

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

DISSERTAÇÃO

*LAMPIÃO DA ESQUINA E A PRODUÇÃO DE SENTIDO DA TRAVESTILIDADE:
UMA ANÁLISE ANTROPOLÓGICA EM TORNO DA HIERARQUIA SEXUAL*

NATAM FELIPE DE ASSIS RUBIO

Rio de Janeiro
Setembro de 2020



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

***LAMPIÃO DA ESQUINA E A PRODUÇÃO DE SENTIDO DA
TRAVESTILIDADE:
UMA ANÁLISE ANTROPOLÓGICA EM TORNO DA HIERARQUIA SEXUAL***

NATAM FELIPE DE ASSIS RUBIO

*Sob a orientação da Professora Doutora
Alessandra de Andrade Rinaldi*

Dissertação apresentada como requisito
parcial para obtenção do grau de **Mestre**
em Ciências Sociais, ao Programa de
Pós-Graduação em Ciências Sociais.

Rio de Janeiro
Setembro de 2020

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

R8961 Rubio, Natam Felipe de Assis, 1993-
 Lampião da Esquina e a Produção de Sentido da
 Travestilidade: uma análise antropológica em torno da
 hierarquia sexual / Natam Felipe de Assis Rubio. -
 Seropédica, 2020.
 105 f.

Orientadora: Alessandra de Andrade Rinaldi.
Dissertação(Mestrado). -- Universidade Federal Rural
do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em
Ciências Sociais, 2020.

1. lampião da esquina. 2. travestilidade. 3.
margem. 4. hierarquia. 5. abjeção. I. Rinaldi,
Alessandra de Andrade, 1972-, orient. II Universidade
Federal Rural do Rio de Janeiro. Programa de Pós
Graduação em Ciências Sociais III. Título.

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

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIENCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

NATAM FELIPE DE ASSIS RUBIO

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre**, no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Área de Concentração em Ciências Sociais.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 28/09/2020.

BANCA AVALIADORA:

Documento assinado digitalmente
 **ALESSANDRA DE ANDRADE RINALDI**
Data: 23/05/2025 11:29:02-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dra. Alessandra de Andrade Rinaldi (PPGCS-UFRJ)

(Orientadora)

Documento assinado digitalmente
 **FABIO HENRIQUE LOPES**
Data: 15/05/2025 22:51:30-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Fabio Henrique Lopes (DHRI/UFRJ)

Documento assinado digitalmente
 **SERGIO LUIS CARRARA**
Data: 24/06/2025 14:09:54-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Sergio Carrara (IMS/UERJ)

SUPLENTES

Prof. Dra. Naara Luna (PPGCS-UFRJ)

Prof. Dr. Marcelo Natividade (UFC)

RESUMO

O presente trabalho revisita o jornal *Lampião da Esquina*, considerado parte da Imprensa Alternativa do período de abertura política (1978-1981), a fim de localizar flagrantes das *travestilidades* nos enunciados do referido periódico, atentando-me para as formas como o mesmo tematiza, nomeia e atribui significado aos sujeitos travestis. Seriam as *travestilidades* compreendidas como margem dentro da margem. Questiono-me de que forma suas vozes são veiculadas no *Lampião da Esquina*? Há espaço para que falem sobre si mesmas e resistam? A escolha deste campo se justifica pelo protagonismo do *Lampião da Esquina* na constituição da memória do movimento homossexual no Brasil. Estariam as *travestilidades*, num primeiro momento de suas edições, sendo fabricadas somente pelo conselho editorial do jornal e por seus colaboradores, ou não? Daí a importância de, por meio da pesquisa etnográfica realizada no jornal, considerar quem foram os atores centrais no ordenamento do discurso sobre vidas travestis. Deve-se ter em conta as conexões, as interações e as condições desiguais de fala. Isso me impele a indagar o que se repete, quais argumentos se reiteram nas páginas do *Lampião da Esquina* chegando a ganhar relativa autonomia e força de verdade pela repetição, ao mesmo tempo em que outros são esquecidos, apagados e silenciados.

Palavras-Chave: *Lampião da Esquina*, travestilidade, margem, hierarquia, abjeção, alegoria.

ABSTRACT

This work analysis the newspaper *Lampião da Esquina* considered a name of Alternative Press between 1978-1981, period at brazilian opening policy, in order to find examples of travestis. We attend how the newspaper describes, defines and conceptualizes the identify of travestis. The travestilities may be understood as margin inside the margin. How their voices are vehiculed in *Lampião da Esquina*? How could they relate about ourselves and make resistance? We choose this theme, in view of the protagonism of *Lampião*, to formation a memory of an history of homosexuality in Brazil. At their first editions, the travestis may have fabricated only by editorial board and their cooperators, or not? By the ethnographic study accomplished on newspaper we sought to consider who was the central acts in organization of travestis speech. It can consider the unequal connections, interactions and conditions of speech. Therefore what are the arguments reiterated on *Lampião da Esquina* pages, achieving regular autonomy and veracity by repeat, while other topics are forgotten, erased, underrated.

Key words: *Lampião da Esquina*, travesti, margin, hierarchy, abjection, allegory.

Agradecimentos

O Presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

O exercício que foi realizar esse trabalho dissertativo, assim como todo o aprendizado que resultou daí, não seria possível se não fosse o apoio e as inúmeras contribuições de pessoas próximas e instituições que, somadas ao meu esforço pessoal, viabilizaram a sua concretude.

Registro aqui o meu reconhecimento perante a importância que essas pessoas e instituições assumiram ao longo do processo.

O meu muito obrigado à Alessandra de Andrade Rinaldi, minha orientadora, por ter disponibilizado tempo e conhecimento, pela interlocução e também pela paciência diante de algumas circunstâncias nas quais eu fui refratário.

Ao Fábio Henrique Lopes, por ter-me possibilitado realizar a bolsa de iniciação científica, ocasião em que tomei conhecimento do *Lampião da Esquina*, pelos ensinamentos que não se limitaram apenas no âmbito acadêmico, mas que ultrapassaram fronteiras, afetando minha existência de maneira positiva.

Aos arguidores de minha banca de qualificação, Horácio e Luís Passador, cujas contribuições se mostraram indispensáveis para a realização final desta pesquisa. Ao Sérgio Carrara, por ter aceitado participar do ritual de finalização deste ciclo e pelo conhecimento partilhado.

À Capes, por ter-me concedido bolsa e possibilitado minha permanência e dedicação exclusiva às atividades. Ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, como a seus membros, professores e colegas, pessoas cujas vidas, em muito, acrescentaram na minha formação, não só intelectual, mas humana.

Às minhas amigas e amigos, que acompanharam bem de perto todo o processo, as descobertas, as satisfações, os medos, receios e angústias que se mostraram no decorrer da escrita. Na falta de certos recursos, a amizade buscou, de todos os jeitos, solucioná-la.

Ah, como cansa querer ser marginal todos os dias.

Do amor contente e muito descontente. Hilda Hilst

LISTA DE FIGURAS

- FIGURA 1:** *Lampião da Esquina*, ano 3, n. 32, 1981. CAPA _____ 54.
- FIGURA 2:** *Lampião da Esquina*, ano 2, n. 10, 1979. _____ 74.
- FIGURA 3:** *Lampião da Esquina*, ano 1, n.3, 1978. _____ 88.
- FIGURA 4:** *Lampião da Esquina*, ano 2, n. 9, 1979. _____ 89.
- FIGURA 5:** *Lampião da Esquina*, ano 2, n. 13, 1979. _____ 90.
- FIGURA 6:** *Lampião da Esquina*, ano 1, n. 4, 1978. _____ 92.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
A problemática.....	14
Os Capítulos.....	16
Etnografar o <i>Lampião da Esquina</i>	18
Capítulo I- Diferenças, multiplicidades e tonalidades da homossexualidade masculina no Brasil.....	26
1.1 Entre ativos e passivos, bofes e <i>bichas</i> , entendidos e travestis: a população homossexual do Brasil enquanto um território polêmico.....	27
1.2 População Homossexual e Ditadura Militar: entre a repressão e o desbunde.....	41
1.3 Os primeiros anos do Movimento Homossexual Brasileiro (1978-1981).....	45
Capítulo II – Cada macaco no seu galho? <i>Lampião da Esquina</i> e os campos de força que perpassam e ordenam as margens da sexualidade e seus atores	53
2.1 Apresentando o <i>Lampião</i>	55
2.2 A produção da homossexualidade, a positivação de si e alinhamento com o feminismo.	58
2.3 A reificação da margem, as respostas enquanto possibilidades de escape.....	65
Capítulo III - Abjeção e Alegoria das travestilidades no <i>Lampião da Esquina</i>	71
3.1 A territorialidade geográfica como insígnia da abjeção travesti	72
3.2 A ambivalência discursiva no <i>Lampião</i> e a positivação da travestilidade alegórica .	87
Considerações finais	96
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	98

INTRODUÇÃO

Nas linhas que se seguem, o leitor terá em mãos o material que é requisito para o título de mestre conferido pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (PPGCS-UFRJ). Nele, há o esforço de apresentar a etnografia que foi realizada no jornal *Lampião da Esquina*.

O *Lampião da Esquina*, conforme nos indica Green (2019), foi um jornal feito por homossexuais masculinos e para um público diverso, expressamente plural, em termos de homossexualidade brasileira. Sua exígua existência data de abril de 1978 a junho de 1981, período que, na nossa história recente, ficou conhecido como o período da abertura política ou, se quiser, de distensão do regime totalitário civil-militar.

Havia nesse momento histórico a produção de um tipo específico de imprensa, a “Imprensa Alternativa”, cujos jornais em formato tabloide faziam oposição e resistência ao regime vigente, sendo assim, classificados como de esquerda. O *Lampião da Esquina* é enquadrado como parte importante dessa imprensa alternativa. O jornal promovia um debate de cunho político, cultural, social e sobre as importantes lutas sociais. Sem precedentes, se tornou o primeiro jornal, com circulação nacional a tratar de discursos inflamados sobre sexualidade e no que ela tem de “positivo” e “criador”, conforme se lê em sua edição de número zero. Na opinião de Rodrigues (2014: p. 51), com o *Lampião*, iniciava-se um novo capítulo para a história da construção e da afirmação de uma identidade homossexual no Brasil, identidade que deve ser problematizada, dada a consideração de que identidades se modificam em diferentes contextos.

Minha inserção neste campo se deu, antanho, em minha participação, enquanto bolsista de iniciação científica no projeto “Sim, elas envelhecem: gênero, velhice e violências nas experiências travestis do Rio de Janeiro, projeto decorrente entre os anos de 2013 a 2015, período de minha graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

O autor do referido projeto, doutor em História, Fábio Henrique Lopes (2013) e professor adjunto da citada Universidade, incumbiu-me de analisar as páginas do *Lampião da Esquina* a fim de encontrar flagrantes do cotidiano das vidas travestis e tendo como um norte processos de subjetivação, a constituição de modos de existência a partir e com as violências impetradas contra elas.

Não se tratava apenas de evidenciar o trágico, tampouco naturalizar a marginalidade, a criminalidade e a imoralidade como referências/características próprias da *travestilidades*¹. Em vez disso, pus-me numa digressão por entre os relatos do *Lampião da Esquina*, atentando-me pelas formas em que o seu conselho editorial e colaboradores criaram fluxo para deixar fluir experiências, lutas, resistências e modos de vida, sem negar violências e abjeções.

