isso, poderiam coabitar, pois haviam sido circunscritos na abjeção. Ademais, este lugar significava, acima de tudo, uma possibilidade existencial para Alceste, pois um "*lugar aonde ir, por ruim que seja, é menos pior do que nenhum, né? Pelo menos foi um início de visualização de alguma coisa, de um possível caminho, enfim*" (Alceste).

A narrativa de Alceste é ilustrativa de um processo de subjetivação que acomete muitas pessoas quando se percebem homossexuais, todavia, não é o único caminho possível. Conforme Marina Castañeda (2007, p. 46):

> Quando uma pessoa se reconhece homossexual, não existem benefícios visíveis. Ao contrário: abre-se diante dela um futuro isolado e marginalizado que provavelmente trará conflitos com a família e a sociedade. Assumir-se homossexual não parece uma volta ao lar, mas, antes, um exílio.

Alguns grupos marginalizados, como judeus, negros, ciganos etc., possuem uma tradição e comunidade constituída em torno de uma identidade minoritária[56] – a qual traz um passado familiar e social – que os acolhe, enquanto aos homossexuais falta este suporte. Daí a afirmação de Marina Castañeda de que se assumir homossexual é menos uma volta ao lar do que um exílio, o qual foi verbalizado por Alceste em sua metáfora do descampado.

A primeira paixão chegaria para Alceste depois dos dezoito anos, enquanto trabalhava como monitor em um acampamento estudantil internacional. Lá ele ficou bem próximo de outro monitor que havia conhecido ali, tendo mantido contato com ele depois disso. Sobre isso Alceste conta:

> *Fui visitar ele. Na verdade, estava apaixonado por ele. Mas é tanta negação que eu tinha da minha própria sexualidade que eu não poderia, não saberia dizer, se alguém me perguntasse, se alguém me falasse: "- Ah, você tá apaixonado por ele?". Eu (riso): "- Hã, do que você tá falando?". Não tinha essa, não fazia essa conexão. Mas era assim. E aí depois que eu fui visitar ele, acho que foi em outubro, ele [veio] no final do ano e ficou o ano-*

[56] Ao dizer de uma identidade minoritária localizo-a na acepção deleuziana, na qual: "as minorias e as maiorias não se distinguem pelo número. Uma minoria pode ser mais numerosa que uma maioria. O que define a maioria é um modelo aceito [...]" (DELEUZE, 1990, p. 70).

> *novo, enfim. Aí, com a presença física dele ali a coisa ficou clara, né? Tanto que eu falei pra ele: "- Escuta...". Nós fomos andar e acho que era o dia primeiro ou segundo de janeiro de 86 (risos). E aí fomos dar uma volta e eu falei pra ele. Eu falei pra ele! Né? "- Eu sou* gay. *Eu to apaixonado por você". Nem sabia. Eu nem sabia que ele era* gay *e ele era. Mas assim, então, aí começou um período de muita crise, de muita dificuldade pra mim. Bom, a gente acabou, nós acabamos dormindo juntos e tal, mas não era... Ele não... Não nasceu daí um relacionamento, né?* (Alceste)

Pouco tempo depois, Alceste já começaria a dizer que era homossexual para algumas pessoas:

> *Então eu contei pra minha irmã. Depois demorei um pouco pra contar pros meus pais. Primeiro minha mãe, depois meu pai. A minha mãe foi difícil, foi bem difícil, foi mais difícil do que eu esperei, né? Ela ficou muito aflita. Meu pai foi estranho porque eu achava que ia ser mais difícil com ele, mas ele... A primeira coisa que ele falou foi o quanto ele é orgulhoso de mim, de ter coragem de me assumir e tal, né? Então, foi um momento de... Eu que sempre tinha tido uma relação difícil com ele... De retomar essa, ou tentar construir uma relação onde antes tinha tido muito conflito. Mas, ao mesmo tempo, ele tinha uma atitude muito ambivalente, né? Ao mesmo tempo, que ele teve esse primeiro movimento de apoio, ele tinha também, todo preconceito dele tava lá. E, então, foi também... Não foi uma situação de eu me sentir apoiado pela família. Poderia ter sido muito pior, mas também não era uma coisa maravilhosa de: "- Ah, meus pais me aceitam como eu sou e não tem problema nenhum, né?"* (Alceste)

Desde que teve sua primeira experiência sexual, Alceste passou a buscar literatura a respeito da homossexualidade. Foi neste processo que descobriu um grupo ativista em sua cidade, tendo ido a duas ou três reuniões. Sobre esta experiência Alceste diz:

> *Uma coisa que me impressionou foi o quanto o pessoal era briguento, né? Como tinha momento de o pessoal ficar gritando, né? E brigando sobre questões que pra mim eram secundárias. Aí eu falei: "- Bom, tem coisas mais urgentes pra se preocupar do que ficar aí nessas brigas".* (Alceste)

Logo depois, Alceste mudou de cidade e não entrou em contato com nenhum grupo de militância enquanto lá permaneceu. Após algum tempo, ele se mudava novamente para fazer faculdade em outra cidade. Assim que ingressou na faculdade soube de uma associação de estudantes que haviam formado um grupo *gay* e lésbico. Prontamente, ele se inscreveu no grupo, tendo chegado a ser secretário dessa organização durante um ano. Se o primeiro

contato com um grupo de militância não foi muito positivo, tampouco o foi o segundo. Para Alceste:

> *Foi uma experiência super ruim, dentro da [organização], dessa militância por que... Na verdade, nessa diretoria eles eram, tinha uma lésbica. Uma lésbica do demônio (risos): a presidenta da época. Ela tinha o grupinho dela e ela só queria fazer com o grupinho dela. E eu não fazia parte do grupinho. Então ela não me... Ela me deixou completamente de fora de qualquer coisa. Então eu não cheguei a ser secretário de fato, né? Porque ela tinha esse grupinho dela, que eram núcleos totalmente fechados, que fazia tudo. E eu tava excluído disso, o que era injusto. Porque eu era o secretário e eu devia... E eu falava pra ela, eu falava: "- Ó, dá próxima vez que você tiver uma reunião me chama porque eu me disponho a trabalhar, né?". Ela nunca me chamou. Então isso foi ruim por que... Não sei por que ela me excluiu, né?* (Alceste)

Alceste não pôde depreender o motivo pelo qual foi excluído do grupo, mas acredita que: "*se fosse hoje eu teria outra estrutura, mas naquela época eu não tinha tanta estrutura, psicologicamente, pra falar: "- Que é isso, né?*" (Alceste). Ele também se recorda que: "*psicologicamente, eu sentia muita dificuldade mesmo em vivenciar a minha sexualidade*" (Alceste).

Durante os três anos em que permaneceu na faculdade disse que não chegou a se relacionar sexualmente ou afetivamente com ninguém. Quando concluiu o curso de graduação Alceste foi fazer intercâmbio em outro país. Decepcionado com a militância, pensava: "- *Ah, eu não quero fazer militância. Se é pra lidar com pessoas assim, né? Eu to fora!*". (Alceste). Foi durante essa estada em outro país que viveu seu primeiro relacionamento estável. Nessa época, seu companheiro começou a se envolver com a militância. Segundo Alceste: "*ele um pouco tentou me puxar pra isso. Eu fui pra uma ou duas reuniões então, mas eu tava ainda muito arredio de participar de militância*" (Alceste).

Mais tarde, Alceste explica porque se interessou, inicialmente, pela militância, dizendo:

> *No começo, quando eu me descobri e me assumi, eu pensei: agora eu pretendo mudar o mundo, né? Como eu não tinha conseguido me mudar pra não ser* gay. *Bom, agora que era. Precisava mudar o mundo, né? [...] Pra mim, essa questão de entrar num grupo de militância tinha duas funções. Tinha essa função de pôr as mãos na massa, desse projeto de mudar o mundo e também, uma coisa muito pessoal, que é de conhecer outras pessoas iguais a mim, né?* (Alceste)

Com o fim do intercâmbio, Alceste seguiu para uma nova etapa do seu ciclo de vida: entrar no mercado de trabalho. Nos anos seguintes trabalhou em diversas cidades e frequentou diferentes grupos de militância LGBT. Foi em sua atuação política junto a grupos de militância que conheceu seu atual companheiro, unidos militaram em prol do reconhecimento dos casais LGBT, principalmente entre os anos de 2004 e 2006. Sobre estes anos Alceste disse:

> *Foi um período de mais atividade minha na militância, né? Aquele tempo integral, total, né? Não fiz outra coisa nesses três anos. [...] Era muita, muita coisa não ter finais de semana, não ter... Um trabalho que demandava muito em termos de tempo e também desgaste em termos de relações humanas, de intrigas e brigas, questões que você paga um preço por tudo isso. Aí eu pensei: "- Não, não, não. Agora tá na hora de mudar o ritmo disso tudo".* (Alceste)

A questão dos conflitos interpessoais na militância LGBT, já aludidos por Aimê e Alice Bruno, foram novamente mencionados, desta vez, por Alceste. Atualmente Alceste prossegue em seu ativismo junto à militância política LGBT, mas com (atu)ações pontuais. Agora, mais afastado, Alceste relata:

> *Eu vejo, eu acompanho o que acontece no Fórum Paulista LGBT*[57] *aqui em São Paulo. E, neste momento, eu não tenho muita vontade de voltar pr'aquele ambiente, porque eu vejo que tem uma situação em que a convivência entre os grupos, que fazem parte do Fórum, ela é... É um ambiente que não é legal, né? Que eu não acho legal. Um ambiente que é mais de competição do que de cooperação.* (Alceste)

Da descrição do ambiente competitivo do Fórum Paulista LGBT, lhe sobreveio um arrependimento:

> *Eu tenho um arrependimento que é de não ter... É algo que sempre tava na minha cabeça e que eu sempre ficava adiando ou pensando: "- Ah, depois vai ter que se ocupar, depois vai ter que se ocupar disso". Que pra mim é a questão de como estruturar as nossas relações dentro da militância, qual é a minha visão. Eu deixei muito pra lá de expressar qual é a minha visão do que deve ser o Fórum Paulista, do que deve ser as relações entre os grupos e as relações entre os militantes. Essa é uma coisa que pra mim é super importante e eu acho que nós gastamos muita energia fazendo a guerra entre nós, que poderíamos usar pra avançar na nossa agenda de militância.*

[57] O Fórum Paulista LGBT (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais) foi criado a partir de deliberação do I Encontro Paulista GLBTT, em 1999.

> *E eu acho que é um campo em que vale a pena investir. É um assunto em que vale a pena investir e que para investir você precisa começar a falar nisso. Eu deixei muito isso pra lá, assim, tem práticas que eu não gostei, eu pensei: "- Bom, vamos... vamos... empurrar tudo isso com a barriga por enquanto, porque estamos empenhados nesta ação, nesta ação, nesta ação, não tem tempo pra parar e pensar em quais são os mecanismos, as dinâmicas que nós temos como coletivo". Mas eu depois me arrependi de não ter usado essa influência que eu tinha mais naquela época, para, pelo menos, lançar um debate ou pra, pelo menos, expressar os meus pontos de vista sobre isso e o quanto eu acho que é algo em que é importante investir.* (Alceste)

O depoimento de Alceste revela que na militância há uma "*guerra*" interna que não é problematizada. Ao dizer que se arrepende de não ter lançado um debate sobre "*os mecanismos*" ou "*as dinâmicas*" em voga no coletivo LGBT, condicionando esta ação a influência pessoal, parece advertir que só uma pessoa com prestígio poderia ser respeitada ao defender tal proposta. Esta conjuntura parece decorrer do modo como os grupos de militância LGBT estão configurados, pois o perfil dos grupos no período correspondente a meados de 2000, momento de maior ativismo de Alceste, seguiria a seguinte configuração:

> *E se você for ver a militância LGBT no Brasil, por exemplo, ela é... Na verdade, é muito arbitrário, se você olhar objetivamente. Os grupos tendem a ser muito pequenos. Tendem a ser precários e não existe, realmente, um Movimento com uma base ampla onde você tem, por exemplo, uma associação que tem mil, dois mil, três mil inscritos, né? [...] Muitas vezes as pessoas que são ativas dentro de um grupo são todos os membros que o grupo tem.* (Alceste)

A eleição de figuras carismáticas, logo, detentoras de maior prestígio, pode se estabelecer em qualquer coletivo seja ele numeroso ou não. Além disso, grupos amplos tendem a agregar uma gama de pessoas heterogêneas e com uma multiplicidade maior de pontos de vista quando contrapostos a grupos menores. Ao mesmo tempo, quanto maior for o número de membros de um grupo, mais difícil será a emergência de uma única figura de destaque a influir no direcionamento das decisões do coletivo. Tendo em vista que na atual configuração do Movimento LGBT predominam grupos pequenos o peso da influência pessoal se faz sentir com maior força, podendo o poder ficar extretamente centralizado. Assim, opiniões discordantes podem ser mais facilmente desprezadas, aguçando rivalidades pessoais, rixas e a formação de novos grupos.

Na opinião de Alceste, ser militante é:

> *Algo que vai além da militância formal. [...] Eu acho que, pra mim, ser militante é participar da sociedade. Então, é ser cidadão, de certa forma. [...] Tipo, você tem cidadãos comuns que são como ovelhas, que ficam dentro de um molde pré-estabelecido e não fazem nada pra mudar as coisas. E tem militantes, que são uma outra espécie, né? (risos) Uma outra raça e que lutam, e batalham, e conseguem as mudanças.* (Alceste)

No ponto de vista de Alceste, tornar-se um militante seria uma questão de livre-arbítrio porque "*num determinado momento todos nós somos chamados e, às vezes, seguimos este chamado, às vezes, não*" (Alceste). Além disso, Alceste relaciona à prática militante a imbricação de dois planos: um objetivo e outro subjetivo. Desse modo, ele entende que:

> *A militância pra mim é, em grande parte, serviço. [...] Outra coisa, é que eu acho que militância tem muito a ver com crescimento e é difícil separar o crescimento pessoal do crescimento social – que você tá estimulando através da sua militância política. Então, participar de um grupo que quer mudar o mundo significa se dispor a mudar e a crescer. E em função disso a gente tem que ter uma harmonia entre esses dois movimentos, que são crescimento pessoal e a luta que você tá travando para conseguir um crescimento social. Então não se pode perder de vista uma coisa em função da outra, né?* (Alceste)

Ganha ainda mais destaque esta leitura que Alceste faz da militância política quando ele a coloca à luz da homofobia nos homossexuais:

> *Agora, tem uma questão de que os LGBTs são um grupo de pessoas oprimidas, né? [...] eu acho que tem uma carga de estigma. Tem uma carga de sofrimento que as pessoas trazem para a militância e então isso pode... Tem um fator que é autodestrutivo também. Ou seja, você vai pra militância pra se libertar – aquilo que eu tava falando desse movimento positivo –, mas você não deixa de trazer tudo aquilo que é negativo também. E não é sempre. O progresso, ele não é linear. Então, você corre o risco também de todo aquele... Por exemplo, a baixa autoestima e o desprezo que você pode ter de si mesmo, você pode projetar no outro, né? Então, de repente, você é o* gay *bonzinho e aquele outro (risos) é o* gay *"filho da puta", né? Na verdade, o que você tá fazendo? Você tá projetando o preconceito internalizado que você tem de si nos outros. Que é, por exemplo, aquela coisa típica, que não é especificamente da militância, mas também existe na militância, de dizer: "- Ah, a Parada não é politizada. É tudo uma pouca vergonha. Vai lá na rua e tira a roupa e compromete o bom nome da gente, né?". Bom nome que nunca existiu. Aí vai falando mal da Parada, vai falando mal dos outros porque não tão fazendo a militância do jeito certo e vai desprezando o outro porque na verdade, no fundo, você se despreza, né?* (Alceste)

Segundo Castañeda (2007, p. 148): "pode parecer estranho o fato de que um homossexual possa ter preconceitos ou sentir certa rejeição à homossexualidade, mas é um fenômeno muito generalizado". Aqueles que não se enquadram às normativas de gênero e sexualidade da heterossexualidade, inevitavelmente, em algum momento de suas vidas, sofrerão retaliações (zombarias, insultos, perseguição, violência etc.) e poderão ser relegados ao ostracismo. Assim sendo, uma emoção que é correntemente reprimida nos homossexuais é a cólera (CASTAÑEDA, 2007). De acordo com Marina Castañeda (2007, p. 149-150):

> Quer o admitam ou não, não conseguem esquecer as gozações, as piadas, as etiquetas e as desvalorizações relativamente constantes e conscientes às quais são expostos no cotidiano. A pergunta a ser feita não é a de saber se tudo isso os afeta ou não – pois é evidente que sim –, mas a de saber o que fazem com a cólera que normalmente deveriam sentir. Do mesmo modo, o que eles fazem com a cólera sentida, às vezes, contra eles mesmos, porque são diferentes?
> A resposta é que eles tendem a reprimir ou a deslocar essa cólera.

Por tudo isso, Alceste considera que "*a militância ela precisa mesmo, a militância LGBT, ela precisa estar vinculada a projetos de crescimento pessoal das pessoas porque tem... É útil, é muito bom expressar a raiva que você tem*" (Alceste). Ultimamente muito tem se dito e escrito acerca das manifestações homofóbicas dirigidas aos LGBTs por parte daqueles(as) que não se enquadram neste grupo, enquanto, raramente, se discute os atos homofóbicos perpetrados por sujeitos LGBTs a seus pares.