Questionava-se como tais experiências relatadas pelo mecanismo midiático nos revelaria identidades, outras relações de si para consigo, outros modos de ser, novas feminilidades e masculinidades e suas “situacionalidades”, ao mesmo tempo em que evidenciava o trágico, a chacota, o deboche e desdém. A travesti, desde aí, tornou-se na minha mais profunda inquietação intelectual e estou ciente de que são vários os caminhos possíveis de serem percorridos na busca pela compreensão do “social” que engendra a *travestilidade* sendo essa alvo de ataques e perseguições por e a partir de um discurso que pode ser encarado como um desestigmatizador da homossexualidade expurgada do feminino.

Creio ser o *Lampião* um desses caminhos. De lá para cá, interessa-me indagar, a partir das ambiguidades encontradas nos enunciados do *Lampião*, por que as vidas travestis não só incomodam, abalam e colocam em xeque os padrões, normas e interações heterossociais, mas também homossociais?

Em sua edição de número zero (abril de 1978), já em suas primeiras páginas, o jornal diz a quê veio. Com editorial titulado “saindo do gueto”, seus responsáveis afirmavam que o jornal surgia com a proposta de criar “uma consciência homossexual”, “assumir-se”, “ser aceito” e que ser homossexual era normal. Em relação à visão política do jornal, “o *Lampião* orientava-se para uma alternativa libertária, que desafiava convenções e convicções políticas expressas na época tanto no campo conservador da direita quanto da esquerda” (FACCHINI; SIMOES, 2009: p. 86).

O periódico faz resistência, enfrenta a moral conservadora da esquerda e o pragmatismo da direita. Poucos eram os jornais da imprensa nanica que refletiam sobre

¹ O termo será discutido a seguir. No entanto, creio ser importante inaugurar como o entendo. Opto por utilizar “travestilidade” como categoria analítica devido a esta categoria contemplar a imensa complexidade das formas de expressão travesti existente, considerando a heterogeneidade dos modos de ser e estar no mundo e que são configurados pelas travestis. E mais, porque faz oposição, recusa e problematiza a concepção patológica de “travestismo”. Agradeço as contribuições a mim direcionadas pelo professor e pesquisador, Dr. Fabio Henrique Lopes, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

mudanças comportamentais pelas quais o mundo e o Brasil estavam passando. Segundo Rodrigues (2010, p. 51), a preocupação maior da maioria dos jornais alternativos era discutir os caminhos que a política brasileira viria a tomar, ou, como se dizia na época: “é necessário unir-se pela luta maior!” Já o *Lampião*, sua preocupação inicial foi de retirar o gay das margens sociais dando espaço também a grupos minoritários como negros, índios e mulheres. Era necessário alterar o olhar da sociedade para com os homossexuais, para com os grupos desfavorecidos.

A problemática.

Dada a relevância do jornal *Lampião da Esquina* (1978-1981) para a constituição da memória do movimento LGBTQI+ no Brasil, o presente trabalho tem por pretensão revisitar o referido periódico a fim de indicar e problematizar a maneira como o mesmo tematizou, nomeou e atribuiu significado às *travestilidades* da época. Utilizo-me da seguinte hipótese: ao falar sobre “os” travestis, o *Lampião da Esquina* o faz a partir da suplementaridade² que a categoria travesti, historicamente, estabeleceu com a categoria de homossexual masculino, viril.

Posta essa relação, a de que “o” travesti adquire sentido por e à partir de seu opositor, o homossexual viril, creio ser pertinente apontar para as correlações de força, as hierarquias sexuais e de gênero que essa relação pode engendrar. Daí, a proposta de pensar a travestilidade como “margem dentro margem”, com capacidade de resistir e de falar sobre si mesma. Encaro esta marginalidade não de forma passiva.

Conforme me sinaliza Miskolci (2009: p. 167), a produção da marginalidade deve nos indicar os aspectos estruturais que mostram a interdependência entre as formas hegemônicas e naturalizadas da sexualidade em relação às identidades e culturas então chamadas de minoritárias. Ou seja, não nos basta apenas apontar para os processos sociais que criam os desviantes e estigmatizados, mas como esses processos normalizadores produzem simultaneamente o centro e a margem.

² Suplementaridade a ser compreendida no sentido derridaniano do termo. Na perspectiva de Derrida, a suplementaridade mostra que significados são organizados por meio de diferenças em uma dinâmica de presença e ausência, ou seja, o que parece estar fora de um sistema, já está dentro dele e o que parece natural é histórico. A heterossexualidade, por exemplo, precisa da homossexualidade para sua definição. Ver, Jacques Derrida. Gramatologia. São Paulo: Perspectiva, 2004.

E mais, inspirado por Das e Poole (2008), buscarei compreender como as práticas e as políticas de vida na margem, de certa forma, conformam práticas políticas, reguladoras e disciplinares que constituem o que chamamos de “o Estado”. Dito de outra maneira, como que essas margens sinaliza o problema da legibilidade.

A bibliografia que trata do *Lampião da Esquina* (MACRAE, 1990), (SILVA, 1998), (FACCHINI, 2005), (SIMÕES; FACCHINI, 2009), (RODRIGUES, 2010), (TREVISAN, 2018), (GREEN, 2019) destaca sua emergência num período de abrandamento da repressão que se abatia pelo país em pleno governo ditatorial (1964-1985). Em seu artigo titulado “A homossexualidade masculina, ou: a felicidade no gueto?” Michael Pollak (1985) comprehende que, no momento em que a opressão cedia, militantes homossexuais tentaram, antes de mais nada, redefinir a identidade homossexual, liberando-a da imagem que faz do homossexual, na melhor das hipóteses, um homem efeminado, e, na pior, uma mulher que não deu certo. “A emergência de uma imagem viril em meio ao ambiente homossexual, por oposição à imagem efeminada imposta pela visão heterossexual, está na base para a formação de uma comunidade homossexual que reclama direitos e se organiza para obtê-los” (POLLAK, 1985: p. 70).

O interesse pela militância norteou as edições do *Lampião da Esquina*, tendo sido, conforme apontou MacRae (1990) mais pungente no início. Dessa forma, o conteúdo de suas primeiras edições expõe a preocupação que se tinha de destruir a imagem padrão que se fazia do homossexual, “a de que seu sexo não é aquele que ele desejaria ter” e que não bastava apenas “se assumir” e “ser aceito”, “mas resgatar a condição de seres humanos” e o “direito de lutar pela sua plena realização, enquanto tal (*LAMPIÃO DA ESQUINA*, 1 (0), 1978: p. 2).

Isso trouxe ao editorial um tom de seriedade e elegância textual, conforme apontou Rodrigues (2010: p. 95), materializados nos artigos, reportagens e entrevistas. Porém, parte do conselho editorial hesitaria em aderir-se a uma identidade homossexual rígida. Essas divergências se acentuaram em 1980, segundo Trevisan (2018: p. 336), quando parte da equipe começou a se desligar do compromisso moral com os grupos organizados, propugnando uma autonomia ampla e manifestando franca hostilidade contra a burocratização que começava a moldar o ativismo homossexual.

Daí em diante o *Lampião da Esquina* assumiu novas tonalidades que anunciam o arrefecimento de sua militância inicial. “Embora durante a maior parte de sua existência o *Lampião* tenha defendido e promovido a militância, a partir de um determinado momento a posição do jornal tornou-se francamente agressiva em relação aos grupos, e as manchetes, e artigos publicados serviram para divulgar pelo país inteiro uma grande desconfiança a respeito de qualquer política homossexual” (MACRAE, 1990: p. 88). O jornal, com isso, se descaracterizou das intenções iniciais do projeto e para Trevisan (2018: p 337), radicalizou seu repúdio ao ativismo homossexual.

A partir do que foi exposto acima, compreende-se que o *Lampião da Esquina*, em sua exígua existência, foi marcado por dois momentos distintos, um de acentuada militância e outro crítico à militância e burocratização do movimento. Em termos de delimitação do campo de pesquisa, e ciente de que o pesquisador lida com o fragmentário, creio ser pertinente para este trabalho ater-me às interlocuções deste primeiro momento, que se iniciou em abril de 1978 e foi até o final de 1979, ou seja, da edição de número zero à edição de número dezenove. Período este que vai de encontro com as questões levantadas por este trabalho. Delimitar o campo a partir das indicações bibliográficas acima foi a melhor forma que encontramos para dinamizar o tempo da pesquisa e organizar os dados, conforme orientou a Professora Dra. Alessandra Rinaldi, uma vez que se tornou inviável, para o presente momento, analisar todas as 37 edições do *Lampião da Esquina*.

Os Capítulos

Apresento a organização deste trabalho dissertativo em três capítulos. No primeiro capítulo me debrucei sobre o contexto histórico em que eclodiu o *Lampião da Esquina*, ciente da importância que se tem de estabelecer uma proximidade entre o discurso de contextualização e o tratamento do objeto propriamente dito. Não obstante, trouxe os principais nomes de estudiosos que produziram uma bibliografia que trata da temática da homossexualidade brasileira da segunda metade do século XX, da politização da sexualidade, a versão politizada de mídias alternativas que, historicamente ficou conhecida como “imprensa alternativa”, a sua importância para a época, a relação conflituosa de alguns membros do Movimento Homossexual com a esquerda brasileira, o alinhamento e a proximidade que havia entre homossexuais intelectualizados e o movimento feminista, assim como os enfrentamentos que

militantes, intelectuais e artistas homossexuais tiveram com o governo totalitário dos militares.

O segundo capítulo versa sobre os enunciados do *Lampião da Esquina*, e as formas como o mesmo tematiza, nomeia e atribui significado às travestis. Para isso, fiz um levantamento dos trabalhos acadêmicos que tiveram o *Lampião da Esquina* como objeto. Dialoguei com uma bibliografia que faz menções ao periódico e que destacam sua importância e esforço por consolidar uma identidade política das homossexualidades e por fazer surgir o movimento homossexual brasileiro - MHB- no final dos anos 1970. Atentei-me para as interações, os campos de força, as aproximações e afastamentos, os atores centrais no ordenamento de seu discurso, interdições e apagamentos, a normatização da homossexualidade e um certo “desestigmatizar-se”, a partir da positivação de si e do reforço ao estigma social impetrado na travesti.

Em termos teóricos, me incumbi de pensar uma teoria do sexo, da sexualidade, e de que forma, o discurso legítimo sobre a sexualidade intervém não só na definição social da homossexualidade, mas aumenta a importância do “fator sexualidade” para a classificação de toda pessoa e a sucessiva estratificação do social. Outra referência diz respeito à universalidade da hierarquia o que me compelle a investigar a hierarquia que as classificações de gênero e sexualidade comportam, a partir dos estudos de Louis Dumont (2008) sobre os quais a estrutura social não é monolítica, mas altera conforme as negociações. Coube-me dialogar com os estudos em torno do que sociologicamente ficou conhecido por desvio, carreira desviante, acusador e acusado.

Por fim, no terceiro capítulo refleti sobre o mundo social das travestis acessível no *Lampião* por meio do enquadramento de suas experiências em duas séries distintas, a de “abjeção” e a de “alegoria”. Ambas, ao meu ver, não constituem regra e nem essência da travestilidade, mas são produtos de um dado momento histórico e lugar, assim como os valores sociais a elas atribuídas são diferentes, levando-nos a compreender que o sistema sexual moderno contém populações sexuais estratificadas por meio do funcionamento de uma hierarquia ideológica e social. Entendo o *Lampião da Esquina* como um *locus* social, que é também um lugar discursivo, onde encontra-se uma multiplicidade de discursos a partir de diferentes óticas sobre o real, assim como uma rede de sinalização e inclusão categorial das populações homossexuais. Cabe a este

meu trabalho o esforço por dar conta do processo histórico em vigor no período do jornal *Lampião da Esquina*, assim como dos valores e práticas sociais que, em suas páginas, me permite recuperar o percurso das travestis da época, interpretando os papéis que lhes foram atribuídos e localizar os lugares que lhes foram reservados.