A homofobia é um fenômeno complexo e age como a "[...] guardián de las fronteras sexuales (hetero/homo) y de las de género (masculino/femenino)" (BORRILLO, 2001, p. 16). Por isso a advertência de Castañeda (2007, p. 146) de que: "a homofobia tem como função primordial, portanto, 'normalizar' a heterossexualidade e lhe dar um verniz de superioridade moral que, talvez, não existisse em outra situação". Dentro do regime de forças binário que organiza nossa cultura e sociedade a maioria das definições se formula pela contraposição de termos quando, por exemplo, ser homem é não ser mulher, de modo que o masculino se define a partir de uma negação (de outro) tão importante quanto ele. Ou, igualmente, pela norma hetero que age por eliminação: ser hetero é não ser homo. Desse modo, dizer da oposição hetero-homo é elusivo porque "[...] a norma heterossexual opera por meio da problematização do que apenas aparentemente é seu oposto, sua irmã gêmea, a

homossexualidade" (MISKOLCI, 2009, p. 271). Assim, Daniel Borrillo (2001, p. 23) ao considerar os múltiplos atravessamentos que estes termos apresentam entre si aponta:

> El término "homofobia" designa así dos aspectos diferentes de una misma realidad: una dimensión personal de naturaleza afectiva que se manifiesta en un rechazo de los homosexuales y una dimensión cultural, de naturaleza cognitiva, en la que no es el homosexual en tanto que individuo el que es objeto del rechazo, sino la homosexualidad como fenómeno psicológico y social.

Ambas as dimensões da homofobia, descritas por Borrillo, encontram-se retratadas na lembrança de Alceste de quando morou em um lugarejo de 150 habitantes:

> *Quando eu tava lá, eu acabei conhecendo alguns* gays *na região. [...] Tinha um cara, por exemplo, que as pessoas não saíam com ele, e ele tinha consciência disso, por que ele era afeminado. As pessoas não saíam com ele pra tomar um café, pra se encontrar durante o dia e tal, porque aí alguém ia me ver que to com esse cara e vai achar que eu também sou, né? E era algo fortíssimo.* (Alceste)

Como se vê, este personagem vivenciava um rechaço social tanto pelo caráter evidente de sua homossexualidade, quanto pela lógica heterossexual que exclui e segrega a homossexualidade enquanto fenômeno social. As pessoas que não se conformam aos ideais da heteronormatividade convivem com a experiência social da abjeção, que tende a marcar profundamente suas subjetividades, principalmente, no que se refere à percepção de si. Em Alceste, o sentimento de exclusão que acompanha a abjeção foi, outra vez, manifesto quando comenta sobre a discoteca com a qual mais se identificou até hoje:

> *Nossa, eu me senti tão bem de entrar lá e de ver tanta diversidade, ter tantas pessoas diferentes, e é um pouco como a sensação: "- Bom, onde tem tantas pessoas diferentes tem um lugar pra mim". Porque, né? Se todo mundo é aceito aqui eu também vou ser aceito, né? Aí você vai num lugar onde todo mundo é igualzinho e você fala: "- Ai, meu Deus do céu! Se eu não for igualzinho a eles eu vou ser o esquisitão", (risos) aquele que não cabe, que não se encaixa.* (Alceste)

Percebe-se pelo relato de Alceste que a ideia da homogeneidade lhe deixa inseguro porque exige uma uniformidade na apresentação e nos comportamentos que ele teme não conseguir corresponder. Para Judith Butler (1987, p. 143) "[...] a existência social exige uma insofismável afinidade de gênero, não é possível existir num sentido socialmente significativo

fora das normas de gênero estabelecidas". Dito isso, é importante salientar que esta autora situa a matriz das relações de gênero como anterior à aparição do "humano", logo, "se a existência humana é sempre existência dotada de gênero, extraviar-se do gênero estabelecido é em certo sentido questionar a própria existência" (BUTLER, 1987, p. 143). Por isso, quando dizemos de existências humanas (agora, sem aspas) estamos a nos remeter àquelas pessoas que "[...] se tornam inteligíveis ao adquirir seu gênero em conformidade com padrões reconhecíveis de inteligibilidade do gênero" (BUTLER, 2003a, p. 37). Desse modo, somos avaliados e julgados com base na capacidade mimética de assunção das expressões de gênero instituídas a cada um dos sexos. Sexo este que não é visto como localizado na materialidade de um corpo, porque "na conjuntura atual, já está claro que colocar a dualidade do sexo num domínio pré-discursivo é uma das maneiras pelas quais a estabilidade interna e a estrutura binária do sexo são eficazmente asseguradas" (BUTLER, 2003a, p. 25) dissimulando os efeitos do poder que acompanham a hierarquia sexual. O que leva a outra consideração importante: a de sexualidade. Pois, na esfera da sexualidade, a grade de inteligibilidade cultural socialmente instituída pelas quais as pessoas são definidas, exige que o desejo seja heterossexual. É deste modo que vemos emergir o sistema sexo/gênero/desejo/práticas sexuais (BUTLER, 2003a) a regular a formação de todos os seres, estejam à margem ou no centro deste sistema ninguém escapa as valorações que ele atribui às existências, as quais podem ser qualificadas como: humanas, mais ou menos humanas, inumanas, ou humanamente inconcebíveis (Cf. BUTLER, 2002b). O que diferencia o enquadramento em uma ou outra classificação é uma questão de intensidades, ou seja, o grau de adaptação que a "pessoa" tem a cada uma das unidades do sistema sexo/gênero/desejo/práticas sexuais heteronormativo.

Agora, para explorar um pouco mais as distinções feitas àqueles que não se adequam ao modelo discursivo/epistemológico da inteligibilidade do gênero, podem nos auxiliar algumas das formulações de Gayle Rubin (1989) sobre as hierarquias sexuais. Rubin (1989, p. 141) ao discutir a hierarquia sexual, nas sociedades ocidentais modernas, põe em evidência que sua existência surge "[...] [de] la necesidad de trazar y mantener una frontera imaginaria entre el sexo bueno y malo". Suas reflexões sobre as hierarquias sexuais encontram-se, esquematicamente, representadas no que ela chamou de "pirâmide erótica". No topo desta "pirâmide" (Cf. RUBIN, 1989) encontram-se, sozinhos, os heterossexuais casados, monogâmicos, e procriativos. Logo abaixo vêm os heterossexuais solteiros que desfrutam de um relacionamento monogâmico, seguidos pelos heterossexuais solteiros com vida sexual

ativa. No interstício do bom e o mau sexo transita, ambiguamente, o sexo solitário. Abaixo dele estão os casais estáveis de lésbicas e *gays*, que estariam à beira da respeitabilidade, enquanto que os homossexuais e lésbicas promíscuos situam-se pouco acima daqueles que estão na base da pirâmide. Neste grupo, entre as castas sexuais mais desvalorizadas, encontram-se: transexuais, travestis, fetichistas, sadomasoquistas, trabalhadores do sexo (incluídos nesta categoria tanto homens quanto mulheres que se prostituem) e aqueles(as) que trabalham como modelos, assim como atores e atrizes, no mercado da pornografia. Por fim, debaixo de todas as outras, pessoas cujo erotismo transgride as fronteiras geracionais.

Não é novidade a diferença de *status* entre as pessoas que são heterossexuais e as que não o são. Contudo, o que é muito interessante no pensamento de Rubin (1989) são as distinções que fez em sua "pirâmide erótica" das pessoas heterossexuais entre si e dos homossexuais entre seus pares. Há diferenças consideráveis entre os níveis ocupados pelos diversos sujeitos LGBTs em sua pirâmide, ainda mais quando se considera que somente uma pequena parte deles poderia se enquadrar ao modelo que detém certa respeitabilidade e reconhecimento. De acordo com Rubin (1989, p. 137) "los individuos cuya conducta figura en lo alto de esta jerarquía se ven recompensados con el reconocimiento de salud mental, respetabilidad, legalidad, movilidad física y social, apoyo institucional y beneficios materiales", o que deixa de ocorrer à medida que se descende aos níveis inferiores.

Por isso, não é de admirar que muitos *gays* e lésbicas busquem estabelecer uma "representação positiva" da homossexualidade por meio de uma aproximação aos constructos dos gêneros instituídos pela lógica heterossexual. Por esse viés, a identidade homossexual do *gay* masculinizado e da lésbica feminina se estabelece como mais positivada em contraposição àquelas que transgridem as normativas de sexo/gênero: *gays* efeminados, lésbicas masculinizadas, bissexuais, travestis e transexuais. Sobre essa questão Alceste comenta:

> *Tem a divisão em função dessas questões de gênero mesmo, eu acho. O* gay *afeminado tem toda essa questão de que como você tem uma... Um doutrinamento de que macho é melhor que fêmea, masculino é melhor que feminino. Então, o* gay *afeminado é aquele que é pior, né? A travesti, né? É pior. [...] Com os travestis então é pior do que com lésbicas. O* gay *tem muito preconceito contra travesti ou contra* gay *afeminado, né? É uma coisa muito forte. E aquilo que eu tava falando de jogar o desprezo que você tem por si mesmo no outro acontece muito com o* gay *afeminado ou a travesti. É como dizer: "- Aquilo é o que eu não quero ser, né?". "- Aquilo é a bicha escancarada".* (Alceste)

Quando os *gays* agem com preconceito contra aqueles/as que adotam uma expressão de gênero oposta ao seu sexo biológico (como no caso do *gay* afeminado, da lésbica masculinizada ou da travesti citados por Alceste) acabam por normatizar as relações afetivo-sexuais não-heterossexuais, ainda que inconscientemente e, por conseguinte, salvaguardam as fronteiras binárias e hierárquicas dos gêneros do regime heterossexual. A propósito do binário interdependente heterossexismo-homofobia, Richard Miskolci (2009, p. 280-281) pondera:

> No nível individual, o heterossexismo costuma ser bem-sucedido em criar subjetividades homofóbicas de maneira a fazer com que até pessoas que se interessam por outras do mesmo sexo identifiquem-se com a cultura normativa. Daí não ser surpreendente a constatação de que expressões homoeróticas costumam se associar à homofobia internalizada, mantendo o desejo como o cerne de subjetividades cujo segredo se mescla ao temor de contradição com a ordem social.

A homofobia presente na sociedade, bem como a homofobia interiorizada, podem levar muitos homossexuais a viverem em certo isolamento afetivo, sexual e social. Além disso, em alguns casos, "[...] pode provocar um esforço contínuo para compensar o 'defeito' da homossexualidade em outras áreas da vida" (CASTAÑEDA, 2007, p. 152). Neste caso, Castañeda (2007, p. 152) diz que o homossexual: "pode (inconscientemente) tentar provar que é 'aceitável' apesar de tudo, segundo o critério da sociedade heterossexual. [...] Como qualquer minoria discriminada, tentará constantemente provar que pode satisfazer as demandas da maioria". Acerca deste tema Alceste diz:

> *Acho que o* gay*... Tem toda uma questão do* gay*. Por exemplo, você vê pessoas que são bem sucedidas profissionalmente ou constroem essa imagem de si, de ser bem sucedido profissionalmente. A moda, usar tendências, uma aparência física super, né? Vai na academia, se veste com a última moda e, pra mim, é tudo... É. Tem muito disso. É um desespero em não afundar, né? Ou por não afundar. Ou seja, tem muitas vezes de dizer: "- Ah, meu Deus, eu sou* gay*." Não. Não. Não. Peraí. "- Mas eu sou requintado! (risos) Mas eu sou malhado! Mas eu sou bonito! Mas eu tenho sucesso profissional!". Mais eu tenho isso, mas eu tenho aquilo, quer dizer, tem um monte de estratégias pra não sucumbir, né? Pra não aceitar essa desqualificação, esse de-classamento (sic), que vem da homossexualidade.* (Alceste)

A este raciocínio Alceste agrega a supremacia da masculinidade ante a feminilidade, ou dos homens sobre as mulheres, inerente ao sistema social hegemônico, dizendo:

> *Se você vem de uma educação machista, patriarcal, ou que te diz: "- Você tem que ser o homem", que é superior, que está em controle. Então, você diz: "- Não, eu vou manter isso". "- Eu não vou perder isso". "- Não vou abdicar disso". E vou usar todas essas estratégias para me agarrar a esse lugar de superioridade que eu acredito que eu não posso perder, né?* (Alceste)

Para o sociólogo francês Daniel Welzer-Lang (1994) o sexismo produz muitas das expressões homofóbicas. A este respeito Welzer-Lang (2001, p. 470) menciona a homofobia "[...] pela misoginia de alguns homens homossexuais, ou pela utilização de sátiras homofóbicas contra alguns *gays* afeminados (as 'loucas'), que reproduzem para alguns, por jogo ou desprezo, os estereótipos da feminilidade".

Ao passo que homofobia e sexismo caminham de mãos dadas não é de surpreender o relato do escritor e ativista João Silvério Trevisan (2002a, p. 38) quando se recorda que em tempos de Aids:

> [...] a intelectualizada (e não de todo desprezível) postura de "estar homossexual" acabou indiretamente compactuando com a moda guei-macho ou bicha *barbie*, através da qual homens homossexuais passaram a procurar mais do que nunca viver dentro dos padrões sociais de normalidade, enfatizando de modo deliberado sua constituição viril e evitando até agressivamente a proximidade de estereótipos efeminados, num alarmante culto à misoginia.

Pode-se inferir desta passagem que o posicionamento adotado por alguns *gays* esteve carregado, em certa medida, de homofobia interiorizada, visto que a flagrante tentativa de driblar a homofobia recrudescente, dissociando-se dos estereótipos associados à homossexualidade masculina, beirou o repúdio da identidade *gay*.

No Brasil, a Aids veio a comprometer a onda de liberalização homossexual exatamente quando ela avançava em seus primeiros passos. Apontada como "peste *gay*", associada à promiscuidade e imoralidade dos homossexuais, homens e mulheres homossexuais foram enquadrados na categoria de "grupos de risco", pois, aparentemente, o imaginário coletivo não fazia grandes distinções entre *gays* e lésbicas (POLLAK, 1990). Em referência aos discursos do senso comum acerca da Aids Alceste disse:

> *- Ah, tá falando que é a "peste* gay". *Mas o grupo que tá sendo mais preservado dessa epidemia são as lésbicas. Então, a conclusão disso seria*

> *que as lésbicas são as eleitas de Deus, né? [...] Mas não era o discurso da sociedade. A imprensa marrom e tudo o mais não dizia: "- A salvação é ser lésbica". "- Seja lésbica e não terá problemas!" Quer dizer, acho que esse golpe que atingiu o Movimento, atingiu todo mundo, né? Porque não é uma coisa racional, né?* (Alceste)

Como ressaltado por Alceste quer queira, quer não a Aids afetou a todos no Movimento Homossexual Brasileiro, a alguns mais diretamente que outros. Isto porque, mesmo aqueles que não foram infectados pelo vírus passaram a conviver com a ameaça de infecção, ou perderam alguém próximo, ou tiveram que lidar com o aumento do preconceito que associou Aids à homossexualidade. Para Alceste a sensação era:

> *"- Bom, estamos exatamente no mesmo barco". É claro que somos homens e mulheres, não é a mesma coisa e tudo mais. Mas pra mim existia pelo menos um desejo muito forte de dizer: "- Vamos lutar juntos, né?". Isso é uma coisa. E então, quando eu percebi que não era, necessariamente, tão fácil assim a convivência entre lésbicas e* gays*, isso me chocou. Porque eu achava isso bobagem, né?* (Alceste)

Posteriormente, quando Alceste volta a se referir à dificuldade de convivência entre *gays* e lésbicas a relaciona a "*um problema de gênero, de homens e mulheres. O* gay *é facilmente machista, mesmo sem muita consciência disso ou achando que não é"* (Alceste); para, mais tarde, se perguntar:

> *Até que ponto e, necessariamente, você tem um clubinho de homens? Quer dizer, tem tantas lésbicas quanto tem* gays*. Às vezes aparece um estudo que mostra que tem menos lésbicas do que* gays*. Mas pelo que a gente sabe, não tem uma diferença, né? Tanto quanto tem* gay *tem lésbica. Não deve ter uma diferença significativa em números, né? Eu acredito que não. Pelo menos, até alguém provar o contrário, eu acho que não. Então, a partir daí, você imaginaria que o Movimento LGBT teria igual poder das lésbicas como dos* gays*, e se não é assim é porque tem alguma coisa que faz com que não seja assim, né? Pelo mesmo motivo que você vai ao Congresso Nacional e a grande, esmagadora maioria, dos deputados e senadores são homens, né? Você vê os ministros, a esmagadora maioria dos ministros são homens, tem poucas mulheres em cargos de poder. Então isso se reflete no Movimento LGBT e é uma questão que é de gênero.* (Alceste)

Desse modo, Alceste entende que a diferença de gênero é o elemento que reforça o poder masculino na estrutura social do Movimento LGBT, pois, se *gays* e lésbicas são numericamente equivalentes, a dissimetria de poderes viria da dissimetria dos gêneros. Ainda que nesta narrativa, ele encerre uma constatação da distribuição diferenciada de poderes, não

fornece, no entanto, uma explicação mais elaborada das causas que condicionam esta relação desigual entre *gays* e lésbicas, o que será problematizado por ele em outra passagem, quando diz:

> *Eu acho que tem uma questão de gênero que é real e que, de alguma forma, precisa avançar para superar isso. Acho que isso é uma tensão. E você vê reuniões e tudo o mais, os homens, eles tendem a dominar o discurso, eles tendem a chegar lá e ter uma fala que se impõe e tudo o mais, né? E como é que você faz para repartir? Pra dar? Pra distribuir as tarefas e, inclusive, as tarefas de liderança para todo mundo, de forma a aproveitar da melhor maneira os talentos de todo mundo, né? Porque quando você tem esse tipo de situação distorcida, o que você está fazendo é desperdiçando talentos, desperdiçando qualificações, capacidades que as pessoas têm. Se os negros são excluídos dos cargos de gerência, todos aqueles negros que seriam excelentes gerentes você perde. Porque não tem como eles chegarem lá, né? E é a mesma coisa com as mulheres, a mesma coisa com os* gays*, né? Com qualquer grupo que você queira excluir.* (Alceste)

Alceste revela que os homens tendem a dominar o discurso, a se impor, para logo depois retorquir sobre o que haveria de se fazer para não pôr ninguém à margem, salientando o prejuízo coletivo que a segregação de pessoas implica. Contudo, ele se esquiva, talvez estrategicamente, de nomear o sujeito agente da ação que concentra o poder e que o quer manter indiviso ao lançar uma série de perguntas sobre o ato de delegar. Assim, descaracteriza a questão de que na militância LGBT há centralismo do poder, que parece se localizar nas mãos dos homens *gays*, pois, ainda que, em sua argumentação traga à baila os negros, não se pode perder de vista que, inicialmente, ele se referiu a "*uma questão de gênero que é real e que, de alguma forma, precisa avançar para superar isso"* (Alceste). Em outro momento, no transcorrer da entrevista, Alceste medita:

> *É, existe uma diferença prática, agora, hierarquia... Acho que hierarquia implica numa subordinação que é aceita, eu não sei se tem isso. Acho que tem mais uma separação. Acho que tem uma situação onde dentro do Movimento os* gays *eles estão numa posição dominante. Mas... Deve ter uma questão de hierarquia, mas não é uma coisa onde você diz: "- Não. E as lésbicas estão subordinadas aos* gays*". Não, não é assim. Porque tem muita separação também. Tem grupos de lésbicas que ficam também... Que são grupos de lésbicas, né? E onde não tem necessariamente uma subordinação direta, é mais indireta a questão.* (Alceste)

Ainda que Alceste reconheça que haja uma "*diferença prática*" entre os sujeitos do Movimento LGBT é resistente a associá-la à hierarquia, preferindo dizer de uma separação. O

que esta retórica desconsidera é que a existência da separação (como os grupos exclusivamente lésbicos, ou associações específicas de travestis, ou de transexuais) possa, em certa medida, ser decorrência da "*posição dominante*" ocupada pelos *gays*. Seja como for, "a política de identidade homossexual revelou um forte atravessamento de gênero denunciado por mulheres lésbicas por meio de situações de preconceito, exclusão e não-representatividade vividas dentro do movimento" (FURLANI, 2005, p. 228). A propósito disso Alceste comentou:

> *Na militância, como um todo, tem ainda um domínio muito claro dos* gays*, né? A militância ela é dominada pelos* gays *e as militantes lésbicas têm um lugar que não é tão... Não são tão poderosas e nem tão visíveis. Nem tão poderosas, visíveis e operacionalmente tão presentes quanto os* gays*, né? Acho que tem isso. Você vê os manda-chuvas da ABGLT, não tem nenhuma lésbica manda-chuva da ABGLT. É um clube de homens. Tem a Fulana*[58]*, mas a Fulana ela fica... O papel dela é um papel de contestadora, de lutar para ter lugar, né? E ela pode até ser considerada por alguns como alguém que pactua com todo mundo num determinado momento, mas o papel dela é de batalhar pra ter um lugar. Ela não faz parte do clubinho. Você tem a Sicrana, que é muito hostilizada, ela também está num lugar de lutar para ter espaço num nível de elite, né? Lá em cima.* (Alceste)

De qualquer modo que seja, para melhor avaliar a atual situação das lésbicas na militância conjunta com os *gays*, seja na ABGLT ou no Movimento LGBT, não se deve privar do processo de análise a influência das hierarquias sociais de sexo/gênero e das relações de poder – tomadas nos fluxos de uma concepção micropolítica, exercidas em feixes de relações microfísicas (FOUCAULT, 1979). Porém, tendo em vista a pluralidade e diversidade dos sujeitos, além dos fatores históricos, políticos, sociais, ideológicos, institucionais, psicológicos etc. que permeiam a coletividade na militância, é inviável sair em busca de uma resposta única e generalizável, a todos os casos e situações, para as diferenças de poder entre *gays* e lésbicas. Desse modo, o que pode ser feito é ponderar sobre a complexidade dos arranjos e para o fato de que é impossível avaliar as relações entre *gays* e lésbicas sem que se remeta a comparações, pois o gênero é uma entidade relacional. Nesse sentido, dentre as linhas de investigação que se abrem sobre essa questão, talvez, a que mais possa render frutos seja a do porquê algumas lésbicas conseguem opor-se as estratégias

[58] Os dois nomes citados neste trecho foram substituídos por duas designações vagas de pessoa, isto é, Fulana e Sicrana, respectivamente.

machistas, misóginas e sexistas, apesar das adversidades que se amontoam diante delas. Segundo Michelle Perrot (1998, p. 8):

> O lugar das mulheres no espaço público sempre foi problemático, pelo menos no mundo ocidental, o qual, desde a Grécia antiga, pensa mais energicamente a cidadania e constrói a política como o coração da decisão e do poder. [...] Selvagem, instintiva, mais sensível do que racional, ela incomoda e ameaça.

A delimitação das fronteiras dos espaços designados a homens e mulheres nas esferas públicas e privadas vem de longa data. O processo de exclusão das mulheres dos territórios de produção do saber-poder sempre contou com a resistência de algumas mulheres. De diversas maneiras, inúmeras mulheres ao longo da história se opuseram às segregações sociais, culturais e políticas a elas impostas, criando estratégias para romper com o sexismo, o machismo e a misoginia que definiam imagens, lugares, falas, pensamentos, trabalhos etc. de mulheres. As técnicas, bem como as estratégias utilizadas para excluir as mulheres do plano decisório, buscam manter inalterada a supremacia masculina e, sobretudo, o poder masculino à custa das mulheres. Desse modo, o predomínio dos *gays* no Movimento LGBT não deixa de se relacionar às relações de dominação que se estabeleceram em torno das relações sociais de sexo/gênero que devem ser investigadas junto com outras relações sociais como as de: classe social, cor, estética física, geração, escolaridade etc. Na assimetria de poderes entre *gays* e lésbicas na militância, onde o pólo masculino reina a partir de seu "*clube de homens*", as lésbicas têm conquistado certo espaço, ainda que a duras penas e críticas, ao se apoderarem dos espaços que lhes são confiados, ou deixados, para desenvolverem um contrapoder eficaz, o qual lhes permite existir. Tal quadro demonstra que as fronteiras insidiosas que diferenciam os sexos e os gêneros no exercício do poder, e todo o apanágio da exclusão política das mulheres, não são barreiras intransponíveis. Por conseguinte, deve-se ter muito cuidado ao analisar as relações de sexo/gênero em termos binarizantes de opressores/oprimidos, onde se subentende que as mulheres sempre ocuparão o pólo inferior – tal qual uma constante invariável. Aliás, não se negam aqui as desigualdades sexuais e de gêneros que intervêm na organização do tecido social, o que seria um contra-senso, mas sim o discurso pautado em uma noção de poder verticalizado a atuar, exclusivamente, de cima para baixo. Pois, nos lineamentos do conjunto de dispositivos que concretizam as relações de poder também se

engendram resistências, as quais abrem caminho para um ingovernável, para linhas de fuga em relação à disposição do quadro de referências majoritário.

Outra questão polêmica considerada por Alceste, e que toca de perto o Movimento LGBT, diz respeito à relação da militância com o Estado. Na opinião de Alceste "*o Movimento Social precisa ser independente da política partidária, senão ele vai perder a força e isso é um risco concreto que existe que, nesse momento, em São Paulo, é um perigo grande*" (Alceste). Em suma, Alceste entende que o Movimento Social deve atuar taticamente, mobilizando e pressionando o Estado e as elites políticas, para conseguir garantir direitos à população que defende. Além disso, julga que seria importante que o Movimento LGBT fosse, estruturalmente, mais numeroso, pois diz: "*o maior problema que eu vejo do Movimento é do Movimento não ter uma base de sustentação ampla. [...] Essa é uma fraqueza porque* gay*, lésbica e travesti é o que não falta, né?"* (Alceste). Portanto, Alceste associa o bom andamento do Movimento Social a dois fatores indissociáveis, a seu ver: base de sustentação ampla e autonomia política, como se pode notar pelo exemplo que fornece:

> *Porque se um Movimento Social, que é independente, num determinado momento, ele pode, se ele tiver força o suficiente, ele pode dizer: "- Ó, eu tenho o poder de favorecer você. Mesmo que a minha intervenção ela te dê um por cento a mais de voto. Esse um por cento a mais de voto, pode ser o que faz a diferença pra você ficar no poder ou não. Pra você conquistar o poder ou perder, né?". Então, a subordinação do Movimento Social à política partidária elimina essa possibilidade.* (Alceste)

No entanto, este cenário não encontra correspondência na prática da militância política LGBT já que, segundo Alceste, *"o Movimento quer mais é fazer o jogo de* Advocacy[59]*, que é a palavra mágica, né? E ficar o mais próximo possível dos poderosos para influenciar os poderosos. E acho que é um erro estratégico*" (Alceste). Visando esclarecer melhor seu ponto de vista ele pondera:

> *Quando o Fernando Henrique [1995-2003] era presidente não se avançou em nada, em nível federal, nos direitos LGBT. Como com o Lula presidente [2003-2010] também não se avançou em nada. Não se tem uma lei de parceria civil, não se tem lei contra a discriminação, todas essas coisas não existem, né? Não existem por quê? Porque não tem uma vontade política de*

[59] Grosso modo, o termo *advocacy* denota "[...] iniciativas de incidência ou pressão política, de promoção e defesa de uma causa e/ou interesse, e de articulações mobilizadas por organizações da sociedade civil com o objetivo de dar maior visibilidade a determinadas temáticas ou questões no debate público e influenciar políticas visando à transformação da sociedade" (LIBARDONI, 2000, p. 192).

> *fazer com que aconteçam. E não tem nenhum partido que esteja com condições de fazer com que isso mude. O Movimento Social tem condições de fazer com que isso mude, né? Porque é uma outra forma de atuar, de agir. Agora, se o Movimento Social ele acaba sendo controlado por um partido ele perde, até porque o Movimento Social ele vai incidir aonde? Ele vai incidir com o governo, com o Congresso Nacional, ele vai incidir com todas essas instâncias dizendo: "- Ó, puxa vida, precisamos, né?"* (Alceste)

Desse modo, o posicionamento de Alceste em defesa da autonomia do Movimento LGBT em relação ao Estado e contrário a cooptação por partidos políticos é análogo ao de Aimê, principalmente, no que concerne a opinião de que não se avançou na obtenção de direitos da população LGBT em âmbito legislativo nos últimos anos. Agora, a despeito da cooptação político-partidária por correntes antagônicas, Alceste disse:

> *Mas aí você tem essa porção do Movimento que subordina a questão do Movimento Social que deveria ser... A uma questão partidária. Então, o que é do PSDB é ruim porque eu to nessa dualidade, né? O que é do PT é bom. Mesmo que o PT não esteja fazendo porra nenhuma para os nossos direitos nesse momento. "- Mas não. Tem o programa 'Brasil sem homofobia'[60] que é as mil maravilhas, tem as melhores intenções e não tá saindo por causa daqueles evangélicos" – que fazem parte da base de sustentação do governo no Congresso, né? Então é importante que o Movimento Social se mantenha independente porque é um outro canal, que não é o da política partidária.* (Alceste)

O posicionamento maniqueísta de certa parcela de militantes do Movimento LGBT em torno da oposição PT *versus* PSDB, que já havia sido apontado por Alice Bruno, é denunciado por Alceste, especialmente, devido à incondicional positivação conferida ao Partido dos Trabalhadores. A esta questão Alceste acrescenta:

> *Tem uma coisa que o pessoal tem que é: se você discordar de mim, você é do PSDB. Se você não for do PSDB você é simpatizante do PSDB e não tem coragem de dizer, entendeu? "- Mas eu não sou! - Ah, você é!". É, tem coisas que são tão ridículas, mas estão pegando. E, então, você perde a*

[60] O "Brasil sem homofobia: programa de combate à violência e à discriminação contra GLBT e de promoção à cidadania homossexual" foi criado no âmbito da Secretaria Especial dos Direitos Humanos da Presidência da República em 2004. Segundo Júlio Simões e Regina Facchini (2009, p. 21) este programa "[...] se apresenta como uma agenda comum do governo e do movimento [LGBT], prevendo ações a serem executadas pelas diversas instâncias estatais gestoras de educação, saúde, justiça e segurança, destinadas a apoiar projetos de fortalecimentos de organizações não-governamentais de caráter público que atuam no combate à homofobia e na promoção da cidadania LGBT; capacitar profissionais e representantes do movimento LGBT que atuam na defesa dos direitos humanos; disseminar informações sobre direitos e promoção de autoestima; e incentivar a denúncia de violação dos direitos humanos contra LGBT. O programa preconiza a participação de ativistas LGBT nos conselhos articulados junto aos diversos ministérios".

> *liberdade de diálogo, né? Você perde muito com isso quando você não tem uma possibilidade de ter um diálogo aberto onde as pessoas podem colocar pontos de vista diferentes, né? Se sentem acuadas para colocar seu ponto de vista, fica tudo subjugado a essa lógica de embate entre duas facções, né?* (Alceste)

Tal situação que já havia sido destacada na cartografia de Alice Bruno parece sinalizar que há uma forte tendência dentro do Movimento LGBT de reduzir pontos de vista discordantes a uma mera questão político-partidária. Essa é uma questão séria que pode comprometer a união política necessária para a ação devido a pouca tolerância frente àqueles que não têm, ou são suspeitos de não terem, uma identificação com o PT. Ainda no que diz respeito ao cenário político-ideológico da militânca LGBT, Alceste se manifestou quanto à mudança na ordem das letras da sigla do Movimento, ocorrida durante a I Conferência Nacional GLBT – Direitos Humanos e Políticas Públicas, dizendo:

> *Bom, é claro que tudo que é simbólico precisa em algum momento encontrar uma correspondência nos fatos para ter valor, senão fica um símbolo vazio, mas eu acho positivo. Quer dizer, positivo porque tem duas coisas. Tem a questão de valorizar o papel das lésbicas e tem a questão de que essa sigla LGBT ela é utilizada internacionalmente. Então, o Brasil passa a se conformar com um uso que já é um uso aceito internacionalmente. E também essa sigla já mudou tantas vezes que mudar uma vez mais não vai matar ninguém, né? Então, acho que, em geral, eu vejo isso como positivo. Agora, é claro, se é simplesmente colocar o L na frente pra depois não mudar nada na situação de fato aí é uma mudança cosmética, né?* (Alceste)

Alceste se manifesta a favor da alocação da letra L a frente da letra G, na sigla do Movimento, ao mesmo tempo em que enfatiza que "*essa sigla já mudou tantas vezes que mudar uma vez mais não vai matar ninguém"* (Alceste). Assim sendo, parece que a mudança foi efetuada mais no intuito de adaptar a nomenclatura do Movimento ao corrente LGBT, utilizado internacionalmente, do que para satisfazer uma demanda que tenha sido clamada pelas militantes lésbicas. Neste caso, uma vez que tal alteração parece não ter sido efeito de uma reivindicação das militantes lésbicas é bem possível que não venha a ter nenhum efeito prático para elas na conjuntura atual do Movimento e que fique sendo apenas "*uma mudança cosmética*", como Alceste mesmo disse. Se assim o for, perdeu-se uma oportunidade de problematizar o porquê de se dizer de uma necessidade de valorizar a identidade lésbica ou o papel das lésbicas no Movimento, que poderia suscitar um debate sobre relações de gênero bastante enriquecedor. Além do mais, o vago debate, acerca do *status* que cada um dos

sujeitos políticos do Movimento LGBT têm, contribui para que a hierarquia de poderes na militância se mantenha inalterada.

Não to dizendo que é mais fácil ser gay, mas é mais fácil ser gay. (Darcy)

Darcy

"*Eu sou um não exemplo porque não tem nada que me marque como alguma coisa ruim*" (Darcy) – assim, pronunciou-se Darcy diante da pergunta que fiz sobre as lembranças que tem da descoberta de sua sexualidade. Em seguida, este homem que nasceu no começo da década de 1960 disse: "*eu tenho percepção da minha sexualidade a partir dos seis anos de idade. E durante esse tempo, tinha as brincadeiras com os meus primos, que nunca foi algo que me causou espanto. Eu sempre gostei*" (Darcy). Ao refletir sobre sua história de vida, Darcy avalia:

> *Não tem nenhuma história de sofrimento, de... Sabe? De perseguição. Não tem nada disso. E na escola não tem... Na escola eu transava com quem eu queria. Falavam de mim, eu pouco me importava. Eu queria que se fodessem, entendeu? [...] Se as pessoas pensavam ou deixavam de pensar, ou falava ou deixava de falar, pra mim não me tocava nem um pouco.* (Darcy)

Assim, o processo de assunção de uma identidade homossexual não foi tido como conflituoso por Darcy, aliás, segundo ele: "*foi super tranquilo. Nunca pra mim foi entendido como uma coisa ruim, como se eu estivesse fazendo alguma coisa errada. Nunca foi... Foi super, muito, tranquilo*" (Darcy). Também diz que, na adolescência:

> *Quando eu tinha uns 14 anos eu continuava brincando com os meninos... Eu conheci uma garota e nós tivemos uma relação, uma coisa que durou até uns 18 anos, mas eu continuava transando com meninos também. Depois dela, continuei transando com meninos. Aí eu conheci uma outra garota já mais adulto, mas também depois me defini com os meninos.* (Darcy)

Quando lhe perguntei se naquela época ele chegou a procurar alguém para conversar, respondeu: "*Nunca! Nunca, nunca, nunca. Nunca senti necessidade de conversar com ninguém. Conversava com meus pais mesmo. Sempre, pra mim, foi muito tranquilo*" (Darcy). Aos 16 anos de idade, Darcy fala que: "*quis fazer um comunicado formal*" para a família e,

apenas, para ela "*porque pra outras pessoas eu não senti necessidade, mas pra minha família eu quis falar*" (Darcy). Também disse que foi:

> *Muito difícil num primeiro momento, né? Meu pai disse que não queria conversar sobre isso. Minha mãe tampouco. Minha mãe ficou sem falar comigo um tempo, assim, um pouco estranha, né? Tinha uma percepção de que eu me vestia de uma forma diferente, com roupas diferentes, com cores diferentes... Então, ela chegou até um episódio de rasgar algumas roupas minhas, né? Mas isso nunca... Me senti ameaçado, nunca isso me deu medo ou qualquer coisa.* (Darcy)

De acordo com Darcy, esta fase mais difícil com seus pais durou "*um ano. Depois não se tocava mais no assunto. Mas também nunca teve cobrança na minha casa por parte de ninguém, de levar namorada"* (Darcy).