Etnografar o *Lampião da Esquina*

A relação que venho estabelecendo com o meu objeto de análise leva-me a refletir sobre a natureza específica da etnografia que se pode construir a partir da minha pesquisa, já que o interlocutor aqui é desprovido de todos aqueles jargões dos quais se ocupa o tradicional trabalho de campo etnográfico da Antropologia, sendo ele uma fonte documental – o jornal *Lampião da Esquina*, forçando-me a indagar no que o documento – nesse caso o citado jornal- em sua forma própria, parece produzir como um “mundo social”³. Partilho de um sentimento inquietador e que é semelhante ao de outros pesquisadores⁴ que se interessam por documentos no interior da disciplina Antropologia, dispondo-se deles para a produção de conhecimento: “o quanto etnográfico seria essa aventura antropológica”.

Tanto quanto narrar a situação social e política de um determinado grupo, para Rodrigues (2014, p. 92), um jornal ou revista de temática libertária seleciona os temas e assuntos que orientam e de certa forma fundamentam a constituição e o fortalecimento de identidades dos grupos a que se destinam. Esclareço que este meu trabalho dissertativo vem para ampliar questões que foram suscitadas em meu trabalho

³ De acordo com Adriana Vianna (2014), os documentos e relatórios de processos veiculados à vara da infância e adolescência produzem, em sua forma própria, um mundo social, por constituírem uma gestão administrativa da vida e, consequentemente, por surtirem efeitos práticos na vida dos indivíduos. Nas práticas de gestão ocorre o trânsito, manutenção e transformação de categorias e os discursos que contêm são assimilados como mecanismos de controle e afirmação de autoridade. Tendo como ponto de partida a teoria de Vianna, Alessandra de Andrade Rinaldi (2020) afirma que as práticas legais são invadidas e alargadas pelas vozes de pessoas alocadas às margens do Estado em razão da desconformidade em relação aos dispositivos legais que regulam a família, a infância e a juventude. Concebo o *Lampião da Esquina* como um mundo social, em que não há uma gestão da vida, uma vez que seu discurso não produza, diretamente um efeito prático na vida de seus leitores. Porém, essa produção não é descartada por completo. A pluralidade de narrativas no Jornal, assim como as respostas que seus leitores direcionam a ela, funcionam como operações discursivas que podem corroborar na construção de uma estrutura de atitudes, referência e expectativas acerca de inúmeros marcadores sociais.

⁴ No ano de 2004 foi realizado o seminário “Quando o campo é o arquivo”, organizado pelo Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (Cpdoc) e que, posteriormente, deu origem à publicação do número 36, volume 2, da revista *Estudos Históricos*, cujo título é Antropologia e arquivos. Nele encontra-se uma variedade de artigos que problematizam a constituição do campo etnográfico no e por meio dos documentos.

monográfico (RUBIO, 2017) titulado “*Lampião da Esquina*: uma etnografia arquivística e as controvérsias entre bichas, travestis espalhafatosas e reticentes homossexuais”⁵. Ao moldá-lo, busquei compreender as dinâmicas em torno da constituição de identidades homossexuais no e por meio do *Lampião* e as possíveis reinvenções dos gêneros. Dou destaque para o caráter “interdisciplinar” que chegou a assumir este meu primeiro contato com o objeto, uma vez que, sob a orientação de um historiador, as inúmeras questões que foram sendo extraídas do *Lampião* encontraram refúgio na “análise documental e discursiva”.

Por meio desta metodologia aprendi a localizar a fonte, a averiguar as condições oferecidas para consulta⁶ e mais, que todo e qualquer tipo de periódico seleciona, ordena, estrutura e narra de uma determinada forma, aquilo que se elegeu como digno de chegar até o público. Historicizar uma fonte, nas palavras de Tania de Luca (2010, p. 132), “requer ter em conta as condições técnicas de produção vigentes e a averiguação, dentre tudo que se dispunha, do que foi escolhido e por que”. Nesse sentido, historicizar o *Lampião da Esquina* consistiria, conforme nos ensina Proust (2008, p. 77), em levar coisas silenciosas a se tornarem expressivas. Aos poucos, esses procedimentos me permitiram, mesmo que inicialmente, conhecer o que era dito e entendido por homossexualidade na época e como o *Lampião da Esquina* teceu e comunicou outros olhares sobre as homossexualidades.

O trabalho documental dispõe de ferramentas provenientes da “análise de discurso” que, segundo Luca (2010, p. 139), problematizam a identificação imediata e linear entre a narração do acontecimento e o próprio acontecimento, questão, aliás, que está longe de ser exclusiva do texto da imprensa. Essas ferramentas nos possibilitam a dar conta das motivações que levaram à decisão de dar publicidade a alguma coisa, a atentar para o destaque conferido a certos acontecimentos. Destarte, os discursos adquirem significados sob muitas formas, inclusive pelos procedimentos tipográficos e

⁵A monografia é desdobramento de minha participação no programa de bolsas Pibic/CNPq. A pesquisa realizada teve como eixo principal o projeto “Dizibilidades Travestis: imagens e enunciados na imprensa”, de autoria do historiador e Prof. Fabio Henrique Lopes (DHRI/UFRJ). Por meio dela, o jornal *Lampião da Esquina* revelou ser uma rica fonte documental para pesquisas em torno da temática homossexual.

⁶Ressalvo a digitalização e disponibilidade de todas as edições do jornal *Lampião da Esquina* pela ONG “Grupo Dignidade”, no ano de 2009, como um acontecimento de suma importância para o avanço e proliferação de pesquisas sobre ou em torno do primeiro jornal produzido por e para homossexuais, na trilha da imprensa alternativa do final dos anos 1970.

de ilustração que os cercam. “A ênfase em certos temas, a linguagem e a natureza do conteúdo tampouco se dissociam do público que o jornal pretende atingir.” (LUCA, 2010, p. 140).

Outra importante consideração sobre a análise documental diz respeito à sua aproximação com a análise-arqueo-genealógica de Foucault, porque tal perspectiva permite historicizar e complexificar a discursividade da imprensa a partir das relações entre saber, poder e subjetividade, e estudar não só a construção de sentidos como explorá-los. Os discursos e as verdades são, portanto, pensados como constructos de processos históricos, são provenientes de relações de poder e produzem sujeição, consentida ou forçada. Essa perspectiva possibilita, também, a busca dos jogos da verdade, das exclusões, das invalidações, do interdito, dos esquecimentos e da busca de silêncio (DAS, 1999) em torno da travestilidade e das experiências de sujeitos travestis. Jogo esse marcado e constituído por tentativas e estratégias de domínio e poder (FOUCAULT, 1996).

A análise do discurso, ou crítica do documento - conforme se referiu Foucault em “A Arqueologia do Saber” - incita-nos a servir dos documentos para interrogá-los, para interrogar-nos a seu respeito, indagar-lhes não apenas o que eles queriam dizer, mas se eles diziam a verdade e com que direito podiam pretendê-lo, se eram sinceros ou falsificadores, bem informados ou ignorantes, autênticos ou alterados. Devemos estar munidos com essa inquietude crítica, pois ela confere reconstituir o passado a partir do que dizem os documentos:

A história mudou sua posição acerca do documento: ela considera como sua tarefa primordial, não interpretá-lo, não determinar se a verdade nem qual é seu valor expressivo, mas sim trabalhá-lo no interior e elaborá-lo: ela o organiza, recorta, distribuiu, ordena e reparte em níveis, estabelece séries, distingue o que é pertinente do que não é, identifica elementos, define unidades, descreve relações (FOUCAULT, 1995; p.7).

Por outro lado, encarei como um novo desafio a realização da etnografia num documento, ainda mais que descrever e interpretar a partir de informações contidas em documentos caracterize uma atividade periférica, complementar e distinta da tradicional

pesquisa de campo antropológica e suas modalidades narrativas. E quais seriam os pressupostos que viabilizam a etnografia em documentos como metodologia das Ciências Sociais? Encarar o *Lampião da Esquina* como um campo onde se pretende observar e refletir acerca das práticas sociais é mais do que ouvir e analisar as interpretações produzidas por sujeitos e grupos estudados, é, sobretudo, entender os contextos- social e simbólico- da sua produção. Nessa perspectiva, a fonte documental se torna um território onde a história não é buscada, mas contestada e que outras historicidades são suprimidas.

Na introdução do clássico “Os Argonautas do Pacífico Ocidental”, Malinowski (1978) demonstra interesse pela noção de “totalidade”. Para ele, as sociedades, assim como os seres humanos, também possuem uma ossatura, uma carne, um espírito, sendo a experiência antropológica tanto mais eficiente e completa quanto mais o antropólogo conseguisse penetrar na totalidade social.

É dizer, a experiência do antropólogo seria tanto mais legítima quanto mais totalizante fosse sua participação numa realidade já em si totalizada. Este seria o princípio metodológico do trabalho de campo etnográfico. Geertz (1978) se contrapõe a Malinowski ao afirmar que não se pode querer ver tudo e que devemos chegar no campo com questões já delimitadas. O ato de debruçarmos, enquanto antropólogos, por sobre a realidade empírica, deve, ao mesmo tempo, por em xeque a noção de totalidade. Weber (1992) já havia alertado que a realidade em si é inapreensível e, por isso, estamos, constantemente, mutilando.

Estamos, o tempo todo, lidando com aquilo que Weber chamou de “tipos ideais” e não com a realidade histórica em seu estado puro. De acordo com o autor, a realidade é medida por meio do significado de um conceito limite puramente ideal com a finalidade de esclarecer o conteúdo empírico de alguns dos seus elementos importantes. Nessa função, o tipo ideal é acima de tudo uma tentativa para apreender os indivíduos históricos ou os seus diversos elementos em conceitos genéticos (WEBER, 1992 p.109).

As realidades sociais, em certo sentido, são imaginárias. Ao debruçar-me por sobre o *Lampião* devo abdicar de uma apreensão globalizante para assim aprender a conviver com os limites impostos pela ausência de uma totalidade empírica (mesmo imaginária). Sérgio Carrara (1998, p. 55) nos diz que, quem trabalha com dados históricos tem, portanto, que enfrentar um material empírico que, além de fragmentado,

é irremediavelmente limitado em seu conteúdo e forma. Diferentemente do antropólogo que trabalha no campo, quem trabalha com registros históricos tem que, literalmente, produzir, a partir de fragmentos, o campo onde se estuda. Nessa direção:

Se, por um lado, essas aldeias-arquivos, que uma curiosidade qualquer sobre o passado tem o poder de levantar, estão destinadas a serem sempre sombra pálida ou pequeno detalhe da aldeia concreta que divisamos sem poder abarcar (ou desembarcar), por outro lado, mesmo essa pálida sombra dificilmente acaba se assemelhando a qualquer coisa que poderíamos ter imaginado ao estabelecer nossas questões preliminares. Assim como certos meios físicos tem a capacidade de provocar alterações na direção dos feixes luminosos que os atravessam, a massa opaca do passado também tem a capacidade de provocar grandes desvios na investigação (CARRARA, 1998, p. 54).

As questões que fizeram emergir fontes documentais do esquecimento, na maioria das vezes, não serão respondidas com tamanha facilidade. Com isso, Adriana Vianna (2014, p. 47) dá a dica de que, no trabalho de registro, descrição e escolha das marcas significativas de um documento, devemos nos preocupar menos com o que nos é mostrado nos sedimentos documentais, mas com aquilo que parece conduzir nosso olhar, assim como um interlocutor que insiste que prestemos atenção na bruxaria ou no gado, tumultuando e alterando nosso roteiro inicial de pesquisa.

Isso me impeliu a questionar o que se repete, quais argumentos se reiteram nas páginas do *Lampião da Esquina*, chegando a ganhar relativa autonomia e a força de verdade pela repetição, ao mesmo tempo em que outros são esquecidos, apagados? “Mais radicalmente que nas pesquisas antropológicas tradicionais, os “informantes” são refratários às nossas preocupações, e o que falam ou falaram (e que continuam a repetir monotonamente) se dirigiu a outros ouvidos, respostas a questões e incitações que dificilmente são as que gostaríamos de provocar” (CARRARA, 1998, p. 54).

Assim como na etnografia tradicional, a etnografia que é realizada nas e por meio das fontes documentais nos oferece lacunas, a sensação de falta, regimes de fala e, sobretudo, silêncios. Vidas nos chegam fragmentadas, são “pedaços que interessam” à narrativa que por trás deles se costura.

De acordo com Vianna (2014), é no desenho sinuoso da produção de suas faltas e parcialidades que devemos procurar sua riqueza específica, sua força como constructo

e como agente social, como marcas que nos indicam os mundos de onde emergem, mas também os novos mundos que fazem existir.

O que faz do documento uma possibilidade etnográfica é o fato do mesmo construir realidades por meio daquilo que produzem na situação da qual faz parte. Em sua reflexão sobre etnografia, Giumbeli (2002, p. 102) afirma que o objetivo fundamental da pesquisa etnográfica deve ser buscado a partir de uma variedade de fontes, cuja pertinência é avaliada pelo acesso que propiciam aos mecanismos sociais e aos pontos de vista em suas manifestações concretas.

Essas afirmações me ajudaram a pensar o *Lampião* no seu contexto, evitando, dessa forma, o risco do anacronismo. As travestilidades que me defrontei ao longo das edições do jornal foram fabricadas por uma sequência de enunciados no tempo, em condições específicas, com múltiplos e desiguais atores e autores. Daí a importância em considerar quem foram os atores centrais no ordenamento do discurso sobre vidas travestis, quem constrói o enunciado, sem me deixar ser seduzido pelas fantasias que são próprias do campo etnográfico, estas advindas de certos atores, personagens isolados e individualizados.

Deve-se ter em conta conexões, interações e as condições desiguais de fala. Como em qualquer etnografia, nossas precauções envolvem levar a sério o que nos é mostrado, o modo como as exibições se ordenam, a multiplicidade de vozes e mãos presentes na confecção, sua dimensão material, seu lugar em cadeias de outros documentos e ações, suas lacunas e silêncios (VIANNA, 2014, p. 48).

O interesse da Antropologia para com os documentos é verificável uma vez que documentos são produtores de conhecimento. De acordo com Olívia Cunha (2004, p. 291), por meio dos documentos, podemos produzir conhecimentos acerca de um tipo singular de subjetividade, alteridade e diferença. Ver e ouvir vozes de um tempo distante desencadeia a produção de narrativas e memórias sobre sujeitos, lugares, situações. Conforme temos visto até aqui, esse procedimento, o qual chamamos de etnografia em documentos, é complexo e limitado. Pode tanto reinscrever e reproduzir fatos, pessoas, coisas e lugares numa outra cartografia quanto alterar radicalmente o nosso olhar informado por narrativas consagradas e autorizadas.

Wright Mills (1972, p. 2015) afirma que, como marca de um trabalho maduro, o intelectual que busca dar forma e nome à experiência, aos escritos de outros homens, por sinal, deve explicar tal experiência. No documento, o tempo que fabrica sujeitos, o faz por meio de inúmeras intervenções. Cabe ao meu trabalho explicar essas intervenções. O *Lampião*, assim como qualquer outro documento, constitui-se como um campo eminentemente político. O que podemos encontrar nesse campo são representações autorizadas sobre o passado, sobre sujeitos.

Luca (2010, p. 140) sugere que a análise da materialidade e conteúdo do documento, em si, não é suficiente. Devemos acrescentar aspectos nem sempre imediatos e necessariamente patentes nas páginas dos periódicos. Indo na mesma direção, Cunha (2005) alega que, diante das limitações impostas pelo campo, “sair para fora” dos documentos é um movimento que nos permitiria o contato diverso com alguns de seus artefatos, tornando assim possível, um outro conhecimento sobre o passado. Recorrer a outras fontes de informação me possibilitaria dar conta do processo que envolveu a organização, o lançamento e manutenção do periódico. Não descarto a possibilidade de ir ao encontro, de estabelecer contato com travestis e homossexuais masculinos que são contemporâneos ao Jornal, assim como os membros do corpo editorial que se propusessem a falar.

O campo, propriamente dito e o documento são distintos porque conferimos propriedades sociais muito diversas à loquacidade e ao silêncio de cada um desses domínios ou formas. Ambos possibilitam estranhar o material e a mim mesmo na relação com ele e nos exorta a descrever, de forma produtiva, os percalços, recorrências e idiossincrasias. Tomada pela inquietação sobre qual seria o ponto nevrálgico que possibilita tomarmos o arquivo como campo etnográfico, Cunha chegou à seguinte conclusão:

Se a possibilidade de as fontes “falarem” é apenas uma metáfora que reforça a ideia de que os historiadores devem “ouvir” e, sobretudo, dialogar com os documentos que utilizam em suas pesquisas, a interlocução é possível se as condições de produção dessas “vozes” forem tomadas como objeto de análise – isto é, o fato de os arquivos terem sido constituídos, alimentados e mantidos por pessoas, grupos sociais e instituições (CUNHA, 2004, p. 293).

A partir de todas essas colocações, acredito que este exercício é uma demonstração das potencialidades e contribuições, limitações e fragilidades da etnografia a ser realizada em documentos. Ainda assim, o estranhamento na junção dos termos “etnografia” e “documento” nos remete a uma série de questões: como realizar um encontro etnográfico por e partir de um documento? De uma fonte? De um texto? Seria possível experimentar um tipo particular de diálogo, relação e encontro etnográfico a partir de práticas supostamente limitadas aos pesquisadores de arquivos, tais como “ler documentos” “ver imagens” e ouvir sons/vozes”? Como que a experiência solitária e por vezes autoritária de ler, decifrar e interpretar o que se abriga no documento “faz sentido” e incita a produção de novas narrativas, não só sobre o passado convertido em “documento”, mas também sobre o presente tornado relevante e sujeito a novas leituras e encontros? Quando e por meio de que operações tais marcas do passado deixaram de ser atos pessoais e se tornaram “fatos sociais”?

Documentos formam um *corpus* vivo, que se altera e que perfaz novos mundos a cada leitura. Lidar com o corpo documental, envolve a elaboração sobre a verdade própria do escrito e do documentado que nos capacite ultrapassar a falta primordial da etnografia fetichizada, encontro cara a cara, das horas partilhadas no mesmo espaço e terreno entre pesquisadores e pesquisados (VIANNA, 2014, p. 46).

Capítulo I- Diferenças, multiplicidades e tonalidades da homossexualidade masculina no Brasil

O antropólogo Richard Parker (2002, p. 52) afirma que a homossexualidade masculina no Brasil deve ser caracterizada menos como um fenômeno unitário do que como fundamentalmente diverso. De acordo com ele, ela seria, portanto, um caso específico, no qual é possível encontrar diferentes formas de organização e compreensão das práticas sexuais entre homossexuais masculinos. A partir dessas considerações, proponho analisar, mesmo que inicialmente, alguns processos de (re)elaboração de identidades em dois contextos distintos: a) a subcultura homossexual - correspondente às sociabilidades homoeróticas que foram delimitando seus espaços na vida urbana brasileira a partir da segunda metade do século XX; b) o movimento homossexual brasileiro, o qual surgiu, no Brasil, no final dos anos 1970, período de abertura política, definindo um projeto de politização da homossexualidade em contraste com as alternativas do “gueto”.

Concordo que a homossexualidade masculina no Brasil é constante e historicamente transformada (PARKER, 2002, p. 52) e que a natureza transitória dos significados sexuais é intrínseca a uma compreensão da experiência sexual. Esta última, segundo Parker (2002) está em movimento constante, é fluída, flexível e em processo de transformação. Nesse sentido, a minha reflexão se apoiará na ideia de identidade(s) definida(s) “historicamente” e não biologicamente (HALL, 2006, p. 13). Indo além, ao ser definida historicamente, a identidade – aqui relacionada à vida sexual dos sujeitos - é relacional, conjuntural, não é fixa e nem completa. Isso é passível de verificação nos estudos de etnicidade realizados por Barth (1998), quando o autor defende que a identidade aparece como algo a ser definido na relação com o outro, ou seja, por meio dos limites que um determinado grupo humano estabelece num determinado contexto para se diferenciar de outro(s) grupo(s) humano(s) e não por uma característica essencial que o grupo se auto-atribui independentemente de qualquer situação/contexto. Discussões em torno de globalização e cultura, relações entre o global e o local, como as do Antropólogo Sahlins (1997 a e 1997 b) me ajudaram a compreender as relações homossexuais em um contexto transnacional, os processos de ressignificação presentes nos contatos culturais, assim como as possibilidades de resistência local.

Outro fator importante e que deve ser explanado é a relação existente entre experiência homossexual e um campo complexo de poder e de dominação, em que “as possibilidades de transformação, a liberdade de movimento experimentada por indivíduos ou grupos, as escolhas ou opções abertas por diferentes sistemas culturais são simultaneamente formadas e moldadas por relações de poder.” (PARKER, 2002, p. 53). Trata-se de ter uma percepção a respeito do modo como a experiência subjetiva da vida sexual é constituída em cenários específicos, no caso deste trabalho, pensar homossexualidades inseridas no contexto histórico da Ditadura Militar no Brasil e como a fase de distensão do regime influiu na reconfiguração de identidades homossexuais para uma identidade construída politicamente.

1.1 Entre ativos e passivos, bofes e *bichas*, entendidos e travestis: a população homossexual do Brasil enquanto um território polêmico.

O historiador James Green (2000) afirma que entre os anos de 1945 e 1969 é notável e significativo o êxodo rural, pelo qual muitos brasileiros se direcionaram às zonas urbanas. Cidades como o Rio de Janeiro e São Paulo se tornaram destinos prediletos dos migrantes rurais e demais advindos de pacatas cidades do interior do país. Com a industrialização, grande parte das pessoas que chegavam foi incorporada pelas fábricas e a prosperidade econômica do pós-guerra gerou um mercado em expansão e uma crescente classe média urbana.

Além do mais, com o surgimento da TV e o aperfeiçoamento de outros meios de comunicação em massa como o rádio, revista e jornais, chegava-se ao país as novidades do mundo estrangeiro. Nas periferias formou-se uma expressiva cultura popular que se esforçava por manter vivo muitos dos traços do tradicionalismo rural na medida em que migrantes rurais se fundiam com o proletariado industrial.

Para Green (2000, p. 252), no início desse período, a construção de papéis de gênero considerados apropriados alterou-se de modo contraditório. Padrões de gênero rigidamente definidos e que eram incentivados pelo Estado se viram frouxos na medida em que mulheres adentravam o mercado de trabalho, escolas e faculdades⁷. De acordo

⁷ Concomitantemente, por mais que o espaço e o tempo tenham sofrido significativas transformações, nesse período ainda havia no imaginário social brasileiro a ideia de que as mulheres deveriam casar virgens, deviam continência e obediência a seus esposos, submetendo-se à submissão para o bem da

com Durval Júnior (2003), a passagem de uma sociabilidade tradicional, dita patriarcal e rural, centrada no parentesco e na família, para uma sociabilidade moderna e urbana, centrada no indivíduo, onde a identidade de gênero é cada vez mais uma decisão pessoal, trouxe diversas implicações. Segundo ele,

(...) no início do século XX, os códigos de gênero começam a se tornar assunto público, a lei cada vez mais vai invadir este espaço de intimidade, prescrevendo papéis e criminalizando práticas antes admitidas. Ao mesmo tempo em que se oferece, principalmente no novo mundo urbano, a possibilidade, ao indivíduo, de produzir novas figuras de gênero, sobre ele se abate uma maior vigilância, uma maior disciplina, e uma busca desesperada de tudo descrever, não deixar nenhuma prática no anonimato, processo que torna o sexo um lugar de verdade do indivíduo (JÚNIOR ALBUQUERQUE, 2003, p.251).