Ainda adolescente, quando tinha 15 anos, Darcy começou a tomar parte do Movimento Social na área da saúde e da educação. Esse período foi marcado por:

> *Um ativismo em comunidade eclesial de base, no movimento popular de fato; não movimentos de ONGs. [...] Em relação ao Movimento de Saúde a gente queria a concretização de um hospital. Em relação ao Movimento de Educação a gente tava lutando por melhoria das escolas, ampliação de algumas escolas pro nível médio – uma luta antiga que agora já é realidade, mas que remonta há muito tempo – que era a construção da USP lá na zona leste, que já foi construída. [...] Não era período de ONG. [...] Tanto que o Movimento de Saúde, como o Movimento de Educação, que eu participava na zona leste não tinha nem personalidade jurídica. Eram pessoas que se juntavam e que tinham um objetivo – ponto, assim.* (Darcy)

O fato de Darcy ter se orientado para o ativismo desde cedo parece estar em estreita relação com o significado que atribui a ser um militante:

> *Na verdade, pra mim, ser ativista é você olhar pro mundo e você não concordar com a forma como ele tá organizado e você dizer: "- Eu vou ajudar a organizar", sabe? [...] E você se dispor. Então, assim, não é só fazer... Ser crítico, né? Ser crítico e se dispor a: "- Que é que eu preciso fazer? Qual é minha contribuição pra mudar esse estado de coisas", né? Então, o que eu posso fazer, né?* (Darcy)

Já havia mais de dez anos que Darcy dedicava-se ao ativismo junto ao movimento de saúde e educação quando ouviu falar, pela primeira vez, de um evento ligado a militância LGBT. Naquela ocasião, a cidade do Rio de Janeiro iria sediar a XVII Conferência da ILGA –

International Lesbian and Gay Association que mobilizou a primeira Parada do Orgulho LGBT celebrada no Brasil, em 1995. Darcy, que havia se inscrito como participante, diz que seu ativismo político em prol do Movimento LGBT teve início ali, pois este evento o levou a pensar: "*É o momento, talvez agora, de me dedicar um pouco mais a isso e menos aos outros movimentos que eu participava*" (Darcy). Desde então, vem participando ativamente da militância política no Movimento LGBT tendo desenvolvido atividades tanto em nível nacional quanto internacional.

Atualmente, Darcy se mostra preocupado com a diminuição do número de grupos *gays* que trabalham com a questão do HIV/Aids porque "*continua tendo aí um crescimento numa população de 15 a 24 anos, né? Você tem uma população de travestis extremamente infectada. Você tem os* gays *buscando diagnóstico e as travestis, tardio. Já com sinais de adoecimento, o que dificulta o tratamento*" (Darcy). Em sua opinião:

> *Teve uma fase que muita gente, que foi impactada, faleceu com a AIDS. Impactou. Depois teve um momento de arrefecimento, né? E acho que hoje se tem esse desafio, né? Você tem o desafio de buscar um diagnóstico precoce pra que as pessoas tenham mais qualidade. Aí você tem, o último estudo, você tem 255 mil pessoas infectadas sem saber a sorologia. E você tem, por outro lado, que* gays*, HSHs e travestis têm 13 vezes mais chances de se infectarem que a população em geral. Então, você tem uma quantidade grande de* gays *infectados. Então, é uma epidemia concentrada, né? Que por conta dessas questões da vulnerabilidade ainda afetam essa comunidade. Então, não é algo que essa comunidade pode virar as costas, né?* (Darcy)

A tal cenário, Darcy contrapõe a mudança que ocorreu na ordem dos financiamentos, dizendo:

> *Se você fizer um estudo, você vai ver que quando o programa de AIDS ele começa a fazer conveniamento com as ONGs pra dar essa resposta [a epidemia], né? Se chama resposta brasileira. Todos os grupos* gays*, eles tinham projetos. Porque também era a única forma de financiamento que tinha. Hoje você tem outros financiamentos. Você tem financiamento do Ministério da Saúde, Ministério da Justiça, Ministério da Cultura, Ministério de Educação, né? E pouquíssimos os grupos* gays *hoje que trabalham com AIDS. Muito pouco. E a gente tá vivendo um momento difícil da epidemia, né?* (Darcy)

Desse modo, a reflexão de Darcy dá a entender que desde que a sustentação financeira das ONGs não depende mais, exclusivamente, dos recursos oriundos do Ministério da Saúde,

os grupos *gays* vêm gradativamente se distanciando do trabalho de prevenção à epidemia de HIV/Aids. Assim, a questão dos financiamentos não é colocada por ele à luz de um debate sobre os efeitos que trazem a autonomia política do Movimento LGBT e, tampouco, faz referência a cooptação político-partidária que poderia daí se originar, mas de sua preocupação com a saúde da população LGBT frente ao HIV/Aids.

Quanto à relação da militância LGBT com o Estado, Darcy julga que: "*a gente tem um bom trânsito com o governo*" (Darcy). Partidário do Partido dos Trabalhadores, não somente aceita que sejam feitas críticas a política governamental como acredita que elas devam vir à tona, quando diz: "*muitas vezes, tem esse melindre de você não fazer a crítica. E quando você não faz a crítica, tendo necessidade de fazê-la, você comete um equívoco, né? Achando que tá fazendo o bem, mas você tá fazendo o mal*" (Darcy). Dessa forma, para Darcy:

> *Toda vez que a gente não faz a crítica, você não ajuda que as políticas de Estado se estabeleçam. Então, assim, acho que toda a discussão nossa, enquanto Movimento, vai fazer com que a gente tenha política de Estado e não política de governo. Então assim, quem tá administrando o PT... Então, quais são as questões que o PT tá fazendo que a gente quer que fique como política de Estado mesmo? Que seja incorporada etc. etc.* (Darcy)

Portanto, Darcy considera que o Movimento LGBT não deve deixar de questionar a política governamental quanto ao que ela tem feito em proveito da população LGBT, isto é, analisá-la em relação ao que produziu em termos de políticas públicas. Em seu ponto de vista:

> *A gente tem sido muito complacente, né? É impossível você chegar no segundo ano do governo Lula e não ter uma lei aprovada no Congresso Nacional que beneficie a população LGBT. Teve avanços? Teve. Fizemos a Conferência [Nacional LGBT], fizemos várias coisas, mas pra mim isso é sintomático. Essa é uma questão, é onde que se dá, de fato, a medição de forças, né? Você mede de fato as forças. Então, nós não temos nenhuma lei no Congresso Nacional, nenhuma lei em nível federal, que nos favoreça, que nos beneficie. Nem que nos beneficie no sentido de trazer diferenciação em relação às outras pessoas, uma benesse. Não. Eu to dizendo de direitos que nós não temos sendo cidadãos, que os outros cidadãos têm, né? Então, isso pra mim é uma questão muito séria.* (Darcy)

Ao comparar a militância de hoje com a praticada antes do aparecimento da epidemia do HIV/Aids, Darcy diz: "*a gente perdeu um pouco da irreverência, eu acho*" (Darcy). Ele conta que muitas vezes, quando está em uma reunião do Movimento LGBT, sente que ali "*nada se diferencia de se eu estiver numa reunião na Câmara, né? Em relação à*

terminologia, aos conceitos etc. etc. Eu acho que a gente perdeu muito nessa última década de discutir, além das questões da lei, questões que são afetas a nós" (Darcy). Ao que explica: "*sabe assim, quem eu sou, enquanto* gay*? Quais são as minhas expectativas? Quais são os meus desejos? Quais são as minhas vontades? Quais são as coisas que eu quero conversar também? Quais são as coisas que eu preciso me inteirar?*" (Darcy). Assim, Darcy chama a atenção para dois planos de discussão política que poderiam orientar a prática da militância LGBT, onde um plano seria, por assim dizer, mais austero e outro mais "irreverente". Contudo, não os coloca em níveis diferentes, onde um seria melhor e viria antes do outro: "*não to colocando as coisas como hierarquia, to colocando em perspectiva. [...] Então, assim, eu acho que a gente precisa fazer uma mediação aí*" (Darcy). Ou seja, nem um, nem outro, isoladamente.

Darcy, ao refletir sobre os problemas que permeiam a coletividade do Movimento LGBT, diz: "*eu acho que quando você começa, no Movimento, a querer ter uma hegemonia a partir do seu* pedigree *ideológico, do seu* pedigree *político-partidário, eu acho que aí começa a cagar de novo. Porque o Movimento Social não é isso* (Darcy). Se levarmos em consideração a passagem de Darcy pelo movimento de saúde e educação, quando trabalhava em ações pontuais para melhorias sociais de modo distante da questão político-partidária, fica mais claro seu rechaço por qualquer imposição de uma visão unilateral de política. Para Darcy, também é execrável o comportamento de algumas pessoas que designam para si o direito de falar em nome de alguém, isto é, de se dizerem representantes de uma parcela da população LGBT quando, na verdade, não estão interessadas em dialogar com o coletivo que apregoam representar. Tal situação foi por ele exemplificada quando conta:

> *Você vê: "- Ah, mas nós temos uma lésbica na nossa...". Uma lésbica que ela é mais machista do que o mais empedernido dos machistas. Você entendeu? Quer dizer, então não me adianta você falar assim: "- Ah, tem uma mulher aqui", uma travesti, ou uma transexual. "- Ah, a gente tem uma transexual aqui no grupo". Sabe? Que não dialoga com as outras transexuais. Então, pra que me adianta?* (Darcy)

Esse tipo de postura Darcy avalia como sendo "*um problema grande no Movimento hoje. Essa sede de poder, essa necessidade de falar em nome de. E aqui em São Paulo a gente tá vivendo isso nesse momento* (Darcy). Agora, com respeito ao convívio entre os diversos atores do Movimento LGBT, Darcy comenta: "*acho que tem problemas. Tem problemas. Tem*

problema de misoginia. Tem problema de machismo. Tem problema de sexismo" (Darcy). Dito isso, ele se detém sobre algumas situações:

> *Ao mesmo tempo tem um problema imenso de separatismo de lésbicas. Sabe assim? De lésbica... Eu não quero sentar com* gays *pra conversar. Quer dizer, um extremismo estúpido, bobo, que não leva a nada. Até porque elas não vão transformar o mundo sozinhas. As travestis, a mesma coisa. Travesti tem uma organização autônoma que chama ANTRA*[61] *também. Mas a gente consegue trabalhar muito mais próximo da ANTRA. Elas estão na ABGLT também e estão na ANTRA e a agenda da ANTRA bate muito com... A gente tem mais facilidade de diálogo com as travestis. Porque não é dissidente. Teve uma época que a LBL nem sentava, nem queria sentar com a gente pra nada, entendeu?* (Darcy)

A princípio Darcy afirma que na militância há problemas de misoginia, machismo e sexismo, contudo, não os atribui a ninguém em especial. Seja como for não se deve ignorar o fato de que nem toda misoginia ou machismo são conscientes e que, inclusive, as mulheres ou pessoas que se identifiquem em uma identidade de gênero feminina podem interiorizar desejos e atitudes sexistas, pois a questão do sexismo é uma questão de relação de poder entre os sexos, da vontade de poder (vontade de ter o poder), a vontade de distinção. Tão logo Darcy fez menção ao machismo, à misoginia e ao sexismo enquanto problemas que transpassam a militância LGBT, ele acrescentou a esta lista o separatismo das lésbicas e das travestis. Em face disso, cabe perguntar: a referência de Darcy ao separatismo seria uma negativa à independência das identidades lésbicas e travestis, quando reividicam para si o direito de se organizarem de modo distante da tutela dos *gays*? Aliás, este posicionamento, contrário à separação, seria corriqueiro no Movimento ou, apenas, uma opinião isolada? Será que a pecha de separatista recairia sobre os *gays* se estes se organizassem em separado? Seriam eles imunes a ela? Por sua vez, seria a política de identidade um êntrave a atuação política conjunta? Pelo sim ou pelo não, o que se pode observar é que acusações de separatismo podem acarretar o rompimento do diálogo, como o caso da LBL citado por Darcy. Desse modo, um abismo se criaria entre os militantes, o que comprometeria a união política necessária para a ação. Tal conjuntura, no limite, poderia chegar ao paradoxo de os *gays* se recusarem a dialogar com as lésbicas por acreditarem que elas não queiram dialogar com eles e vice-versa. Frente a este quadro, não seria de se estranhar que tal situação pudesse evoluir para ataques e agressões mútuas onde termos como machismo, misoginia e sexismo

[61] Articulação Nacional de Travestis, Transexuais e Transgêneros – ANTRA.

seriam utilizados tanto pelos *gays* quanto pelas lésbicas em acusações recíprocas, sem serem problematizados a fundo, pairando a superfície no furor do ataque.

Em determinado momento, quando Darcy problematizava sobre algumas questões relacionadas à homofobia e mais especificamente sobre a existência ou não da homofobia no interior do Movimento LGBT ponderou:

> *Todo mundo usaria o termo homofobia, mas talvez misoginia... Talvez alguma outra... Sabe? Porque na medida em que você ridiculariza a forma como o outro tem o seu afeto, né? Então, assim, é comum você às vezes ver* gays *falando: "- Ai, racha", sabe? "- Ai, sua racha", sabe? Ou demonstrando: "- Ai, que nojo", sabe assim? Quer dizer, o preconceito é uma coisa estúpida, né?* (Darcy)

Esse tipo de comportamento dos *gays*, que Darcy qualifica como misógino e preconceituoso, muito provavelmente deve produzir um clima de tensão nas relações interpessoais, dado que nas décadas de 1970-80 a alcunha "racha" já havia sido motivo de discórdia entre *gays* e lésbicas. Naquela época, as lésbicas se opunham terminantemente ao uso do termo "racha" por o considerarem uma forma de manifestação do machismo. De qualquer modo, o emprego deste termo pejorativo nos dias de hoje, ao menos em tese, não conviria a militantes LGBTs que lutam contra todas as formas de discriminação oriundas da ruptura do sistema sexo/gênero/desejo/práticas sexuais heteronormativo, visto que uma de suas bandeiras apregoa o respeito ao outro. Além disso, não se pode esquecer que a homofobia, pauta cara ao Movimento LGBT, não deve ser analisada sem uma problematização maior acerca das questões de gênero. Darcy é ciente disso, pois entende que:

> *O conceito de homofobia, se ele não vier incrustado na questão de gênero, de violência de gênero, você não consegue debelá-lo. Por quê? Pra mim a homofobia é uma violência de gênero. Então assim, pra eu entender como uma violência de gênero, qual é o entendimento que eu tenho do conceito? Que é o ódio, que é o rechaço, que é a violência, que é o ataque, que é o achaque, que é a morte de pessoas que não cumprem com o rol do gênero masculino dominante. E qual é o rol do gênero masculino dominante? É que mulher dorme com mulher? Não! Mulher dorme com homem, né? Mulher dorme com homem, mulher não pode dormir com mulher. Pinto é algo fundamental numa sociedade falocrática. Como que alguém pode querer cortar o seu pinto? Como é que eu posso entender as transexuais? O corpo masculino é o corpo masculino, é a força. Como que eu posso entender alguém que queira mudar esse corpo, e colocar peito, e falar fino, e deixar o cabelo crescer? Então, assim, percebe que a violência contra travestis, contra* gays*, contra lésbicas é uma violência de gênero.* (Darcy)

Darcy estabelece conexões entre as questões de gênero e o conceito de homofobia, mas subestima o peso das normativas sexuais da heterossexualidade inerentes ao conceito. Todavia, no que se refere às apreensões de Darcy das múltiplas inter-relações entre gênero e homofobia, principalmente no que tange a pretensa superioridade do gênero masculino sobre o feminino na produção de práticas homofóbicas, vale destacar que:

> Ao associar homens "gays" com mulheres, eles são relegados à esfera social da subordinação (o "feminino"). Neste jogo estratégico de poder, o não-dito é o que há de mais central: a manutenção da constatação de que homens homo-orientados deveriam ser (mal)tratados como mulheres, idéia que – de forma suplementar – afaga o ego da masculinidade hegemônica e garante seus privilégios. (MISKOLCI, 2009, p. 278)

De acordo com Darcy o entrecruzamento das questões de gênero na homofobia ainda não é tão claro a todos no Movimento LGBT. Em sua opinião: "*o Movimento tá muito cru em relação a isso. As pessoas não conseguem, têm dificuldade de fazer essa relação. Por quê? Porque elas não têm informação nas relações de gênero, elas não conseguem entender isso*" (Darcy). É muito preocupante essa defasagem em relação à questão do gênero no interior do Movimento LGBT quando se considera que uma de suas bases está estruturada na luta contra a lógica hegemônica das categorias de gênero e de sexualidade do sistema heteronormativo. A polêmica em torno da mudança da sigla da I Conferência Nacional talvez possa ser lida como um exemplo do quanto ainda há que fazer para se avançar em termos de uma leitura crítica do conceito de gênero. Até porque, como Darcy enfatiza:

> *Mudar a letra de lugar significa dizer: "- Opa, eu tenho que prestar atenção". Não só porque a letra vem na frente. "- Ah, é* ladies first*". Não é* ladies first*, não se trata disso. [...] Você tá dizendo que a gente tem que olhar e ter uma percepção em relação ao sexismo, em relação ao machismo, em relação ao patriarcado, né? Que submeteu as mulheres a situações de exclusão. Então, não é só mudar a letra, mas é olhar e perceber. E o Movimento* Gay *ele repete a mesma questão dos Movimentos em geral. É um Movimento de predominância masculina, branca, classe média, estudado etc. etc. etc. Entendeu? Então, acho que quando você começa a discutir a questão da mudança da letra, que não é só a mudança da letra, mas ele tá te dizendo assim: "- Você tem que mudar sua postura", sabe? Você tem que mudar a sua forma de ver o mundo. Então, se você tem grupos mistos, quem vai representar sempre é o* gay*, nunca é a lésbica que vai, nunca é a travesti que vai. Então tem uma supremacia que é um rescaldo dessa cultura machista etc. etc. E que sempre favoreceu muito mais os* gays *do que as lésbicas. Não to dizendo que é mais fácil ser* gay*, mas é mais fácil ser* gay. (Darcy)

Esta não foi a primeira vez que aconteceu um embate em torno da sigla do Movimento e, muito provavelmente, não será a última. Além do mais, tal discussão repousa sobre o clássico problema da hierarquia dos sexos e dos gêneros colocada em pauta, de modo mais contundente, com o ingresso das primeiras lésbicas no Movimento. A pouca ênfase dada ao debate em torno das questões de gênero, hoje em dia, talvez seja decorrência do predomínio dos *gays* – tanto numérico quanto nas esferas de representatividade do Movimento LGBT. Isto porque, problematizar o gênero provoca um exame nas relações de poder (Cf. SCOTT, 1986/1995, p. 86), nas assimetrias de poder, que, por conseguinte, não conviria aos *gays*.

CONCLUSÃO

O sujeito social não é possuidor de uma sexualidade natural, inata, sendo construído como efeito de tecnologias sócio-políticas complexas que envolvem desde o sexo e a sexualidade até o gênero. A matéria-prima desta tecnologia biopolítica é o corpo, o qual será investido de um sexo. Assim, antes de os corpos sexuados serem uma "verdade biológica" imutável e universal, eles são o resultado da ação do sistema de reprodução heterocentrado disposto em relações de poder assimétricas e naturalizadas. Por meio do contrato sexual heterocentrado, que organiza a ordem social firmando uma série de convenções fundamentais, supõe-se que viver em sociedade é viver sob o regime da heterossexualidade, ainda que esta convenção nunca seja formalmente enunciada. Deste modo, a heterossexualidade, sendo um regime político e um dispositivo de controle, produz a diferença entre os homens e entre as mulheres e transforma a resistência a normalização em patologia. Quando se pensa que é da natureza humana se orientar para a heterossexualidade, é óbvio que qualquer extravio só poderá ser lido como antinatural, uma anormalidade e, por isso mesmo, abjeto.

Quando o Movimento Homossexual começa a se formar no Brasil em 1978, o país ainda vivia debaixo do regime autoritário da ditadura militar. Apesar de os ares do final da década de 70 serem menos sombrios – pois o general Ernesto Geisel (1974-1979) que estava à frente da presidência da República havia adotado a política da "distensão lenta e gradual" que deveria culminar na instauração da democracia dali a alguns anos – vivia-se, naquele momento, em um processo de transição onde ainda havia muito a ser feito até que o governo militar chegasse ao seu fim. A repressão institucionalizada que recaiu sobre o Brasil com o golpe de 1964 vigorou, formalmente, até 1985 e, politicamente, até 1989, quando houve a primeira eleição direta para presidente depois do golpe.

O grupo SOMOS, que de tão bem documentado em várias produções acadêmicas se elevou como um ícone desse momento inicial de formação dos primeiros grupos homossexuais no Brasil, é ilustrativo do ideário coletivo do ativismo político entre os anos de 1978 e 1983. Estruturados a partir de um forte caráter socializador e solidário, menos propositivo que integracionista, os grupos deste período em sua maioria estavam preocupados em fazer com que a homossexualidde fosse vista com naturalidade, isto é, como mais uma livre manifestação do desejo, nem boa nem má em si mesma. Dentre as principais características dos grupos organizados naquele período se destacam a ênfase comunitarista e antiautoritária que refletia, em certa medida, a rejeição ao forte autoritarismo imposto pela ditadura militar nos anos anteriores. Na prática, isso significava que havia uma preocupação

com o não estabelecimento de hierarquias de poder entre os membros do grupo, entre *gays* e lésbicas. Por isso, a discussão em torno do machismo foi proeminente, uma vez que ele poderia produzir relações assimétricas e desiguais entre *gays* e lésbicas na militância. Também queriam evitar a segregação entre homens e mulheres nos grupos mistos, onde elas, geralmente, se encontravam em menor número.

Durante a fase de forte expansão do número de grupos homossexuais organizados, entre os anos de 1978 e 1981, período que antecedeu a epidemia de HIV/Aids, o debate acerca das questões de gênero, especialmente, das relações de gênero na militância esteve em alta. A despeito de todos os cuidados tomados para se evitar relações desiguais em qualquer nível que fosse, – dos *gays* entre si, das lésbicas entre si, ou entre *gays* e lésbicas – conflitos e divergências estiveram presentes na convivência dos militantes. Ainda que equivalentes na homossexualidade, que era o elo de integração entre eles, não formavam um todo homogêneo, porque diferenças de classe, nível de escolaridade, gênero, geração, cor/raça etc. estavam presentes na coletividade dos grupos.

Em 1983, quando a Aids passa a ser amplamente noticiada no Brasil como "peste gay" ou "câncer gay" o preconceito existente contra as pessoas homossexuais se agravou. Naquele momento, a militância homossexual não estava preparada para enfrentar as reações adversas provenientes do pânico em torno da difusão da Aids, seja porque não haviam ainda informações muito precisas sobre a epidemiologia do vírus, seja porque os homossexuais foram eleitos o bode-expiatório da epidemia que se alastrava, muitos grupos feneceram entre 1983 e 1984. O impacto da epidemia de HIV/Aids sobre os homossexuais demandava que os grupos homossexuais passassem a desenvolver uma ação mais pragmática com vistas a lutar pela garantia dos direitos das pessoas soropositivas, contra a discriminação, preconceitos, desinformação e violência dirigida aos homossexuais. Assim, o perfil de grande parte dos grupos que sobreviveram a este período foi radicalmente alterado quando a militância passou a lutar por medidas protetivas para assegurar direitos a sua população.

O governo do estado de São Paulo foi o primeiro a investir no combate a epidemia de HIV/Aids a partir da criação, em 1983, do Programa de DST/Aids pela Secretaria de Saúde do Estado de São Paulo – resultado do esforço das lideranças homossexuais (Cf. TREVISAN, 2002a). Em diversas cidades do país, militantes homossexuais se uniram aos agentes de saúde no trabalho de assistência e prevenção ajudando a organizar uma rede de enfrentamento e serviços de combate à Aids. Nestes anos começou a se delinear um novo perfil de atuação

política na militância homossexual quando ela passa a se aproximar do Estado, algo totalmente avesso ao ideário dos grupos homossexuais nos anos precedentes a epidemia. Assim, gradualmente o Movimento Homossexual deixou de ver o Estado como um antagonista para tomá-lo como parceiro, o que deu origem a um novo tipo de relacionamento entre ambos e, por conseguinte, alterou profundamente o perfil dos grupos de militância.

Em 1985 surgem as primeiras ONGs no cenário da epidemia de Aids (Cf. SOLANO, 2000) no contexto de reabertura política, marcado pelo fim do governo Figueiredo (1979-1984), da mobilização em torno das Diretas-já e da eleição do presidente Tancredo Neves. Desde então há um amplo crescimento no número de ONGs/Aids recebendo repasse de verbas do governo, dos estados, e dos municípios, no desenvolvimento de projetos ligados a temática das DSTs/HIV/Aids, o que estreita cada vez mais os laços da militância com o Estado. Neste momento, também não se pode deixar de mencionar as doações particulares ou de fundações, bem como alguns financiamentos oriundos de instituições internacionais às ONGs/Aids.

A partir de 1994, houve um aumento significativo nos recursos financeiros na área da saúde proveniente do convênio firmado entre o governo brasileiro e o Banco Mundial para a implementação do projeto Aids I, o qual é uma edificação coletiva do trabalho realizado por pessoas ligadas ao Estado e à sociedade civil. O aumento dos recursos financeiros para o trabalho voltado à prevenção de DST/HIV/Aids favoreceu tanto o aumento no número de ONGs/Aids quanto promoveu uma melhoria na infra-estrutura das já existentes. A predominância das ONGs/Aids no cenário da militância política LGBT, sobretudo na década de 90, submerge o caráter socializador dos grupos em face da maior institucionalização proveniente do trabalho desenvolvido via projetos financiados, principalmente, por órgãos governamentais. Isto porque os militantes, compulsoriamente, tiveram que responder às diretrizes impostas pelo Estado à distribuição das verbas, o que pedia uma estrutura mais formal na organização interna dos grupos, membros com funções delimitadas e definidas, devolutiva do trabalho realizado para a instituição financiadora, certo nível de conhecimento técnico quanto à confecção de relatórios e para a prestação de contas, dentre outras coisas. Além disso, a institucionalização do Movimento LGBT teve como efeito colateral inesperado o gradual afastamento da militância de sua base e o aparecimento daqueles que Alice Bruno chamou de militantes-de-teclado ou militantes-de-gabinete, pois ficam presos ao trabalho no interior das ONGs e, portanto, mais distantes do trabalho junto à população LGBT.

À medida que a militância LGBT foi atrelando cada vez mais seu trabalho às atividades que pudessem ser financiadas pelo poder público, ela ficou mais dependente e vulnerável à cooptação pelo Estado. Para Aimê o Movimento LGBT se submeteu demais aos interesses do Estado e, por isso, pouco tem feito ou avançado em assegurar direitos à população LGBT. Em sua opinião, o Movimento deveria ser totalmente autônomo para que assim pudesse corresponder aos interesses da população que defende, pois a cooptação político-partidária e o aparelhamento da militância pelo Estado têm feito com que a militância amenize suas críticas em relação a ele. De modo geral, a aproximação entre a militância e os partidos políticos que passou a ocorrer, principalmente na segunda metade da década de 90, está sendo vista como motivo de preocupação por certa parcela do Movimento LGBT que teme que isso resulte num ativismo condescendente e pouco crítico à esfera governamental. Esta não é uma preocupação descabida visto que o interior do Movimento LGBT está tomado por uma forte apologia ao Partido dos Trabalhadores, onde prevalece um comportamento radical, porque dualista, que classifica os militantes LGBTs em opositores quando eles questionam ou não compactuam com a política petista na promoção da cidadania LGBT, conforme relatos de Alice Bruno e Alceste. Esse tipo de postura que vem sendo adotada não deixaria de ser contrária aos princípios propalados pelo Movimento LGBT que defende as máximas da liberdade e da pluralidade, uma vez que demarca posições fixas e excludentes. Aliás, tal posicionamento sinaliza a existência de disputas internas, conflitos no interior da militância e hierarquizações de poder, fatos circunstanciais que se remetem ao cerne deste trabalho, que são as relações *inter* e *intra* gêneros na (con)vivência política dentro da militância LGBT e seus processos de subjetivação.

Há uma tendência à hierarquização dentro do Movimento LGBT que se reflete na ascensão de líderes ou lideranças, que exercem forte influência sobre os direcionamentos das pautas reivindicativas que almejam quesitos de legitimidade de direitos e garantias legais à população LGBT. Neste caso, o discurso da "coletividade" talvez não seja tão condizente com os desejos da maioria, devido às influências pessoais. Desse modo, ainda que os direcionamentos do Movimento soem como uníssonos a quem os vê de fora, talvez não o sejam para muitos daqueles/as que convivem e que acompanham o âmbito das práticas discursivas no interior do Movimento LGBT. Concomitante à ascensão de líderes ou lideranças na estruturação social da prática da militância dentro do Movimento LGBT tem-se o predomínio dos *gays* em cargos ou funções de poder que geram territórios de exclusão, na

medida em que é avessa a divisão de poder. Tal quadro pode ser um entrave ao trabalho conjunto de *gays*, lésbicas, travestis e transexuais quando algum deles considerar que o coletivo do Movimento não apresentou o devido reconhecimento as suas demandas ou quando sentirem que não estão devidamente comtemplados ali.

Em geral, o Movimento LGBT tende a trabalhar a partir de proposições binarizantes, pelas quais ou se é ou o oprimido ou o opressor, quando desconsidera que uma mesma pessoa possa ser ora o opressor e ora o oprimiddo, em suas relações cotidianas no seio da militância LGBT. Assim, a ênfase do Movimento LGBT no preconceito procedente da sociedade heterossexual a eles dirigido eclipsa o preconceito presente no interior do Movimento, tanto *intra* quanto *inter* segmentos. Para ficar em apenas alguns dos exemplos descritos nas cartografias, temos o caso dos *gays* que não veem com bons olhos as travestis, as lésbicas masculinizadas e os *gays* efeminados ou o caso da segregação das transexuais no Seminário Nacional de Lésbicas – SENALE.

Existe uma segregação em função das questões de sexo/gênero, apesar de pouco difundida no discurso corrente da militância LGBT. Muitos *gays* e lésbicas buscam estabelecer uma "representação positiva" de si mediante a adoção dos constructos dos gêneros instituídos pela lógica heterossexual. Desse modo, o *gay* masculinizado e a lésbica feminina são mais bem vistos e quistos do que os *gays* efeminados, as lésbicas masculinas, as travestis e as transexuais, que transgridem as normativas de sexo/gênero mais radicalmente.

Na realidade, os militantes *gays*, lésbicas, bissexuais, travestis e transexuais "[...] são aliados em permanente disputa identitária e de poder, a despeito de se apresentarem e de serem socialmente vistos como um movimento social unificado" (SER-TÃO, p. 6). A delicada "unidade" da coalizão política das identidades LGBTs, no interior do Movimento, fica patente nas discussões provenientes da adoção do critério de paridade de identidade de gênero na eleição dos delegados e delegadas que estariam à frente da representação do Movimento LGBT na I Conferência Nacional de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis e Transexuais. Naquela ocasião, a Liga Brasileira de Lésbica (LBL) se opôs categoricamente a este critério de proporcionalidade, por julgar que a divisão dos representantes em 50% com identidade de gênero feminina e 50% com identidade de gênero masculina "[...] não corrige a assimetria que existe nos espaços de decisão do movimento social e sua aprovação resultará, na prática, numa conferência com metade da delegação formada por gays, e a outra metade pelos outros segmentos" (FREITAS, 2008, s/p).

Para Marinalva Santana, integrante da LBL, o "[...] que está em jogo [é] uma questão de poder, pois a representação da sociedade civil na Comissão Organizadora tem maioria gay, e somente a ABGLT tem 7 vagas" (FREITAS, 2008, s/p). Por isso, a LBL considerou que a escolha dos delegados e delegadas para a Conferência seria mais equânime se as delegações fossem definidas com base na paridade das identidades sexuais, ou seja, na proporção de 20% de lésbicas, *gays*, bissexuais, travestis e transexuais, respectivamente (LBL, 2010). Obviamente, naquele contexto, a contraproposta da LBL que visava "compensar uma estrutura que hoje pesa em favor dos gays, em termos de poder", de acordo com Marinalva Santana, não angariou a simpatia dos presentes, em particular, a da Associação Brasileira de Gays, Lésbicas, Travestis e Transexuais – ABGLT (FREITAS, 2008, s/p).

Ao mesmo tempo, a reivindicação das lésbicas por maior visibilidade às suas demandas, durante a I Conferência Nacional de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis e Transexuais, se transformou numa "expressiva disputa política logo no segundo dia da Conferência", que acarretou na aprovação da "proposta de não mais se utilizar, tanto em nível governamental quanto na esfera da sociedade civil, a sigla 'GLBT', que deveria ser substituída por 'LGBT'" (MELLO; MAROJA; AVELAR, 2011, p. 84). Assim, a ideia de que a mudança da sigla do Movimento viria para conferir visibilidade às mulheres lésbicas empalidece, pois os bastidores da cena política indicam que a alteração da sigla parece ter seguido a lógica: *"- Ah, vamos dar um doce pra sossegar a briga"*, exposta por Alice Bruno, portanto, uma medida realizada apenas *pro forma*, a qual não diz que a identidade lésbica tenha, de fato, prioridade nas diretrizes do Movimento. Desse modo, consistiu mais em uma estratégia política do que em uma efetiva medida tomada no intuito de valorizar o papel das lésbicas ou a identidade lésbica no interior do Movimento. Por isso, a transição das letras, muito provavelmente, não exercerá nenhuma alteração prática na hierarquia de poderes da militância, na hegemonia dos *gays* no direcionamento das diretrizes do Movimento, até mesmo porque, o debate sobre gênero, relações de gênero, ainda é ínfimo nas discussões políticas no interior da militância, bem como discussões acerca do *status* que cada um dos sujeitos políticos (*gays*, lésbicas, bissexuais, travestis e transexuais) ocupa ali dentro. Portanto, pode-se notar que a militância LGBT comporta processos de controle sobre as identidades sexuais e de gênero, que dispõem os corpos em redes de poder assimétricas no seio da coletividade do Movimento LGBT, mesmo que a princípio possa-se pensar que tais práticas regulatórias sejam uma dinâmica restrita ao regime heterossexual. Tal normalização

do Movimento LGBT pode reduzir significativamente sua capacidade de estabelecer discursos críticos aos parâmetros da heteronormatividade, que estrutura a própria noção hegemônica de humanidade (BUTLER, 2006).

Enquanto isso, o Estado brasileiro segue sendo "[...] o campeão mundial de homicídios contra as minorias sexuais: cinco homossexuais são mortos a cada duas semanas" (DHNET, 2011, s/p), o que demonstra uma elevada homofobia presente na sociedade e a consequente vulnerabilidade da população LGBT. Apesar dos esforços do Movimento LGBT para combater a homofobia, a pesquisa *Políticas públicas para a população LGBT no Brasil: um mapeamento crítico preliminar*, desenvolvida pela equipe do Ser-Tão (Núcleo de Estudos e Pesquisas em Gênero e Sexualidade), revela que "[...] até o momento, não existe no país qualquer legislação federal específica de criminalização e combate à TGBLfobia e que, ademais, assegure proteção, direitos civis e sociais a estes segmentos" (AVELAR; BRITO; MELLO, 2011, p. 320). É claro que a homofobia presente em nosso Congresso Nacional, sobretudo, a calcada no fundamentalismo religioso, tem dificultado a aprovação e implementação de medidas que afiancem os direitos civis e sociais da população LGBT no Brasil, além de comprometer a laicidade do Estado.

Além disso, ainda que ao longo dos anos 2000 tenham sido formulados planos e programas, pelo Governo Federal, voltados à população LGBT, como: o *Brasil Sem Homofobia (BSH) – Programa de Combate à Violência e à Discriminação contra GLBT e de Promoção da Cidadania Homossexual (*2004); o *Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais – PNDCDH-LGBT* (2009)[62]; ou o *Programa Nacional de Direitos Humanos 3 – PNDH 3* (2009), que são importantes e positivos em muitos aspectos, seus efeitos, todavia são limitados, dado que são políticas públicas que ainda não se transformaram em efetivas políticas de Estado, ou seja, não têm sua existência assegurada, estando "[...] à mercê da boa vontade de governantes e das incertezas decorrentes da inexistência de marco legal de combate à LGBTfobia e de promoção da cidadania TBGL" (MELLO; MAROJA; AVELAR, 2011, p. 62).