O complexo sistema urbano que se instaurou no Brasil tinha como um importante aspecto a relativa impessoalidade e/ou anonimato dos modos de existência citadina⁸. No interior deste sistema e a partir de seus desejos e práticas sexuais, muitos homossexuais masculinos foram capazes de se encontrar um ao outro e estabelecer um mundo social compartilhado.

Segundo Green (2000, p. 253), em 25 anos a composição e o desenvolvimento das subculturas homossexuais do Rio de Janeiro e de São Paulo sofreram alterações significativas, na medida em que novas noções de identidades sexuais e de gênero surgiam, colocando em xeque a polaridade entre “homens verdadeiros” e *bichas* efeminados.

Parker (2002) justifica a proliferação de identidades no interior da subcultura homossexual como resultados do entrecruzamento entre o imaginário social brasileiro – com base na estrutura básica do modelo tradicional ou popular da realidade sexual - e os discursos rationalizados e medicalizados criados no estrangeiro – como princípios organizadores fundamentais da vida sexual e que chegavam até nós por intermédio da

família, onde a última palavra era do homem. Aos homens se permitia mais facilmente a promiscuidade sexual e às mulheres, lhes era cobrado uma pureza moral. Ver GREEN, James Naylor. **Além do Carnaval:** a homossexualidade masculina no Brasil do século XX. São Paulo: Unesp, 2000.

⁸ Na cidade, diferentemente da vida no interior, em que as relações sociais são de caráter comunitário e que a ação de um sujeito passa a ser do conhecimento de todos e posta em julgamento, esse caráter comunitário é quase que inconcebível; o que nos leva a crer que os espaços urbanos possuem relativa impessoalidade e anonimato, e que esses fatores influenciam diretamente nos modos de se fazer do sujeito.

classe média-alta e/ou dos meios de comunicação em massa.

Entre os homens que se relacionavam com outros homens, havia uma histórica distinção. De um lado, os “homens verdadeiros”, masculinos, ativos e penetradores. Do outro, em oposição a esse, as *bichas*, ou seja, os efeminados, passivos e penetrados. Essa distinção está fortemente vinculada com o modelo do sistema tradicional de significados e práticas sexuais que vingou na sociedade brasileira, dominando a paisagem sexual durante todo o século XIX, a primeira metade do século XX (PARKER, 2002, p. 64). E do que se trata este modelo tradicional? Nas palavras de Parker:

Neste modelo de vida sexual, a ênfase cultural parece ser colocada não apenas nas práticas sexuais nelas e delas mesmas, mas na relação entre as práticas sexuais e os papéis de gênero - em especial, na distinção entre *atividade* masculina percebida e *passividade* feminina como o cerne da organização da realidade sexual. É em termos desta distinção simbólica entre atividade e passividade que noções de macho e fêmea, de masculinidade e feminilidade, e similares, foram organizadas no Brasil (PARKER, 2002, p.55).

Para o autor, a estrutura simbólica e naturalizada das interações macho/fêmea, a rígida hierarquia entre atividade e passividade sexual traduzida em relações de poder, dominação e hierarquias entre machos e fêmeas parece funcionar, em muitos aspectos, como uma espécie de modelo para a organização das interações de mesmo sexo na cultura brasileira, ou melhor, as relações homoeróticas que surgiram no contexto tradicional da cultura popular irão se estruturar a partir deste modelo.

Trata-se aqui de entender como fundamental menos o sexo biológico compartilhado dos participantes do que os papéis sexuais sociais que eles assumem - sua atividade ou passividade como parceiros sexuais e pessoas. O homem que adotasse uma atitude passiva, delicada e meiga seja no ato sexual ou na interação social desvalorizaria, como se pensava, sua masculinidade, por isso, passaria a ser classificado como *viado* (originalmente do termo veado) ou uma *bicha*⁹. Já o homem que

⁹ Segundo Green (2000, p. 145), bicha seria outro termo para homem efeminado que mantém relações sexuais com outros homens, foi criado nos anos 30 (...) Bicha foi definido como pederasta passivo (...) uma explicação para a origem do termo como uma expressão endógena da subcultura homossexual é a de que ele seria uma adaptação espirituosa da palavra francesa *biche*, que significa corça, feminino de veado

desempenhasse o papel socialmente construído como masculino, ou seja, percebido como ativo durante o ato sexual, não estaria sacrificando necessariamente a sua masculinidade e nem deixando de ser um “homem verdadeiro”. Assim hierarquias são construídas entre as masculinidades.

Por base na feminilidade que lhe é atribuída pela sociedade, a *bicha* ou *viado* é encarada socialmente como um fracasso ambulante, segundo avaliações biológicas e sociais. Por apresentar-se com comportamentos sociais considerados inadequados aos homens, por demonstrar efeminação, a *bicha* seria incapaz de realizar seu natural potencial viril. Além disso, devido às limitações de sua anatomia¹⁰, também seria incapaz de cruzar as fronteiras culturalmente constituídas de gênero:

Não surpreende que esteja, portanto, sujeito à violência simbólica mais severa, e frequentemente física, encontrada em toda parte na sociedade brasileira - um objeto constante de ridículo e vergonha, que serve para estigmatizar e marginalizar performances de gênero desviantes enquanto, ao mesmo tempo, reforça padrões normativos de masculinidade e feminilidade (PARKER, 2002, p.57).

No Brasil, a imagem do homossexual associada à figura do efeminado se cristalizou nas festas de carnaval, especificamente nos bailes de travestis que acalentavam os dias festivos da festa popular na cidade do Rio de Janeiro, já na primeira metade do século XX. “Nos anos 40, os bailes de travestis emergiram como o lugar privilegiado para *performances* públicas da inversão da representação dos gêneros.” (GREEN, 2000, p. 332). Para muitos homossexuais brasileiros, a festa carnavalesca representava mais do que um curto período de inversão, e sim, a oportunidade de intensificar suas próprias experiências como indivíduos que transgridam papéis de gênero e fronteiras sexuais socialmente aceitáveis.

(...) a imagem do bicha como um homossexual desmunhecado, efeminado tornou-se o elemento de contraste que confirmava a masculinidade do macho heterossexual brasileiro.

¹⁰ Essa colocação se refere à maneira como grande parte da sociedade brasileira e também muitos homossexuais encaram o corpo apenas como um constructo biológico. Nesse sentido, a *bicha* e a travesti ao ser estigmatizada como efeminadas, ou que desejam se tornar uma mulher, para a cultura popular e para alguns homossexuais masculinos, elas se esbarram na fronteira do corpo, impossibilitando-as de almejar tal desejo. A proposta de Laqueur, a qual me refiro no primeiro capítulo, me ajuda a desconstruir essa visão já que, para o autor, o corpo sexual é “situacional”, é explicado apenas dentro do contexto da luta sobre gênero e poder.

Segundo Green (2000, p. 337), nos espaços semipúblicos e semiprivados dos bailes de travestis, a hostilidade social contra o comportamento sexual dos homossexuais parecia uma coisa remota, e o prazer do momento era uma pausa reconfortante da pressão de suas vidas diárias. Na década de 60, eram dois os grandes bailes que mantinham certa rivalidade: O Baile dos Enxutos – da gíria “enxuta” que na época era utilizado para referir-se à mulher bonita – e o Baile das Bonecas - termo associado aos homossexuais efeminados. Com o passar dos anos e o alto nível de elegância e glamour femininos que compunham as festas, os bailes de travestis ganharam notoriedade na mídia nacional e internacional:

Jornais e revistas que cobriam festas onde se notava a presença de travestis faziam uma distinção clara entre o travestismo carnavalesco de heterossexuais, que usavam vestidos emprestados para uma transgressão de gênero temporária, e os homens efeminados que se vestiam como mulheres para expressar sua identidade real. Nessas coberturas, a homossexualidade estava relacionada com modos efeminados e com o uso de roupas femininas, como deixavam patentes os travestis que participavam do baile carnavalesco (GREEN, 2000, p. 347).

Desse modo, na tese de Green (2000), a mídia contribuiu e muito para a construção estereotipada do homossexual brasileiro associado aos travestis do carnaval, às vezes exaltando, outras criticando. Pairava sobre a classe popular a figura de homossexuais masculinos de peruca que se fantasiavam com plumas e paetês para fazer sua entrada triunfal no Baile dos Enxutos ou no Baile das Bonecas. Junto às palavras *viado* e *bicha*, sendo estas de predileção para se referir pejorativamente aos homossexuais, somavam-se as de *travesti*, boneca e enxuto. Para Green, (2000, p. 371) por um lado, a visibilidade dos bailes na imprensa produziu certa familiaridade e grau de tolerância social, porém, a associação entre homossexualidade e travestismo ficou sedimentada na mente das pessoas, ainda mais nas de classe baixa.

A consolidação de uma geografia sexual dos desejos homoeróticos, para além do período carnavalesco, ampliou as possibilidades de trocas e de relações. A partir de então, espaços como praças, bares, banheiros públicos, cinemas, cafés e casas noturnas permitiram a busca por contatos homoafetivos e eróticos (PERLONGHER, 1987). Não por acaso, nota-se, também, que houve uma mudança nos termos usados para nomear

tais sujeitos, e nos sentidos a eles atribuídos. O que quero dizer? Por exemplo, os termos *bicha*, *viado*, e *bonecas* são esvaziados de sua conotação puramente negativa, do seu uso pejorativo, na medida em que essas categorias vão ser absorvidas por homossexuais que querem se distinguir uns dos outros, a partir de suas preferências sexuais:

O viado na cultura tradicional é, em grande parte, definido de fora, estigmatizado e rotulado por outros membros da sociedade mais ampla, e basicamente excluído do mundo de homens adequados. Dentro da subcultura homoerótica, pelo contrário, começa a se tornar possível escapar pelo menos em parte desses rótulos impostos externamente e começar a definir ou redefinir a si mesmo com base nas preferências sexuais e eróticas e dentro da comunidade de que se é membro. E a companhia dos colegas, por sua vez, proporciona pelo menos alguma forma de proteção contra os tipos de hostilidade e opressão que ainda se tem de enfrentar diante do mundo social mais amplo (PARKER, 2002, p. 79).

Barbosa da Silva (1960 apud GREEN, 2000, p. 291) explica como a participação em um grupo social poderia criar e/ou reforçar a noção de identidade homossexual nos anos de 1960 e 1970. Na grande cidade o homossexual conseguiria realizar contatos, descobriria a existência de pessoas semelhantes, também excluídas do grupo majoritário. Esta opção passa a significar a possibilidade de aproximação, e talvez, afirmação de uma identidade, mesmo que embrionária, a de homossexual. O grupo age como uma rede de apoio e meio de socializar indivíduos no interior da população homossexual. Essas turmas, segundo Green (2000, p. 291) se formavam em torno das afinidades de classe e dos interesses comuns, inclusive os sexuais. A confluência com a classe, para pensar as experiências homoeróticas é extremamente importante para dar conta das concepções sobre a homossexualidade e que circulavam nos grupos da época.