Na atual conjuntura, o acento posto pela militância LGBT nas reformas legislativas e na ação governamental tornou o Movimento altamente dependente das vissicitudes da política de governo. Assim, de modo estratégico o Estado segue atendendo a algumas das reivindicações LGBTs, mas vai limitando o avanço das pautas mais reformistas da militância

[62] Elaborado a partir das propostas aprovadas na I Conferência Nacional LGBT, em 2008.

LGBT, como, por exemplo, a regulamentação legal da união civil entre pessoas do mesmo sexo ou a garantia do direito de adoção por casais homoafetivos.

Os sujeitos das cartografias, cada um a seu modo, expuseram pontos nevrálgicos à militância política do Movimento LGBT brasileiro, seja no âmbito interno ou externo. A cartografia de Aimê coloca em cena, principalmente, as relações sociais entre *gays* e lésbicas no processo de formação da militância homossexual no período que antecede a democratização do Brasil. Além disso, oferece um panorama das incertezas e preocupações que pairavam sobre as pessoas que haviam se enveredado pelo ativismo político em prol da homossexualidade, sua busca de uma identidade homogênea enquanto coletivo, os impasses ocorridos na convivência conjunta dos *gays* e das lésbicas e, outrossim, os embates do Grupo Lésbico-Feminista com as feministas, nas décadas de 70 e 80. Já a cartografia de Alice Bruno, que retrata a militância num período mais recente, ressalta o quanto o Movimento LGBT tem se afastado da sua base, ou seja, da população que defende, o que vem se traduzindo em ações verticalizadas entre o discurso do Movimento e os anseios da população LGBT. Ao contrário das décadas de 1970 e 1980, nas quais os ativistas encontravam-se atentos/as à formação de hierarquias de poder, no período mais recente, este questionamento não tem mais o mesmo privilégio na pauta dos/as ativistas no campo da militância política do Movimento. Concomitantemente, tais questões são retratadas junto às relações de sexo *inter* e *intra* gêneros na convivência política de *gays* e lésbicas no Movimento LGBT brasileiro. Enquanto na cartografia das mulheres lésbicas se falou muito sobre a cena política da militância LGBT, com Alceste emergiram, sobretudo, problematizações acerca das relações interpessoais no contexto do trabalho militante que colocam em cena a homofobia, seja nos modos de subjetivação, seja nas interações dos ativistas do Movimento LGBT entre si. E, por fim, a cartografia de Darcy traz à baila a preocupação com a consecução de políticas públicas de Estado voltadas à população LGBT, em detrimento das políticas de governo, ao mesmo tempo em que enfatiza a preocupante defasagem que há no interior do Movimento LGBT em termos de problematizações acerca das questões de gênero, das relações de gênero. Obviamente, esta breve síntese das cartografias não resgata todos os pontos abordados em cada uma delas, senão que somente tem a pretensão de apresentar alguns dos lineamentos chave que formam a espinha dorsal das cartografias sobre o Movimento LGBT como um todo.

Entretecidas, as cartografias formam um conjunto particular de discursos sobre o Movimento LGBT brasileiro que trazem à superfície os modos pelos quais a homofobia emerge *sobre* e *através* do trabalho no ativismo político de *gays* e lésbicas – levando em conta a heterossexualidade como norma, a qual emergiu a partir do século XIX com a produção de uma série de discursos em torno do sexo e da sexualidade que se aglomeram em torno do que Foucault (1988) designou por *scientia sexualis*. A emergência do sujeito heterossexual, imune as contingências históricas, em oposição a todas aquelas pessoas que não seguem as normativas da sexualidade recomendável, figura-se na estruturação de um modelo antitético (normal x abjeto), o qual é ordenador de uma tecnologia política de produção de indivíduos.

A hegemonia do pensamento da *diferença* para pensar a questão da identidade humana é extremamente complicada na medida que propala a primazia de uma identidade sobre outra. A identidade produzida na diferença, então, desvalorizada, é evocada discursivamente para distinguir-se e delimitar-se, simbólica e materialmente, daquela outra com a qual não partilha características em comum, portanto, desumanizada. O discurso da diferença, ancorado na aceitabilidade do sistema sexo/gênero/desejo/práticas sexuais heteronormatizado, estabeleceu-se graças a um "corpus de proposições consideradas verdadeiras, um jogo de regras e de definições, de técnicas e de instrumentos" (FOUCAULT, 1996, p. 30) produzidos por um conjunto de "especialistas" que diziam deter um saber sobre os sujeitos e o poder de encontrar a verdade que é indecifrável ao sujeito. A Medicina, a Psicanálise e a Psicologia, quando trabalham com um modelo operativo que define a sexualidade recomendável, engendram uma normalização, para depois estabelecer uma normatização sobre as relações humanas de sexo/gênero e sexualidade, de forma que favorecem a proliferação dos discursos homofóbicos.

Assim, homofóbicos de plantão podem se servir das apreciações e conceitos, sobre a sexualidade, disponíveis nestas disciplinas para justificar o desprezo que sentem por todas as pessoas que não se enquadram aos princípios de inteligibilidade da matriz heterossexual. E, ao mesmo tempo, todas aquelas pessoas que não se enquadram nestes princípios, ao se verem constantemente interpeladas pela heteronormatividade, podem sentir-se desajustadas e sofrer de uma homofobia interiorizada. Dessa forma, ainda que sem perceber, pessoas não-heterossexuais podem participar do processo de inferiorização de si e de outros que lhe são semelhantes, contribuindo para a perpetuação da homofobia. Por isso, enquanto o discurso da diferença for tomado como princípio ideológico jamais interrogado da delimitação das

fronteiras entre as identidades sexuais e de gênero, dificilmente o binário interdepentende heterossexismo-homofobia deixará de vigorar sobre nossa sociedade. E, dito isso, vale citar a fala de Patrícia Porchat (2011, p. 48), psicanalista que vem trabalhando com a questão da noção de gênero dentro da Psicanálise, que a partir de uma postura eminentemente crítica em relação à produção do saber-poder diz: "[...] a realidade que está aí, como normas e como regulações sociais, não é estanque. Essas normas e regulações não estão aí desde que o mundo é mundo". Por isso, especialmente enquanto profissionais responsáveis pela construção de saberes sobre os sujeitos devemos nos engajar na busca por formulações teóricas que coloquem em tela a naturalidade com que marcamos certas existências como abjetas para, assim, incitar um pensamento de combate a homofobia prevalescente em nossa sociedade. Em relação à Psicologia, em particular, é imprescindível que passemos a teorizar sobre a "encrenca de gênero", como diz Sandra Azerêdo (2010), e que estabeleçamos diálogos com os estudos culturais em suas formulações teóricas, incorporando, em nossas análises, conhecimentos produzidos por outras disciplinas das Ciências Humanas, como a Antropologia e a Sociologia, dentre outras, para, assim, gerar conhecimentos que representem avanços para a transformação da sociedade em relação à aceitação das pessoas que sofrem por não se enquadrarem à grade de inteligibilidade de gênero. Isso porque, não podemos esquecer que "o deslocamento da origem política e discursiva da identidade de gênero para um 'núcleo' psicológico impede a análise da constituição política do sujeito marcado pelo gênero [...]" (BUTLER, 2003a, p. 195) e, assim, a identidade não pode ser analisada em termos de sua produção histórica. Ademais, é ilusório julgar que o pensamento binário seja capaz de apreender as existências humanas em toda sua complexidade, com todas suas idiossincracias, pela simples razão de que seu campo interpretativo é muito limitado à medida que se restringe a compreensões estanques, sem matizes, comprimindo toda pluralidade nos modelos interpretativos já consolidados.

Por fim, espero que esta pesquisa possa contribuir para a produção de mais estudos e pesquisas sobre a homofobia e a discriminação por orientação sexual e identidade de gênero na área da Psicologia, que estimule a revisão do paradigma científico tradicionalmente utilizado para se pensar a diferença entre os sexos em moldes binários – o qual está ancorado tanto na hierarquia entre o masculino e o feminino quanto na exclusão da homossexualidade. E, quiçá, que este estudo auxilie na produção de novos trabalhos voltados à desconstrução de argumentos pseudocientíficos e naturalizadores utilizados na perseguição a pessoas LGBTs e

outras mais que não se enquadram nos parâmetros da norma heterocêntrica. Buscando, assim, uma transformação social que acarrete num mundo mais humano e menos excludente; um sonho de inúmeras pessoas que têm doado suas vidas para combater os efeitos, muitas vezes, mortíferos do sistema de sexo/gênero/desejo/práticas sexuais heteronormativo.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Guilherme Silva. de. *Da invisibilidade à vulnerabilidade*: percursos do "corpo lésbico" na cena brasileira face à possibilidade de infecção por DST e Aids. 2005. 344 f. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) – Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

ALVES, Maria Marcelita P. A Primeira Feminista das Américas: as marcas da ousadia e da repressão nas cartas de Sor Filotea de la Cruz e de Sor Juana Inês de la Cruz. In: GHILARDI-LUCENA, M. I. (Org.). *Representações do feminino.* Campinas/SP: Átomo, 2003. p. 15-37. (Coleção Mulher & Vida).

ARÁN, Márcia; PEIXOTO-JÚNIOR, Carlos Augusto. Subversões do desejo: sobre gênero e subjetividade em Judith Butler. *Cadernos Pagu*, Campinas/SP, n. 28, p. 129-147, jan./jun., 2007.

AVELAR, Rezende Bruno; BRITO, Walderes; MELLO, Luiz. A (in)segurança pública que o Estado brasileiro oferece à população LGBT: mapeamento crítico preliminar de políticas públicas. Goiás, p. 309-355. Disponível em: <http://www.sertao.ufg.br//uploads/files/15/Texto_8_-Seguranca__versao_final.pdf.pdf>. Acesso em: 9 jun. 2011.

AZERÊDO, Sandra. Encrenca de gênero nas teorizações em psicologia. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 18, n. 1, p. 175-188, jan./abr., 2010.

BAIRD, Vanessa. *Sexo, amor y homofobia*: vidas lesbianas, gays, bisexuales y trangénero. Tradução Leonardo Fernández. Madrid: Editorial EGALES; Amnistía Internacional, 2006.

BRASIL. Portaria nº 432, de 2 de julho de 2008. Dispõe sobre a convocação da I Conferência Nacional GLBT e propõe a implementação do Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais – LGBT. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, n. 126, 3 jul. 2008. Seção 1, p. 11.

BRASIL. Resolução nº 001/99, de 22 de março de 1999. Estabelece normas de atuação para os psicólogos em relação à questão da Orientação Sexual. *Conselho Federal de Psicologia*, Brasília, DF. Disponível em: <http://www.pol.org.br/pol/export/sites/default/pol/legislacao/legislacaoDocumentos/resresolu1999_1.pdf>. Acesso em: 18 ago. 2010.

BEAUVOIR, Simone. *O Segundo Sexo*. 2 vol. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1970.

BORRILLO, Daniel. *Homofobia*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2001.

BUTLER, Judith. Variações sobre sexo e gênero: Beauvoir, Wittig e Foucault. In: BENHABIB, Seyla; CORNELL, Drucilla. *Feminismo como crítica da modernidade*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1987. cap. 7, p. 139-154.

_____. Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do "pós-modernismo". Tradução Pedro Maia Soares. *Cadernos Pagu*, Campinas/SP, n. 11, p. 11-42, 1998a.

_____. *Boddies that Matter*: On the discursive limits of sex. New York, Routledge,1998b.

_____. Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler. Tradução Susana Bornéo Funck. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 155-167, 1. sem. 2002a.

_____. *Cuerpos que importan*: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo". Tradução Alcira Bixio. Buenos Aires: Paidós, 2002b.

_____. *Problemas de gênero*: feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003a.

_____. O parentesco é sempre tido como heterossexual? Tradução Valter Arcanjo da Ponte. *Cadernos Pagu*, Campinas/SP, n. 21, p. 219-260, 2003b.

_____. *Deshacer el género*. Tradução Patrícia Soley-Beltran. Barcelona: Paidós Studio, 2006.

CARDOSO, Elizabeth. Imprensa feminista brasileira pós-1974. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 12, número especial, p. 37-55, set./dez., 2004.

CASTAÑEDA, Marina. *O machismo invisível*. Tradução Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: A Girafa Editora, 2006.

_____. *A experiência homossexual*: explicações e conselhos para os homossexuais, suas famílias e seus terapeutas. Tradução Brigitte Monique Hervot e Fernando Silva Teixeira Filho. São Paulo: A Girafa Editora, 2007.

ChanacomChana, n. 3. São Paulo, maio 1983.

COMUNILES – Comunicação Lésbica. Página da *web*. Disponível em: <http://www.comuniles.org.br//index.php?option=com_content&task=view&id=14&Itemid=32>. Acesso em: 27 abr. 2011.

CONDE, Michele Cunha Franco. *O Movimento Homossexual Brasileiro, sua trajetória e seu papel na ampliação do exercício da cidadania*. 2004. 173 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Ciência Humanas e Filosofia, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2004.

CONLUTAS. *História – Conheça a Conlutas*. Disponível em: <http://www.conlutas.org.br/site1/historia.asp>. Acesso em: 5 nov. 2010.

CONVOCATÓRIA. Os grupos Ação Lésbica Feminista e Terra Maria – Opção Lésbica convocam as mulheres homossexuais para participarem do III Congresso da Mulher Paulista (1981), 1 p.

CUNHA, Maria Carneiro da. Tumultos e polêmica no 2º Congresso da Mulher. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 10 mar. 1980. p. 5.

DANIEL, Herbert; PARKER, Richard. *AIDS, a terceira epidemia*: ensaios e tentativas. São Paulo: Iglu, 1991.

DE LAURETIS, Teresa. *Diferencias*: etapas de un camino a través del feminismo. Tradução María Echániz Sans. Madrid: horas y HORAS, 2000.

DELEUZE, Gilles. O devir revolucionário e as criações políticas. Entrevista de Gilles Deleuze a Toni Negri. Tradução João H. Costa Vargas. *Novos Estudos CEBRAP***,** São Paulo, n. 28, p. 67-73, out., 1990.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Tradução Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992. (Coleção TRANS).

DHNET. [Site Oficial]. *Assassinato de homossexuais no Brasil – 2000*. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/dados/livros/dht/br/mott_homofob/ii_assassinatohomosexual.htm>. Acesso em 9 jun. 2011.

DIAS, Maria Berenice. *União homossexual* – aspectos sociais e jurídicos. Disponível em: <http://www.buscalegis.ufsc.br/revistas/index.php/buscalegis/article/viewFile/30790/30301>. Acesso em: 18 out. 2010.

DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica*: (para além do estruturalismo e da hermenêutica). Tradução Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

EGHO. *A questão lésbica. O machismo entre homossexuais e papéis sexuais*. 1ª parte. (Relator do grupo 2: Leila Míccolis. Participantes: Grupo de Ação Lésbico-Feminista, Fração Gay da Convergência Socialista, SOMOS e Grupo Auê) 1980.

_____. *Temário*. Comissão Coordenadora do I Encontro Brasileiro de Homossexuais. São Paulo, 1980, p. 1-3.

ERIBON, Didier. *Reflexões sobre a questão gay*. Tradução Procopio Abreu. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

FACCHINI, Regina. *Sopa de letrinhas?*: movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 1990. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

_____. Entre compassos e descompassos: um olhar para o "campo" e para a "arena" do movimento LGBT brasileiro. *Bagoas: revista de estudos gays*, Natal, RN, v. 3, n. 4, p. 131-158, jan./jun., 2009.

FACCHINI, Regina; FRANÇA, Isadora Lins. De cores e matizes: sujeitos, conexões e desafios no Movimento LGBT brasileiro. *Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana*, n. 3, p. 54-81, 2009.

FAMÍLIAS ALTERNATIVAS. Yahoo! Grupos. Comunicação em grupo pela internet. Disponível em: <http://br.groups.yahoo.com/group/familiasalternativas/>. Acesso em: 16 out. 2010.

FERNANDES, Rubem César. *Privado porém público*: o terceiro setor na América Latina. 2 ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

FERREIRA, Verônica Clemente. Entre emancipadas e quimeras – Imagens do Feminismo no Brasil. *Cadernos AEL*, Campinas/SP, n. 3/4, p. 153-200, 2. sem./1. sem., 1995/1996.

FLAX, Jane. Pós-modernismo e as relações de gênero na teoria feminista. Tradução Carlos A. de C. Moreno. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque (Org.). *Pós-modernismo e política*. 2. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1992. p. 217-250.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Tradução Roberto Machado. 2 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. *História da sexualidade I*: A vontade de saber. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 16 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. Michel Foucault: entrevistado por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul (Org.). *Michel Foucault, uma trajetória filosófica*: (para além do estruturalismo e da hermenêutica). Tradução Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 253-278.

_____. *A ordem do discurso*: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio. 9 ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____. *A arqueologia do saber*. Tradução Luiz Felipe Baeta Neves. 6 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

_____. *Vigiar e punir*: nascimento da prisão. Tradução Raquel Ramalhete. 35 ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2008.

FUNARI, Pedro Paulo A. *Grécia e Roma*. São Paulo: Contexto, 2002.

FRANÇA, Sônia Ap. Moreira. *Cenas do contemporâneo*: da biossociabilidade à ética. 2004. 91 p. Tese (Livre-Docência) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2004.

FRANÇA, Isadora Lins. Sobre “guetos” e “rótulos”: tensões no mercado GLS na cidade de São Paulo. *Cadernos Pagu*, Campinas/SP, n. 28, p. 227-255, jan./jun., 2007.

FREITAS, Angela. I CNGLBT inaugura agenda 2008 de Direitos Humanos. *Blog Mulheres de Olho*, 14 jan. 2008. Disponível em: <http://www.mulheresdeolho.org.br/?page_id=4>. Acesso em: 9 jun. 2011.

FRY, Peter. *Para inglês ver*. Identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

FRY, Peter; MACRAE, Edward. *O que é homossexualidade*. 5 ed. São Paulo: Brasiliense, 1983. (Coleção Primeiros Passos)

FURLANI, Jimena. Políticas identitárias na educação sexual. In: GROSSI, Miriam Pillar et al. *Movimentos sociais, educação e sexualidades*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005. p. 219-238. (Coleção Sexualidade, gênero e sociedade. Sexualidade em debate).

GALVÃO, Jane. *AIDS no Brasil*: a agenda de construção de uma epidemia. Rio de Janeiro: ABIA; São Paulo: Ed. 34, 2000.

GOHN, Maria da Glória. *História dos movimentos e lutas sociais*. A construção da cidadania dos brasileiros. 3 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

_____. *Teorias dos movimentos sociais*. Paradigmas clássicos e contemporâneos. 4 ed. São Paulo: Loyola, 2004.

GOLIN, Célio. Aonde não queremos chegar: uma reflexão sobre nossas práticas políticas. In: GOLIN, Célio; WEILER, Luis (Orgs.). *Homossexualidade, cultura e política*. Porto Alegre: Sulina, 2002b. p. 155-163.

GREEN, James N. Desire and militancy: lesbians, gays, and the brazilian Worker’s Party. In: DRUCKER, P. (Org.). *Different rainbows*: same-sex sexuality and popular struggle in the third world. London: Gay Men’s Press, 2000a. p. 57-70.

_____. “Mais amor e mais tesão”: a construção de um movimento brasileiro de gays, lésbicas e travestis. *Cadernos Pagu*, Campinas/SP, n. 15, p. 271-295, 2000b.

GRUPO E-JOVEM. Página da *web*. Disponível em: <http://www.e-jovem.com/>. Acesso em: 27 abr. 2011.

GRUPO SOMOS. *Histórico*. São Paulo, [1979 ou 1980], 1p.

GUATTARI, Félix; ROLNIK Suely. *Micropolítica*: cartografias do desejo. 4 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

HISTÓRICO. I Encontro Paulista dos Grupos Homossexuais Organizados – EPGHO. 1981. 2 f.

HADDAD, Sérgio. Apresentação. *Cadernos ABONG*, São Paulo, n. 28, p. 7-11, out., 2000.

HOLLAND, Jack. *Una breve historia de la misoginia*. El prejuicio más antiguo del mundo. Tradução Victoria Ana Schussheim Basewicz. México: Editorial Océano de México, 2010.

HOWES, Robert. João Antônio Mascarenhas (1927-1998): pioneiro do ativismo homossexual no Brasil. *Cadernos AEL*, Campinas/SP, v. 10, n. 18/19, p. 287-314, 1./2. sem., 2003.

IRIGARAY, Luce. *Ethique de la différence sexuelle*. Paris: Minuit, 1976.

_____. *Speculum, de l'autre femme*. Paris: Minuit, 1974.

JUNQUEIRA, Rogério Diniz. Homofobia: limites e possibilidades de um conceito em meio a disputas. *Bagoas: estudos gays*, Natal, v. 1, n.1, p. 145-165, jul./dez., 2007.

KATZ, Jonathan Ned. *A invenção da heterossexualidade*. Tradução Clara Fernandes. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

KIRST, Patrícia Gomes et al.. Conhecimentos e cartografia: tempestade de possíveis. In: FONSECA, T. M. G.; KIRST, P. G (Org.). *Cartografias e devires*: a construção do presente. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003. p. 91-101.

KÜBLER-ROSS, Elisabeth. *Sobre a morte e o morrer*. Tradução Paulo Menezes. 10 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. Tradução Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.

Lampião da Esquina, ano 1, n. 10. Rio de Janeiro, mar. 1979.

Lampião da Esquina, ano 2, n. 16. Rio de Janeiro, set. 1979.

Lampião da Esquina, ano 2, n. 20. Rio de Janeiro, jan. 1980.

Lampião da Esquina, ano 2, n. 22. Rio de Janeiro, mar. 1980.

Lampião da Esquina, ano 3, n. 25. Rio de Janeiro, jun. 1980.

Lampião da Esquina, ano 3, n. 26. Rio de Janeiro, jul. 1980.

Lampião da Esquina, ano 3, n. 27. Rio de Janeiro, ago. 1980.

Lampião da Esquina, ano 3, n. 28. Rio de Janeiro, set. 1980.

Lampião da Esquina, ano 3, n. 31. Rio de Janeiro, dez. 1980.

LAQUEUR, Thomas W. *Inventando o sexo*: corpo e gênero dos gregos a Freud. Tradução Vera Whately. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LEMAIRE, Ria. Repensando a história literária. Tradução Heloisa Buarque de Hollanda. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque (Org.). *Tendências e impasses* – O feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p. 58-71.

LIBARDONI, Marlene. Fundamentos teóricos e visão estratégica da *advocacy*. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 8, n. 2, p. 191-206, 2. sem., 2000.

LIGA BRASILEIRA DE LÉSBICAS. *Por uma Conferência Nacional LGBTT democrática, participativa e transformadora da realidade de discriminação*. 10 de janeiro de 2008. Disponível em: <http://www.comuniles.org.br//index.php?option=com_content&task=view&id=85&Itemid=101>. Acesso em: 26 de out. de 2010.

LOURO, Guacira Lopes. *Gênero, sexualidade e educação*: uma perspectiva pós-estruturalista. 7. ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 1997. (Coleção Educação Pós-Crítica)

_____. *Um corpo estranho* – ensaios sobre sexualidade e teoria queer. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

MACRAE, Edward. Em defesa do gueto. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 53-60, 1983.

_____. *O militante homossexual no Brasil da "abertura"*. 1985. 466 p. Tese (Doutorado em Ciência Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1985.

_____. *A construção da igualdade*: identidade sexual e política no Brasil da abertura. Campinas/SP: UNICAMP, 1990.

MAGDA, Rosa María Rodríguez. *Foucault y la genealogía de los sexos*. 2. ed. Rubí/Barcelona: Anthropos Editorial, 2004.

MANINI, Daniela. A crítica feminista à Modernidade e o projeto feminista no Brasil dos anos 70 e 80. *Cadernos AEL*, Campinas/SP, n. 3/4, p. 45-67, 2. sem./1. sem., 1995/1996.

MARSIAJ, Juan P. Pereira. Gays ricos e bichas pobres: desenvolvimento, desigualdade socioeconômica e homossexualidade no Brasil. *Cadernos AEL*, Campinas/SP, v. 10, n. 18/19, p. 129-150, 1./2. sem., 2003.

MARSON, Melina Izar. Da feminista "macha" aos homens sensíveis: o feminismo no Brasil e as (des)construções das identidades sexuais. *Cadernos AEL*, n. 3/4, p. 69-110, 2. sem./1. sem., 1995/1996.

MEDEIROS, Camila Pinheiro. *Mulheres de Kêto*: etnografia de uma sociedade lésbica na periferia de São Paulo. 2006. 179 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

MELLO, Luiz; MAROJA, Daniela; AVELAR, Rezende Bruno. *Sobre Planos, Conferências e Programas: por onde andam as políticas públicas para a população LGBT no Brasil*. Goiás, p. 61-112. Disponível em: < http://www.sertao.ufg.br/uploads/files/15/Texto_3_-_Politicas_-_versao_final.pdf>. Acesso em: 9 jun. 2011.

MÍCCOLIS, Leila; DANIEL, Herbert. *Jacarés e lobisomens*: dois ensaios sobre a homossexualidade. Rio de Janeiro: Achiamé-SOCII, 1983.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. Ciência, técnica e arte: o desafio da pesquisa social. In: DESLANDES, S. F. et al. (Orgs.). *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. 18. ed. Petrópolis,RJ: Vozes, 2001. p. 9-29.

MISKOLCI, Richard. Violências invisíveis. In: TORNQUIST, Carmen Susana et al. (Orgs.). *Leituras de resistência*: corpo, violência e poder. Florianópolis: Editora Mulheres, 2009. p. 265-289. 1 v.

_____. Não somos, queremos: notas sobre o declínio do essencialismo estratégico. In: STONEWALL 40 + O QUE NO BRASIL?, 2010, Salvador. *Artigo apresentado na Mesa Novas Perspectivas e Desafios Políticos Atuais*. Salvador, 17 de setembro de 2010. 12p. Disponível em: <http://www.ufscar.br/cis/wp-content/uploads/N%C3%A3o-Somos-queremosRichardMiskolci.pdf>. Acesso em: 26 abr. 2011.

MOLINIER, Pascale; WELZER-LANG, Daniel. Feminilidade, masculinidade, virilidade. Tradução Francisco Ribeiro Silva Júnior. In: HIRATA, Helena; LABORIE, Françoise; DOARÉ, Hélène; SENOTIER, Danièle (Orgs.). *Dicionário crítico do feminismo*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

MULHERES PARTICIPANDO. Direção: Silvana Afram. Produção de Nancy Marcotte. São Paulo: Rede Mulher, 1991. VHS.

MULHERES VIOLENTADAS, s.l.d. Panfleto distribuído ao II Congresso da Mulher Paulista (1980), 1 f.

MUNIZ, Jacqueline. Feminino – a controvérsia do óbvio. *PHYSIS – Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p. 61- 92, 1992.

NAVARRO-SWAIN, Tania. Feminismo e lesbianismo: quais os desafios?. *Labrys, estudos feministas*. Brasília, n. 1-2, jul./dez., 2002. Disponível em: <http://www.unb.br/ih/his/gefem/labrys1_2/index.html>. Acesso em: 18 jan. 2007.

NEHRING, Maria Lygia Q. M. *Família e feminismo*: reflexão sobre papéis femininos na imprensa para mulheres. 1981. Tese (Doutorado em Ciências Políticas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1981.

NICHOLSON, Linda. Interpretando o gênero. Tradução Luiz Felipe Guimarães Soares. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 8, n. 2, p. 9-41, 2. sem., 2000.

NÚCLEO DE ESTUDOS E PESQUISAS EM GÊNERO E SEXUALIDADE – SER-TÃO. *Sobre o Ser-Tão e a pesquisa*. Goiás. 10 p. Disponível em: <http://www.sertao.ufg.br//uploads/files/15/Texto_1_-_Ser-T__o_vers__o_final.pdf>. Acesso em: 5 jun. 2011.

O Corpo, Edição Experimental, n. 0. São Paulo, nov. 1980.

O Snob, ano VI, n. 7. Rio de Janeiro, jul. 1968.

OLIVEIRA, Rosa Maria Rodrigues. Fronteiras invisíveis: gênero, questões indentitárias e relações entre movimento homossexual e Estado no Brasil. *Bagoas: revista de estudos gays*, Natal, RN, v. 3, n. 4, p. 159-170, jan./jun., 2009.

PAIVA, Vera. *Evas, Marias, Liliths* ... As voltas do feminino. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.

PARKER, Richard; HERDT, Gilbert; CARBALLO, Manuel. Cultura sexual, transmissão do HIV e pesquisas sobre AIDS. In: CZERESNIA, D. et al. (Orgs.). *AIDS:* pesquisa social e educação. São Paulo/Rio de Janeiro: Hucitec/ABRASCO, 1995.

PARKES, Colin Murray. *Luto*: estudos sobre a perda na vida adulta. Tradução Maria Helena Franco Bromberg. São Paulo: Summus, 1998. (Novas buscas em psicoterapia; v. 56)

PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da (Orgs.). *Pistas do método da cartografia*: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2009.

PERES, Wiliam Siqueira. *Subjetividade das travestis brasileiras*: da vulnerabilidade da estigmatização à construção da cidadania. 2005. 201 f. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

PERROT, Michelle. *Mulheres públicas*. Tradução Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Fundação da Editora da UNESP, 1998. (Prismas)

PINAFI, Tânia. *Trilhando os caminhos dos Movimentos de Lésbicas no Brasil*. Relatório de Iniciação Científica – FAPESP, Universidade Estadual Paulista, Assis-SP, 2008.

PINTO, Célia R. J. *Uma história do feminismo no Brasil*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2003. (Coleção História do Povo Brasileiro).

POLLAK, Michael. *Os homossexuais e a AIDS*: sociologia de uma epidemia. Tradução Paula Rosas. São Paulo: Estação Liberdade, 1990.

PONTES, Heloisa A. *Do palco aos bastidores*. O SOS-Mulher (SP) e as práticas feministas contemporâneas. 1986. 274 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Estadual de Campinas, Campinas/SP, 1986.

PORCHAT, Patrícia. A noção de gênero como operadora conceitual na clínica psicológica. In: CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA (Org.). *Psicologia e diversidade sexual*: desafios para uma sociedade de direitos. Brasília: CFP, 2011. p. 41-48.

PRECIADO, Beatriz. *Manifiesto contra-sexual*. Tradução Julio Díaz e Carolina Meloni. Madrid: Opera Prima, 2002.

_____. *Testo Yonqui*. Espanha: Espasa, 2008.

REDE AFRO LGBT. Blogger. Disponível em: <http://www.redeafrolgbt.blogspot.com/>. Acesso em: 27 abr. 2011.

REVISTA PLAYBOY. São Paulo: Abril, 1975- . Mensal. Disponível em: < http://www.assineabril.com.br/assinar/revista-playboy/origem=sr/pb/menu>. Acesso em: 20 nov. 2010.

RICH, Adrienne. Heterosexualidad obligatoria y existência lesbiana (1980). Tradução María Soledad Sánchez Gómez. In: _____. *Sangre, pan y poesia*. Prosa escogida 1979-1985. Barcelona: Icaria, 1986. p. 41-86. (Mujeres, Voces y Propuestas, 176).

RODRIGUES, José Carlos. *O corpo na história*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1999.

ROPA, Daniela. "Ela é… o que você quiser". In: COSTA, Jurandir Freire (Org.). *Redescrições da psicanálise*: ensaios pragmáticos. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 169-179.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da Educação*. Tradução Sérgio Milliet. 3 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

RUBIN, Gayle. Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad. Tradução Julio Velasco e Maria Angeles Toda. In: VANCE, Carole S. (Comp.). *Placer y peligro*: explorando la sexualidad femenina. Madrid: Talasa Ediciones, 1989. p. 113-190.

_____. El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo (1975). Tradução Stella Mastrangelo. In: LAMAS, Martha (Comp.). *El gênero*: La construcción cultural de la diferencia sexual. 3. ed. México: Miguel Ángel Porrúa; Programa Universitario de Estudios de Género - UNAM, 2003. p. 35-96.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Um discurso sobre as Ciências na transição para uma ciência pós-moderna. *Estudos Avançados*, v. 2, n. 2, p. 46-71, 1988.

_____. *Introdução a uma ciência pós-moderna*. 3 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

SANTOS, Regina Bega dos. *Movimentos sociais urbanos*. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. Tradução Guacira Lopes Louro. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez., 1986/1995.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. *Epistemología del armario*. Tradução Teresa Bladé Costa. Barcelona: Ediciones de la Tempestad, 1998.

SELEM, M. C. O. *A Liga Brasileira de Lésbicas*: produção de sentidos na construção do sujeito político *lésbica*. (Dissertação de Mestrado em História), Universidade de Brasília, Brasília, 2007. 192p.

SEVERINO, Antonio Joaquim. Pós-graduação e pesquisa: o processo de produção e de sistematização do conhecimento no campo educacional. In: BIANCHETTI, Lucidio; MACHADO, Ana Maria Netto (orgs.). *A bússola do escrever*: desafios e estratégias na orientação de teses e dissertações. Florianópolis: Editora da UFSC; São Paulo: Cortez, 2002.

SICUTERI, Roberto. *Lilith*: a lua negra. Tradução Norma Telles; J. Adolpho S. Gordo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

SIMÕES, Júlio Assis; FACCHINI, Regina. *Na trilha do arco-íris*: do movimento homossexual ao LGBT. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2009. (Coleção História do Povo Brasileiro).

SOLANO, Nelson. As Organizações Não-governamentais e a Coordenação Nacional de DST/Aids. *Cadernos ABONG*, São Paulo, n. 28, p. 75-130, out., 2000.

SOUZA, Namara. de. *Cartografias das práticas de atenção aos transtornos decorrentes do uso de álcool e outras drogas em territórios sociais de risco*. 2005. 184 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Estadual Paulista, Assis, 2005.

TELES, Maria Amélia de Almeida. *Breve história do feminismo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1993. (Série Tudo e história, n. 145)

TORRÃO-FILHO, Amílcar. Uma questão de gênero: onde o masculino e o feminino se cruzam. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 24, p. 127-152, jan./jun., 2005. CD-ROM.

TREVISAN, João Silvério. *Devassos no paraíso*: (a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade). 5. ed. Rio de Janeiro: Record, 2002a.

_____. A voz do desejo: entre autonomia e a cooptação. In: GOLIN, Célio; WEILER, Luis (Orgs.). *Homossexualidade, cultura e política*. Porto Alegre: Sulina, 2002b. p. 164-205.

Um Outro Olhar, n. 9. São Paulo, nov./jan. 1990.

Um Outro Olhar, n. 21. São Paulo, verão/outono. 1994.

VRISSIMTZIS, Nikos A. *Amor, Sexo e Casamento na Grécia Antiga.* Tradução Luiz Alberto Machado Cabral. São Paulo: Odysseus, 2002.

WELZER-LANG, Daniel; DUTEY, Pierre; DORAIS, Michel. *La peur de l'autre en soi, du sexisme à l'homophobie*. Montreal: V. L. B. Editeur, 1994.

WELZER-LANG, Daniel. A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 9, n. 2, p. 460-482, 2. sem., 2001.

WITTIG, Monique. El pensamiento heterosexual (1980). Tradução Javier Sáez e Paco Vidarte. In: _____. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: EGALES, 1992. p. 45-58.

ZANATTA, Elaine Marques. Documento e identidade: o Movimento Homossexual no Brasil na década de 80. *Cadernos AEL*. Campinas/SP, n. 5/6, p. 192-220, 1996/1997.

ANEXOS

ANEXO A – Grupos homossexuais brasileiros no ano de 1980 organizados por estado.