Cabe destacar a presença de certas peculiaridades de comportamento – como gestos, maneiras de falar ou andar, companhias, preferências, roupas, fatos, objetos e situações que atraem a atenção nos espaços que compreendem a geografia sexual e que são sinais de identificação de homossexuais, por mais que estes não se conheçam ainda. Por meio de cartas, referências a locais de encontro e práticas sexuais, além de anedotas sobre *bichas*, os homossexuais podiam vislumbrar sinais autoafirmativos de vidas semelhantes às suas (GREEN, 2000, p. 288). Como já dito, *os bofes*, designação de “homem verdadeiro”, eram rígidos quanto à suas expressões de virilidade e dominação,

enquanto penetradores no ato sexual entre dois homens, sem deixar transparecer qualquer artifício de feminilidade atribuídos e encontrados nas *bichas*, penetradas em vista de sua passividade. As *bichas*, entre si, eram coesas¹¹, formavam grupos intensos de relações amistosas, de apoio mútuo, visitavam-se as casas e organizavam brincadeiras (GREEN, 2000. p. 278), em contrapartida à figura solitária do *bofe*, à espera de um grupo de *bichas* que lhe vá atribuir elogios quentes e galanteios com a finalidade de persuadi-lo a um ato sexual. Sobre essa questão Green afirma que:

Para muitos homossexuais, uma das atrações do centro da cidade era a disponibilidade de homens “verdadeiros”. Seu desafio era conquistar esses homens sexualmente “quentes”, pagando-lhes alguns drinques ou tentando conduzi-los sutilmente ao sexo. Nessa reversão dos papéis tradicionais de gênero, o homossexual supostamente “passivo” torna-se a pessoa que procura ativamente conseguir uma relação sexual. O homem “verdadeiro” assume, deste modo, o papel de conquistado que, assim se fazia crer, apenas relutantemente concordaria em praticar sexo com a bicha (GREEN, 2000, p. 278).

Nesse sentido, ao ter que tomar a iniciativa, o homossexual que se propusesse a conquistar um homem “verdadeiro” contribuiria para a formação de uma identidade forjada na autoconfiança em almejar tal conquista e que contraria os estereótipos sociais da *bicha* patética e passiva. A questão de uma identidade forjada na autoconfiança diz respeito ao fato da *bicha* ver a si mesma cada vez mais como *bicha*, na medida em que ela, na relação com o “homem verdadeiro”, após persuadi-lo para um encontro, define sua identidade em termos recíprocos com a de seu parceiro sexual.

Este caso chama a atenção para a seguinte questão: em que medida o sistema tradicional de significados e práticas sexuais determina como as relações entre pessoas do mesmo sexo, e de sexo oposto, podem ser organizadas a partir da rigidez dos papéis de gênero? Dessa, outra também se faz possível: Como pensar as consequentes práticas e identidades que podem ser produzidas em torno dessas relações no fluxo da vida diária?

¹¹ Green fala de uma rede, de uma vida social rica, na qual homossexuais apoiavam uns aos outros, se ajudavam mutuamente a enfrentar as tempestades e tensões da vida. “O domínio público da sociabilidade homossexual, que incluía as interações na rua, os bailes de travestis, a praia e os concursos para Miss Brasil era uma parte fundamental das vidas desses homens, mas os edifícios dessa subcultura eram os grupos de amigos (as “turmas”) que funcionavam como uma família alternativa para os homossexuais enfrentando a hostilidade social.” Ver: Green, James. op. cit., 2000, p. 290.

Trata-se de um modelo tradicional inserido no contexto da urbanização que se eclodiu no Brasil ao longo do século XX e que resiste e/ou se funde à sobreposição de novas formas, novos modos de organizar e /ou simbolizar a vida sexual num contexto que representa a modernidade. Segundo Parker (2002, p. 64), embora certamente sujeito a alguma variação regional em terminologia e uso, a estrutura básica do modelo tradicional ou popular de realidade sexual foi fundamental na história do Brasil. Considero que é esse o quadro contextual mais profundamente arraigado e sentido na organização das relações entre homens da segunda metade do século XX, no eixo Rio de Janeiro-São Paulo.

O Snob, jornal caseiro carioca criado em 1963, que circulou pela cidade do Rio de Janeiro ao longo da década de 60, tornou-se importante mecanismo de autoafirmação para determinados homossexuais. Os membros do grupo que compunham o jornal organizavam suas noções de gênero e de homossexualidade em torno da dualidade *boneca/bofe*. As bonecas sempre estavam em busca de *bofes*. Os *bofes* não se consideravam homossexuais, o que justifica a fantasia das bonecas que viviam interessadas em “homens verdadeiros” (GREEN, 2000, p. 301). Para Green:

Registros de interações de bonecas do grupo de *O Snob* demonstram a complexidade das identidades sexuais que coexistem dentro da subcultura homossexual nos dois maiores centros urbanos brasileiros. Em grande medida, a construção boneca/bofe predominava entre homens das classes pobres e operárias, enquanto muitos homossexuais da classe média não mais estruturavam os papéis sociais de modo a imitar o comportamento heterossexual normativo de gênero. Isso não quer dizer que todos os homens de origens sociais modestas se adequavam à diáde predominante boneca/bofe ou que todos os homens de classe média a rejeitavam. Mas se pode notar uma diferenciação que se desenvolvia nesse período ao longo das classes sociais (GREEN, 2000, p. 301).

A divisão entre *ativo/bofe* - ou seja, entre os considerados “homens verdadeiros” - e as *passivas/bichas* era algo muito forte e forjava identidades e relações no interior desse mundo de bofes e bonecas. Na opinião de seus seguidores, a qual pode ser identificada nas páginas do jornal *O Snob*, esta divisão era uma questão de formação em que se tornou inadmissível uma *bicha* ser bofe, um bofe ser *bicha*, dito de outro modo, para alguns ultrapassar essas fronteiras que foram historicamente instituídas estava “fora

de cogitação”. Uma *bicha* tinha que ser sempre passiva, já o bofe era obrigado a ser ativo.

No entanto, sabemos que, uma vez que as relações homoeróticas em si podem ou não ser subversivas, nem todos os homossexuais encaravam seriamente a rigidez dos papéis de gênero que circunscreviam o mundo das bonecas; a fronteira entre atividade e passividade era extrapolada por muitos que ignoravam a designação de *bichas* e/ou bofes defendida pelo *O Snob*, ou seja, se para alguns os limites e as fronteiras eram bem percebidas e respeitadas, para outros não, ou nem sempre.

Para Green (2000, p. 303), o universo homossexual não era simplesmente composto de bonecas autodefinidas e bofes identificados como masculinos. Alguns homens que se consideravam homossexuais não necessariamente se identificavam com a *persona* da boneca flamejante. As alternativas pelas quais as pessoas organizavam suas vidas sexuais, de acordo com Green, revela um “sistema sexual muito mais complexo” do que aquele promovido pelo público de *O Snob*. Nas palavras de Parker¹²:

“Na emergente subcultura homossexual, as possibilidades implícitas de brincar com os papéis sexuais são exploradas e avançam de maneiras conscientes e intensivas- as distinções que caracterizam essa subcultura urbana nunca são vistas como absolutas”. (PARKER, 2002, p. 78).

O próprio autor chama-nos a atenção para certa contradição que encontramos no mundo cada vez mais proeminente da prostituição masculina dos anos 70, em que a distinção entre papéis *ativo* e *passivo* são perceptíveis na distinção entre o travesti e o michê- entre uma figura feminina exagerada, associada a um papel sexual passivo e uma figura masculina exagerada, que exerce o papel de ativo. De acordo com Parker

“É parte essencial da ideologia que estrutura este mundo que essas oposições ativo/passivo podem ser frequentemente invertidas, que bofes e michês podem ser convencidos a “dar”, que travestis e *bichas* também “comem”, e assim por diante.” (PARKER, 2002, p. 78)

Já na segunda metade da década de 1960, o modelo *bicha/bofe* passou a receber críticas severas por parte de homossexuais que questionavam os papéis sociais e sexuais

¹² Parker, assim como Green, utiliza o termo subcultura homossexual, para se referirem aos espaços de sociabilidade entre homossexuais. Opto por utilizar o termo “população homossexual” por acreditar que subcultura homossexual carrega em si uma conotação bastante funcionalista e que não cabe nesse contexto.

rígidos assumidos pelas bonecas, culpando-as pela associação que existia entre homossexualidade e *bicha*, sendo que o termo “homossexual” na forma como era usado pelo *O Snob*, referia-se às *bichas* e bonecas.

A partir do momento em que se acentuou a crítica à distinção *bicha/bofe*, certo senso de comunidade da subcultura homossexual passou a surgir, ou a ser melhor percebida. Foi nesse momento que se forjou outra identidade, agora sob o rótulo mais genérico de *entendido*. Este termo passou a ser frequentemente usado na medida em que a subcultura ganhava maior visibilidade no final dos anos 1970 e início dos anos 1980.

Segundo Green (2000) os antropólogos¹³ que escreveram sobre a homossexualidade no Brasil notaram o surgimento, em 1960, de uma nova identidade gay de classe média. Uma das indicações desse desenvolvimento, segundo esses autores, era a popularização do termo “entendido”. Nas palavras de Green:

Segundo antropólogos: o entendido rejeitava os termos pejorativos, ligados ao gênero, tais como viado, louca ou bicha, assim como o comportamento vistoso e afetado. Ao contrário, o entendido preferia um termo de definição de sua identidade que refletisse uma *persona* pública mais resguardada. Além disso, MacRae sugeriu que o entendido adotava um novo comportamento sexual “igualitário”, que não imitava a diáde ativo/passivo, masculino/feminino associada à interação tradicional, hierárquica, homem/bicha (GREEN, 2000, p. 308).

Segundo Júlio Simões e Regina Facchini (2008, p. 71), o termo *entendido* já circulava desde pelo menos a segunda metade dos anos 1940 para designar amplamente homossexuais e lugares frequentados por homossexuais de forma mais genérica e polida, sem a carga depreciativa *de veado ou bicha*. E o termo se populariza ao longo dos anos 60, década que testemunhou, mais para o final, o início da circulação do termo “gay”, de referência à ampla utilização nos Estados Unidos. De acordo com esses autores:

“Progressivamente, esse uso codificado dos termos entendido e gay passa a exprimir também uma nova categoria de identidade em que se diluíam as diferenças marcadas entre o bofe-ativo-masculino e a *bicha-passiva-feminina*.” (FACCHINI; SIMOES,

¹³Carmen Dora Guimarães, **O homossexual visto por entendidos**, p.130. McRae, **A construção da igualdade: identidade sexual e política no Brasil da “abertura” 1990**, p.52. Fry, **Para inglês ver**, p. 93.

Ao longo dos anos 60 e 70, as polêmicas em torno dos papéis de gênero nos indicam o quanto a subcultura homossexual era um território de disputas entre identidades, seus sentidos e suas referências. A tensão estava entre as consideradas “*bichas*” - homens efeminados e que, geralmente, eram da classe baixa - e aqueles que se consideravam homossexuais com uma identidade mais masculina e, na sua maioria, pertencentes da classe média.

Para Green (2000, p. 309), a diferenciação de classe entre os homens que circulavam no mundo das *bichas*, bofes e entendidos não era um fator automaticamente determinante na formação da identidade sexual dos indivíduos. Entretanto, a classe social teria sim um impacto nos modos pelos quais as pessoas se apresentavam e como se conduziam entre a população homossexual e a sociedade mais ampla. Significa dizer que nem todos os homens de origens sociais modestas se adequavam à diáde predominante boneca/bofe ou que todos os homens de classe média a rejeitavam. Mas se pode notar uma diferenciação que se desenvolvia nesse período ao longo das classes sociais.

No seio da população homossexual que vai se construindo a partir da interação de homens com outros homens, ligados por um desejo sexual e afetivo, as fronteiras entre os papéis sexuais e as distinções de classe, raça e escolaridade assumem destaque, sobretudo para entendermos o jogo complexo de constituição das identidades homossexuais em território nacional, especificamente, no espaço urbano.

Chamo a atenção para os estudos do antropólogo Fredrik Barth (1998) em que as “fronteiras” devem ser encaradas como “espaços” em que categorias atributivas e identificadoras empregadas pelos próprios atores, implicam efetivamente processos de exclusão e de incorporação e consequentemente, têm como característica organizar as interações entre as pessoas. Barth (1998, p. 34) afirma que é a fronteira étnica¹⁴ que define o grupo e não o conteúdo cultural por ela delimitado. Essas fronteiras são, evidentemente, fronteiras sociais, logo não são naturais. Ao interagir com grupos distintos, um grupo assume uma identidade distintiva e a mantém por meio dessa

¹⁴ Para o meu trabalho, é importante pensar a fronteira étnica dos estudos de Barth numa perspectiva de gênero. Pensar em fronteiras do gênero, do sexo.

interação e disso decorre a existência de critérios para determinação do pertencimento, assim como as maneiras de assinalar este pertencimento ou exclusão.

Barth trabalha com a ideia de “manutenção de fronteira” para explicar a continuidade de grupos étnicos atributivos e exclusivos:

As características culturais que assinalam a fronteira podem mudar, assim como podem ser transformadas as características culturais dos membros e até mesmo alterada a forma de organização do grupo. Mas o fato de haver uma contínua dicotomização entre membros e não-membros nos permite especificar a natureza da continuidade e investigar forma e conteúdo culturais em mudança (BARTH, 1998, p. 33).

A teoria de Barth (1998) me auxilia na reflexão em torno das identidades homossexuais, tanto como um novo quadro de relações e espaços sexuais que vão se inserir no contexto urbano do Brasil na segunda metade do século XX, quanto manutenção das relações de poder, dominação e hierarquias em torno dos rígidos papéis de gênero que circulam em torno da dicotomia masculino – feminino, macho – fêmea, da classe social e outras intersecções como raça e grau de escolaridade. A *bicha e o bofe*, a *travesti e o michê*, as *bonecas e os entendidos* devem ser compreendidos como históricas identidades que são tanto sinalizadas como assumidas, inventadas como negociadas, na medida em que novas formas de comportamento sexual são dicotomizadas, ao passo em que se estabelecem fronteiras fortemente atreladas pela interseção classe/gênero/raça/faixa etária.

Trata-se de questionar até que ponto as relações em torno da(s) homossexualidade(s) abre uma nova série de identidades a serem exploradas por homens, novas relações para consigo e com os outros como opções de se construir um novo curso de vida e de assumir uma posição em relação à violência (tanto física, quanto psicológica ou simbólica), ao afeto, ao prazer, ao desejo (...) que, com tanta frequência, marca a vida de muitos homossexuais, especificamente os que se aproximam dos marcadores que social e historicamente constituem os femininos e os masculinos.

Parafraseando Barth, assumir uma identidade acarreta uma série de restrições quanto aos papéis que um indivíduo ou um coletivo pode assumir e também quanto aos

parceiros que ele pode escolher para as interações e negociações. O autor entende que as identidades ocasionam restrições em todas as áreas de atividade humana e não apenas em determinadas situações sociais. Para Barth, este fenômeno social é chamado de “identidade imperativa”, uma vez que ela não pode ser desconsiderada e temporariamente deixada de lado em função das mais variadas situações sociais que um sujeito se encontra:

As restrições quanto ao comportamento de uma pessoa que decorrem de sua identidade étnica tendem, portanto a ter caráter absoluto e, no caso de sociedades poliétnicas complexas, bastante abrangente. As convenções sociais e morais componentes dessa identidade tornam-se ainda mais resistentes à mudança ao serem agrupadas em conjuntos estereotipados, considerados característicos de uma identidade singular (BARTH, 1998, p. 37).

Esta definição de Barth sobre “identidade imperativa” é crucial para entender a dinâmica das relações no seio da população homossexual do Brasil e dos membros desse contingente populacional para com a sociedade em geral. Ajuda a localizar a identidade de *bicha* na relação com o mundo heteronormativo, as restrições, sanções e julgamentos que este mundo direciona a ela e os estereótipos que sobrevivem e/ou se modificam com o passar do tempo.

Qual a posição assumida pela *bicha* nas relações de poder definidas tradicionalmente por meio do binarismo de gênero? Quais as possibilidades de ação e deslocamento da *bicha* que poriam em xeque a justificativa naturalista em torno do gênero e da sexualidade, uma vez que a mesma assume uma identidade definida por uma fronteira na qual é explícita a diáde macho/fêmea? Em relação aos homossexuais que se constituem e são percebidos nos e por signos de uma identidade mais masculina, seria estratégico, ou possível da parte deles, adequar-se à identidade de “entendido”, se considerarmos que as restrições impostas a esta dada identidade são menos agressivas ou violentas em relação às restrições sociais que são impostas sobre *bichas*? Seria correto pensar que a hierarquia dos gêneros ainda possa estar atrelada à vida desses homossexuais que não abrem mão dos privilégios concedidos à masculinidade viril?

A associação que existia no imaginário social brasileiro entre homossexual, *bicha* e *travesti* nem sempre foi aceita por uma parte dos homossexuais, que pode ser

considerada de classe média. A identidade de *entendido*, ainda na primeira metade do século XX, surge como uma resposta e crítica à ideia de que ser homossexual é ser efeminado. Nem todos os homossexuais concordariam em se adequar ou se ver a partir desse tipo específico de identidade homossexual.

Apenas na década de 1960, mais ainda na de 1970, é que uma parte significativa de homossexuais vão se afirmar como *entendidos*. E a pergunta que faço é: o que queriam estes homossexuais ao assumiram tal identidade? Encaro o uso do termo como um *dispositivo discursivo* (HALL, 2006, p. 62) que representa a diferença como unidade ou identidade.

Na perspectiva de Hall (2006), pensar a identidade *entendida* como um dispositivo discursivo é dar-se conta das divisões e diferenças que a atravessam, sendo “unificadas” apenas através do exercício de diferentes formas de poder cultural. Segundo HALL (2006; p. 12) “a identidade, então, costura o sujeito à estrutura. Estabiliza tanto os sujeitos quanto os mundos culturais que eles habitam, tornando ambos reciprocamente mais unificados e predizíveis”.

Pensar quando e como, por quem e os locais em que a identificação de “entendido” era acionada e com quais finalidades é importante para compreender a atmosfera da subcultura homossexual nas vésperas do surgimento do movimento brasileiro de politização da homossexualidade; este último, nas palavras de MacRae (apud FACCHINI, 2005, p. 28), “aponta a construção de uma ‘comunidade de iguais’, que compartilha carências como tarefa do movimento, necessária à sua constituição como ator político”.

Creio ser pertinente pensar na natureza dessas carências e em que medida as carências sociais de *bichas*, *travestis* e *entendidos* se aproximam ou se distanciam entre si, fazendo com que o discurso erigido desde o interior do movimento apenas se atrele e atenda às reivindicações de um dado segmento, e aqui faço questão de enfatizar a posição social, o nível de escolaridade e raça como marcadores importantes na delimitação do discurso homossexual e dos homossexuais os quais o discurso iria contemplar.

Desafio-me a pensar, na perspectiva sociológica de Hall, em que medida a construção dessa comunidade de iguais se fazia senão à custa de algum nível de supressão das diferenças entre os iguais, podendo ser tomada como um “dispositivo

discursivo”, já que, no caso do movimento brasileiro, ocorriam sucessivos “rachas” no interior de grupos organizados maiores, como foi o caso do grupo Somos, de São Paulo.

1.2 População Homossexual e Ditadura Militar: entre a repressão e o desbunde.

Segundo Green (2000, p. 300), tudo indica que a ascensão dos generais ao poder, em 1964, e até o AI-5, não teve um impacto direto sobre as vidas de muitos jovens homossexuais, exceto talvez aqueles com ligações diretas com o movimento populista-nacionalista brasileiro ou com a esquerda. Segundo esse mesmo autor, “aparentemente não houve uma perseguição generalizada aos homossexuais durante os primeiros anos do governo militar. Com ou sem os militares no poder, a vida parecia correr sem maiores mudanças para esse grupo de jovens” (GREEN, 2000, p. 300).

Antes mesmo que a ditadura eclodisse, o governo já encarava o comportamento de homossexuais como dissidência sexual, e a opinião hegemônica considerava a homossexualidade pervertida e não-natural. A sociabilidade homoerótica nos espaços que correspondiam a topografia sexual e a vida social dos homossexuais, como já apresentada, eram medidas pelas perseguições da polícia e a hostilidade pública.

Nesse contexto, o já mencionado jornal *O Snob* (1963-1969) anunciava metas modestas para sua publicação e se situava claramente numa posição política de centro. Green (2000) afirma que um de seus organizadores relatou que o jornal tinha por finalidade apresentar os comentários de festas, as fofocas, os disse-me-disse. Portanto, não tinha pretensão a ter muitas tiragens, e nem fazer concorrências ao *O Globo* ou ao *Última Hora*, dois jornais de grande circulação. Ainda de acordo com Green, como o grupo de bonecas não eram nem de direita e nem de esquerda, o melhor mesmo era ficar pelo meio.

Em suas palavras, “o posicionamento do jornal era também um jogo de palavras, uma vez que o **meio** significava a subcultura homossexual e, também, pessoas no meio, entre o masculino e o feminino” (GREEN, p. 300).

Inicialmente, a questão era menos se envolver nas disputas políticas polarizadas da época do que produzir uma obra divertida e bisbilhoteira. Os movimentos estudantis, de jovens e revolucionários que varreram o mundo em 1968 claramente influenciaram o

grupo e o jornal passou a refletir a mudança de atmosfera evidente no Brasil. Tomados menos por uma vocação como ativistas políticos do que pela tendência a se verem como intelectuais, membros de *O Snob* tinham consciência de sua condição marginal, pois eram homossexuais.

Isto teria os atraídos para a Marcha dos Cem Mil, no Rio de Janeiro, em 26 de junho de 1968, junto a ativistas de esquerda ou estudantis do movimento político. “O clima político de 1968 também incentivou os editores do jornal caseiro a propor a coordenação de esforços entre diferentes publicações produzidas por grupos de bonecas por meio da criação da Associação Brasileira da Imprensa Gay (ABIG)” (GREEN, 2000, p. 313)¹⁵. Porém, as políticas severas da ditadura militar, em 1969, ou seja, pós-AI-5, não tardaram a intimidar esse tipo de esforços, e a nascente organização jamais avançou além desse estágio incipiente. *O Snob* encerrou sua publicação em meados de 1969¹⁶.

Ao longo dos anos 60, quanto mais os bailes de *travestis* ganhavam notoriedade, o governo impunha mais e mais restrições ao evento, ao mesmo tempo em que os bailes realizados nas casas noturnas da cidade do Rio de Janeiro se transferiam para os grandes teatros. A polícia fazia prisões durante os quatro dias da festividade carnavalesca, e as *travestis* do Baile dos Enxutos e de outros bailes similares eram um alvo preferencial.