	Bahia	**Minas Gerais**	**Paraíba**	**Pernambuco**	**Rio de Janeiro**	**São Paulo**	**Rio Grande do Sul**	**Distrito Federal (Brasília)**
GRUPOS	Grupo Gay da Bahia (GGB)	Terceiro Ato	Nós Também	Auê	Auê	Eros	Coligay	Beijo Livre
				Grupo de Atuação Homossexual (GATHO)	Bando de Cá	Fração Gay da Convergência Socialista		
					Grupo de Atuação e Afirmação Gay (GAAG)	GOLS-ABC – Grupo Opção à Liberdade Sexual		
					SOMOS	Grupo Outra Coisa - Ação Homossexualista		
						Grupo de Santo André		
						Lésbico-Feminista		
						Libertos		
						SOMOS/São Paulo		
						SOMOS/Sorocaba		
						Terra Maria Opção Lésbica		

Fontes: *Lampião da Esquina*, ano 2, n. 22. Rio de Janeiro, mar. 1980, p. 3, *Lampião da Esquina*, ano 3, n. 25. Rio de Janeiro, jun. 1980, p. 9, *Lampião da Esquina*, ano 3, n. 26. Rio de Janeiro, jul. 1980, p. 9, *Lampião da Esquina*, ano 3, n. 27. Rio de Janeiro, ago. 1980, p. 12, *Lampião da Esquina*, ano 3, n. 28. Rio de Janeiro, set. 1980, p. 11, *Lampião da Esquina*, ano 3, n. 31. Rio de Janeiro, dez. 1980, p. 14, *O Corpo*, Edição Experimental, n. 0. São Paulo, nov. 1980, p. 3.

ANEXO B – Matéria publicada no jornal *Lampião da Esquina* sobre o debate intitulado: *O caráter dos movimentos de emancipação*, ocorrido na Universidade de São Paulo em fevereiro de 1979.

REPORTAGEM

Negros, mulheres, homossexuais e índios nos debates da USP:

Felicidade também deve ser ampla e irrestrita

O pessoal da Universidade de São Paulo foi quem quis: organizaram uma semana de minorias e tiveram que suportar, em seu auditório, uma multidão de negros, mulheres e homossexuais a apregoar que a felicidade também deve ser ampla e irrestrita (os índios, infelizmente ausentes, foram representados pelos seus procuradores habituais — os antropólogos da boa escola). LAMPIÃO esteve lá todos os dias, conferiu e atesta: as "minorias" não estão mais a fim de continuar sendo o último vagão desse enorme comboio denominado "luta maior".

Mais de 300 pessoas ocuparam o auditório. A maioria participou do debate.

A mesa, no debate sobre homossexualismo. A partir da esquerda: Glauco Mattoso, Alfredo, Trevisan, o Prof. Cândido Procópio, do Cebrap, o representante do Diretório da USP, Emanoel e Ricardo Piva.

A oportunidade era boa demais para ser desperdiçada. Os estudantes da USP queriam saber o que os homossexuais, como grupo minoritário e discriminado, estavam fazendo para a sua emancipação. E assim, durante três horas, cerca de 300 pessoas debateram o assunto com os seis componentes da mesa: João Silvério Trevisan e Darcy Penteado, representando **Lampião da Esquina**, três integrantes do grupo **Somos**, provavelmente a primeira tentativa de organização dos homossexuais de São Paulo em torno de seus objetivos comuns; e ainda o poeta homossexual-proletário Roberto Piva, autor de diversos livros.

Esta reunião foi uma série de surpresas para todo mundo; para os homossexuais, houve a novidade do convite à participação na discussão, o que talvez torne essa data de 8 de fevereiro histórica. Afinal, não se tem lembrança de um debate tão livre e polêmico sobre um assunto que as autoridades policiais e grande parte da sociedade brasileira ainda consideram tabu. Depois, teve o choque do plenário e até de integrantes dos outros grupos minoritários convidados (negros, mulheres e índios) que nunca tinham ouvido falar dessa nova militância gueí e perguntavam-se perplexos como podiam estar desinformados a respeito e os objetivos de tudo isso.

O mais surpreendente, porém, foi a intensidade do debate (a maior parte do tempo a mesa expositora foi simplesmente ignorada, sendo discussão direcionada pelo pessoal do plenário, homossexuais ou não) e a confirmação de que os pontos de vista já levantados por **Lampião** e o grupo **Somos** sobre o posicionamento político do problema homossexual estão muito mais difundidos do que se pensa. Logo no início da discussão, quando já se tentava enquadrar o movimento gueí na ótica da esquerda, alguém no plenário tomou a palavra e disse: "Eu vou dizer agora o que metade desse auditório está sequiosa para ouvir. Vocês querem saber se o movimento gueí é de esquerda, de direita ou de centro não é? Pois fiquem sabendo que os homossexuais estão conscientes de que para a direita constituem um atentado à moral e à estabilidade da família, base da sociedade. Para os esquerdistas, somos um resultado da decadência burguesa. Na verdade, o objetivo do movimento gueí é a busca da **felicidade** e por isso é claro que nós vamos lutar pelas liberdades democráticas. Mas isso sem um enjaulamento específico, um alinhamento automático com grupos da chamada vanguarda".

A partir daí a discussão incendiou-se, mesmo porque, durante a apresentação do grupo **Somos**, um de seus integrantes, Alfredo, havia afirmado que a repressão aos homossexuais existe tanto nas ditaduras de direita como nas **democracias** européias, enquanto nos países de regime socialista as poucas informações que existem a respeito mostram que o quadro não é muito diferente. A opinião foi calorosamente contestada pelo poeta Roberto Piva, para quem não existe repressão nos países do bloco socialista: "Em Cuba, em Moçambique, nas nações do Leste Europeu existe a maior liberdade sexual. O que acontece é que esses elementos homossexuais não conseguem ascensão na hierarquia do partido, o que é até bom porque assim eles não se tornam uns burocratas".

As diversas tendências do movimento estudantil da USP também fizeram questão de lavar um pouco de roupa suja, resolvendo em público as diferenças que dividem Caminhando, Refazendo e **Liberdade e Luta**. Um deles, fazendo questão de ressaltar a sua não-homossexualidade (embora após a reunião tivesse procurado esse repórter para queixar-se de que os outros estudantes dizem que ele "não dá porque é um cara reprimido") exaltou-se quando suas opiniões sobre a moral do **homem novo** que vai surgir após a revolução proletária foram contestadas e desabafou: "Se não for para a gente caminhar juntos, então eu quero que os homossexuais vão à p.q.p." Vaias, apupos e xingos seguiram a observação. O auditório quase veio abaixo.

O preconceito que se manifesta na esquerda ficou demonstrado pelo depoimento de uma estudante, que informou ao plenário sobre a existência de um trabalho preparado pela Escola de Comunicação e Artes da USP (a famosa ECA), intitulado "A ausência do homossexualismo na classe proletária". A piada foi recebida com o que se esperava: muitos risos. E outra estudante foi ainda mais clara: "Nós precisamos acabar com essa palhaçada. Enquanto a esquerda se divide, a direita se fortalece. O importante é a liberdade, que inclui o direito de cada um ir para a cama com quem quiser. E eu quero aqui trazer a denúncia de que as chamadas vanguardas (malditas sejam!) fazem o maior patrulhamento sexual na faculdade de Filosofia da USP".

Mas quem verdadeiramente roubou o espetáculo foi aquele rapaz do começo (um dos muitos homossexuais que compunham o plenário; desconhecido para a maioria do pessoal), tomando a palavra por diversas vezes, criando polêmicas e definindo claramente suas posições: "Não adianta querer envolver a nossa problemática em termos de política. Trata-se de um problema específico, que atinge a um determinado número de pessoas de características diferenciadas. Eu, particularmente, acho que é muito mais válido mostrar para aquele pessoal **gintoso**, as bonecas da zona boêmia, a sua condição de homossexual, a opressão que os atinge diretamente, do que chegar até eles com papos culturais e politizados sobre os movimentos de emancipação do proletariado. É lógico que muitos homossexuais já têm uma posição política definida, e já devem estar engajados nessa luta mais ampla. Mas acredito que, nesse momento, a ação política mais conseqüente é mostrar à imensa maioria dos homossexuais o estado de alienação em que eles estão, e mostrar isso como um geral. Nunca como um intelectualzinho com o rabo cheio de cultura, mas como um ser com o mesmo tipo de problema e necessidade de libertação".

Ele também foi autor de conceitos que poderiam ser tranqüilamente encaixados em qualquer tratado de filosofia gueí, tais como: "O problema de qualquer revolução é saber quem vai lavar a louça depois", e sobre a visão moralista da religião: "A Igreja também precisa acabar com esse negócio de ficar jogando água benta no... e nos homossexuais".

De uma forma geral os resultados desse encontro foram aceitos imediatamente, como verdade incontestável. Ninguém duvidou dessas colocações, o que prova que setores importantes da sociedade já estão conscientizados a respeito. Depois, pela descoberta dos homossexuais de que já há um grupo onde eles podem trabalhar e organizar-se — o grupo **Somos**, que saiu praticamente da cena com essa primeira oportunidade de ser à luz.

Na apresentação do histórico da existência desse grupo, Emanoel, um dos seus integrantes que fez parte da mesa, explicou o que vem sido feito em praticamente um ano de atividades e as possibilidades que se abrem em termos de uma situação cada vez mais profunda junto aos homossexuais, principalmente agora que um número maior de pessoas interessadas está procurando participar. **Somos** é formado por seis subgrupos, com atribuições específicas, e espera-se que em médio prazo consiga soluções, através de seus problemas básicos, como a assistência de mulheres e negros em seus quadros. Na opinião de Emanoel, isso é mais uma prova da situação de opressão, pois a barra realmente pesa muito mais para as mulheres e negros homossexuais, discriminados também por características biológicas e de cor da pele.

Apesar das contradições levantadas durante o debate — houve até gente disposta que ao invés tem preconceito contra os esquerdistas, que também são uma maioria discriminada (sic) — a conclusão geral foi de que a marcha pela liberdade — social, racial, sexual — é uma só. Cada grupo minoritário deverá unir-se, organizar-se com seus integrantes, lutando por uma democracia de fato no Brasil. Só assim se conseguirá a tal felicidade, ampla e irrestrita, para todos.

Eduardo Dantas

LAMPIÃO da Esquina

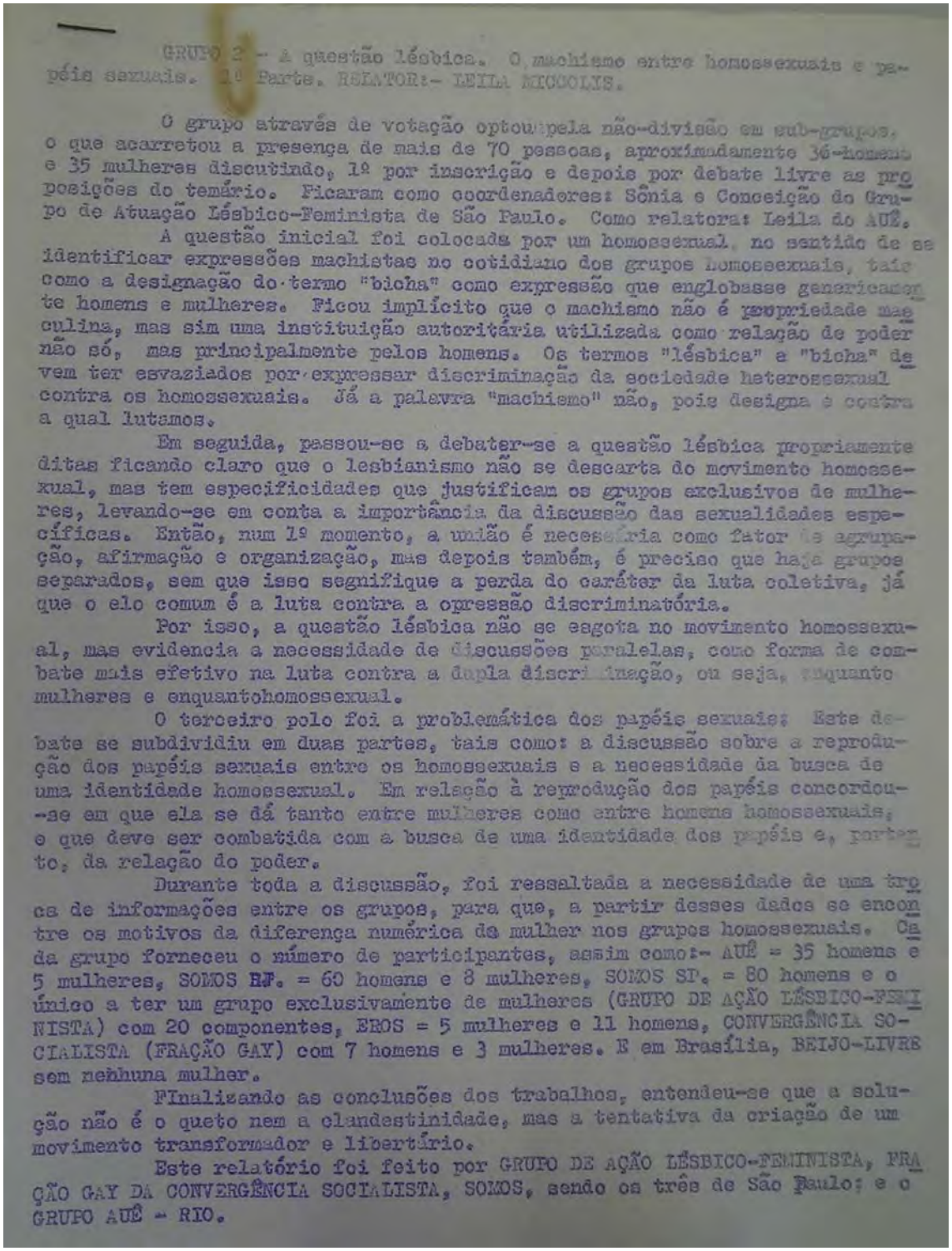
Página 9

Texto da fotografia da esquerda: "Mais de 300 pessoas ocuparam o auditório. A maioria participou do debate".

Texto da fotografia da direita: "A mesa, no debate sobre homossexualismo. A partir da esquerda: Glauco Mattoso, Alfredo, Trevisan, o Prof. Cândido Procópio, do Cebrap, o representante do Diretório da USP, Emanoel e Ricardo Piva".

Fonte: *Lampião da Esquina*, ano 1, n. 10. Rio de Janeiro, mar. 1979, p. 9.

ANEXO C – Relatoria do Grupo 2: A questão lésbica. O machismo entre homossexuais e papéis sexuais.



GRUPO 2 - A questão lésbica. O machismo entre homossexuais e papéis sexuais. 1ª Parte. RELATOR:- LEILA MICOLIS.

O grupo através de votação optou pela não-divisão em sub-grupos, o que acarretou a presença de mais de 70 pessoas, aproximadamente 36-homens e 35 mulheres discutindo, 1º por inscrição e depois por debate livre as proposições do temário. Ficaram como coordenadores: Sônia e Conceição do Grupo de Atuação Lésbico-Feminista de São Paulo. Como relatora: Leila do AUÊ.

A questão inicial foi colocada por um homossexual, no sentido de se identificar expressões machistas no cotidiano dos grupos homossexuais, tais como a designação do termo "bicha" como expressão que englobasse genericamente homens e mulheres. Ficou implícito que o machismo não é propriedade masculina, mas sim uma instituição autoritária utilizada como relação de poder não só, mas principalmente pelos homens. Os termos "lésbica" e "bicha" devem ter esvaziados por expressar discriminação da sociedade heterossexual contra os homossexuais. Já a palavra "machismo" não, pois designa o contra a qual lutamos.

Em seguida, passou-se a debater-se a questão lésbica propriamente ditas ficando claro que o lesbianismo não se descarta do movimento homossexual, mas tem especificidades que justificam os grupos exclusivos de mulheres, levando-se em conta a importância da discussão das sexualidades específicas. Então, num 1º momento, a união é necessária como fator de agrupação, afirmação e organização, mas depois também, é preciso que haja grupos separados, sem que isso signifique a perda do caráter da luta coletiva, já que o elo comum é a luta contra a opressão discriminatória.

Por isso, a questão lésbica não se esgota no movimento homossexual, mas evidencia a necessidade de discussões paralelas, como forma de combate mais efetivo na luta contra a dupla discriminação, ou seja, enquanto mulheres e enquantohomossexual.

O terceiro polo foi a problemática dos papéis sexuais: Este debate se subdividiu em duas partes, tais como: a discussão sobre a reprodução dos papéis sexuais entre os homossexuais e a necessidade da busca de uma identidade homossexual. Em relação à reprodução dos papéis concordou-se em que ela se dá tanto entre mulheres como entre homens homossexuais, e que deve ser combatida com a busca de uma identidade dos papéis e, portanto, da relação do poder.

Durante toda a discussão, foi ressaltada a necessidade de uma troca de informações entre os grupos, para que, a partir desses dados se encontre os motivos da diferença numérica da mulher nos grupos homossexuais. Cada grupo forneceu o número de participantes, assim como:- AUÊ = 35 homens e 5 mulheres, SOMOS RJ. = 60 homens e 8 mulheres, SOMOS SP. = 80 homens e o único a ter um grupo exclusivamente de mulheres (GRUPO DE AÇÃO LÉSBICO-FEMINISTA) com 20 componentes, EROS = 5 mulheres e 11 homens, CONVERGÊNCIA SOCIALISTA (FRAÇÃO GAY) com 7 homens e 3 mulheres. E em Brasília, BEIJO-LIVRE sem nenhuna mulher.

FInalizando as conclusões dos trabalhos, entendeu-se que a solução não é o queto nem a clandestinidade, mas a tentativa da criação de um movimento transformador e libertário.

Este relatório foi feito por GRUPO DE AÇÃO LÉSBICO-FEMINISTA, FRAÇÃO GAY DA CONVERGÊNCIA SOCIALISTA, SOMOS, sendo os três de São Paulo; e o GRUPO AUÊ - RIO.