Como bem destacou James Green, “embora o comportamento erótico que ocorresse dentro do salão ou nos balcões escapasse à vigilância estrita da polícia, exibições públicas escandalosas podiam atrair a atenção das autoridades” (GREEN, 2000, p. 363). Como se percebe, há uma não aceitação da efeminação em espaços públicos.

Com o AI-5 (Ato Institucional cinco), no final de 1968, o cenário se tornou mais obscuro. Códigos morais estritos acompanharam as políticas sociais do novo governo Médici e isso chegou a afetar exibições públicas de homossexualidade, sobretudo as mais efeminadas, e especialmente os bailes voltados à comunidade homossexual:

¹⁵ De acordo com Jorge Caê Rodrigues (2010, p. 44), no início da década de 1960 surgiram as primeiras publicações dirigidas ao público homossexual, o que teria permitido a organização de uma Associação da Imprensa Gay. A esse respeito, ver p. 68 do capítulo 3 desta monografia.

¹⁶ A partir de 1976, quando o país testemunhou o início da abertura política, os esforços jornalísticos de vários membros do grupo foram revividos e muitos dos colaboradores de *O Snob* fundaram *Gente Gay*, que, na opinião de Green (2000, p. 314), representou a primeira de uma onda de novas publicações que marcaram o início de um movimento politizado de gays e lésbicas no país.

Em 1971, como resultado da política do novo governo que proibia explicitamente a participação de travestis nos eventos carnavalescos, os organizadores das festas barravam muito deles nas portas dos bailes (...) o propósito policial é apenas o de não permitir os bailes exclusivos para travestis, seja qual for o nome desses bailes ou local para sua realização. Em outras palavras, o governo reconhecia que proibir a homossexualidade em todos os níveis da sociedade era impossível. Em vez disso, ele optou por concentrar suas forças na erradicação de qualquer manifestação pública visível de modos efeminados, como as simbolizadas nas *performances* dos travestis durante o carnaval. Presumivelmente, o comportamento homossexual discreto era tolerado, enquanto extravagantes desvios de gênero em público não. (GREEN, 2000, p. 370).

Entre 1969 e 1972, as medidas repressivas tomadas pelos militares a fim de erradicar a “subversão” tiveram um efeito desalentador sobre a sociabilidade homossexual. A polícia militar efetuava batidas frequentes no centro do Rio e de São Paulo e os homossexuais eram facilmente detidos para interrogatórios. Os locais de entretenimento no Brasil, fossem de homossexuais ou não, continuaram a funcionar com relativa liberdade¹⁷, de 1972 em diante (GREEN, 2000, p. 398).

Feltran (2017; p.15) nos recorda que a razão do estado¹⁸ emerge, precisamente, na produção da noção de ordem. E processos de ordenamento são também processos de definição dos jogos de força e inclusive do potencial recurso à violência, que marcam a operação estatal. Fica evidente qual a ordem de gênero, de sexualidade, de raça, classe e regionalidade do estado brasileiro ditatorial, ou seja, que naturalizou diferenças e hierarquias entre homens e mulheres, heterossexuais e homossexuais, entre brancos, negros e indígenas, entre ricos e pobres, sendo da ordem hegemônica, o masculino viril,

¹⁷ Já que as manifestações homossexuais em lugares públicos foram arduamente perseguidas pelo Regime Militar, Green (2000, p. 398) afirma que alguns espaços que ofereciam divertimento, como saunas e discotecas gays, se multiplicaram no início da década de 1970 e o dinheiro da propina, oferecido pelos proprietários, mantinha a polícia apaziguada. Essa contradição entre atmosfera política geral e a ampliação do espaço gay parece contrariar a lógica. O regime não fechou grande parte desses estabelecimentos porque ele tinha um objetivo político claro: manter a esfera pública relativamente livre e aberta, contanto que estivesse destituída de atividades de crítica à ditadura.

¹⁸ Nesse caso refiro-me ao estado no sentido weberiano do termo. Segundo Weber, o estado é uma comunidade humana que pretende, com êxito, o monopólio legítimo da força em determinado território. Estado é, no entanto, um agente e, como todos, produzido no curso e como resultado de suas ações. Portanto, sua definição objetiva e ordenadora do estado respalda sua teoria da ação. Ver WEBER, M. A política como vocação. In: GERTH, H.H. e C. WRIGHT MILLS (orgs). *Max Weber: ensaios de sociologia*. Rio de Janeiro, Livros Técnicos e Científicos, 1967. Também compartilho da assertiva de Das e Poole (2004) de que não há centro no estado e de que suas operações de legitimação e construção de legibilidade encontram ressonâncias em suas margens,

branco, heteronormativo, marital, monogâmico, reprodutivo, de classe média, de sexualidade comedida, não-comercial e fervorosamente católico. Qualquer violação dessa ordem hegemônica é considerada como mal, anormal ou não natural (RUBIN, 2017; 85). Ordem que destina violenta e cordialmente à abjeção aqueles que estão no extremo do lado oposto. Daí a tolerância do estado e da sociedade para com homossexuais discretos e reticentes

Esse foi também, paradoxalmente, um tempo de grande efervescência artística e de contestação cultural no país. Como ficou conhecido, o movimento de contracultura adotou a androginia e a moda unissex como valores da época e muitos artistas, cantores e compositores estrangeiros, como David Bowie e Alice Cooper, embaralhavam as formas convencionais de gênero em suas *performances*. Em território brasileiro, artistas como Caetano Veloso, o grupo musical Secos&Molhados junto a Ney Matogrosso e o grupo teatral Dzi Croquettes o fizeram à sua maneira, radicalizando e/ou esgarçando as fronteiras do gênero, misturando barbas e cílios postiços, sutiãs e peitos peludos (FACCHINI; SIMOES, 2009).

A ênfase dos militares na observação e aplicação dos papéis rígidos de gênero e aos costumes sexuais tradicionais desencadeou uma discussão na sociedade brasileira que convergiu com as questões levantadas pelo movimento homossexual, a partir de 1978. O referido período corresponde ao de distensão no interior do governo, uma vez que ao assumir o poder, o general Ernesto Geisel viu crescer a dívida externa e a inflação tomar níveis dramáticos (GREEN, 2000, p. 393).

Sem o apoio da classe média que se juntou às classes trabalhadoras votando no único partido de oposição, o MDB – Movimento Democrático Brasileiro – que avançou surpreendentemente nas eleições legislativas de 1974, Geisel repensou suas estratégias de controle político, porém, sem abandonar a censura e a cassação de mandatos, com ordens de prisão a dissidentes. O movimento feminista emergiu nesse período junto aos movimentos de consciência negra e os movimentos sociais (GREEN, 2000, p. 394).

Assim como as feministas¹⁹, os homossexuais aproveitaram o mesmo “espaço de

¹⁹ MacRae (1990; p. 24) demonstrou que a nova liberação política no final dos anos 1970 trouxe a possibilidade, mesmo que não oficializada, do surgimento de novos grupos com reivindicações específicas e diferentes daquelas pautadas por grupos de esquerda. Destacam-se especialmente o movimento negro e o feminista, cujas problemáticas e métodos de ação enfatizavam não só as questões classicamente consideradas políticas, mas também se ocupavam daquelas consideradas culturais ou relacionadas às experiências do cotidiano: relações hierárquicas entre as raças, entre os homens e

“oportunidade” no intuito de lançar as fundações para a construção de um movimento gay:

Em 1978, um pequeno grupo de intelectuais do Rio de Janeiro e de São Paulo fundou o *Lampião da Esquina*, um tabloide mensal de ampla circulação dirigido ao público gay. Muitos meses depois, um grupo de homens em São Paulo formou o Somos, a primeira organização pelos direitos gays do país (GREEN, 2000, p. 395).

A luta de gênero passou a ser um componente inseparável da transformação social em geral. Muitos são os fatores que convergiram na formação do movimento homossexual brasileiro, entre eles, o espaço social conquistado pelas *bichas* e bonecas na década de 1960, a difusão de ideias a partir do movimento gay internacional, o desenvolvimento de uma crítica brasileira ao machismo e à homofobia e a influência dos movimentos sociais de esquerda sobre os principais líderes. Segundo Green (2000), o surgimento de um movimento político gay era também resultante da consolidação de uma nova identidade, o “entendido”.

1.3 Os primeiros anos do Movimento Homossexual Brasileiro (1978-1981)

Antes mesmo de dar seguimento à discussão em torno da constituição de um movimento político de respaldo aos direitos dos homossexuais, julgo ser importante contextualizar o termo “homossexualidade”, quando, como e as finalidades que a presente categoria emergiu no Brasil. A modernização da vida cultural e social brasileira no contexto citadino - virada do século XIX e o início do século XX - possibilitou a formação de profissionais cada vez mais especializados- acadêmicos, advogados e médicos, educados, em grande parte, nas universidades dos principais centros europeus.

Neste cenário, segundo o antropólogo Parker (2002), os progressos da ciência e da tecnologia ocidentais começaram a chegar no Brasil e disciplinas como a medicina e a psiquiatria começaram a tomar forma e a exercer uma influência cada vez maior na regulação da vida social. Um novo conjunto de disciplinas e saberes destinados à investigação e organização da vida sexual foi introduzido na cultura brasileira,

mulheres e, até, entre os líderes políticos e seus comandados dentro das próprias organizações contestatórias.

inicialmente, por meio de textos de médicos, psiquiatras e psicanalistas, e traduzidos gradualmente para o discurso mais amplo da cultura popular (PARKER, 2002, p. 65).

Nas palavras do autor:

Isso parece ter marcado uma mudança fundamental na atenção cultural, passando de uma distinção entre papéis ativo e passivo como blocos construtores da hierarquia de gênero para a importância, de acordo com as linhas anglo-europeias, do desejo sexual e, em especial, da escolha do objeto sexual como básica para a própria definição do sujeito sexual (PARKER, 2002, p. 66).

Com ênfase na “orientação sexual” e não nos papéis sexuais, categorias classificatórias como homossexualidade, heterossexualidade e bissexualidade foram historicamente inventadas para delinear e interpretar o panorama sexual, passando a representar o modelo médico-legal e psicológico. Mesmo que a título de pesquisa inicial, buscarei identificar alguns fatos que ajudam a compreender a importação dessas categorias fora do mundo anglo-europeu, no presente caso, a incorporação das mesmas no Brasil por parte do discurso médico-jurídico e as possíveis releituras.

Para Fry (apud FACCHINI; SIMOES, 2009, p. 57), a gênese das noções modernas de identidade homossexual como algo inerente à pessoa estaria igualmente localizada no pensamento médico da passagem do século XIX para o século XX, presente tanto na Europa como no Brasil²⁰. Para o autor (1982), em um primeiro momento, o modelo médico-psicológico incorporaria em certa medida os princípios hierarquizantes do gênero, dividindo homossexuais em “ativos” e “passivos”, sendo os últimos os homossexuais “de verdade”. Posteriormente, esse modelo se deslocaria para uma representação mais homogênea dos diferentes tipos, baseada na suposta condição homossexual, associada à doença. Nesse sentido, homens que mantivessem relações性ais com outros homens seriam reconhecidos pela designação “homossexuais”, independentemente se era ou não ativo ou passivo.

²⁰ Por aqui, o termo homossexualismo se encontrava nos trabalhos de Pires de Almeida e Francisco José Viveiros de Castro (1862-1906), Leonídio Ribeiro (1893-1976), Antonio Carlos Pacheco e Silva (1898-1998) entre outros psiquiatras e especialistas em medicina legal. Ver: Fry, Peter. Da hierarquia à igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil. In___. Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro, Zahar, 1982. Ver também: LEITE JR, Jorge. **Nossos corpos também mudam:** a invenção das categorias “travesti” e “transexual” no discurso científico. São Paulo: FAPESP, 2011.

As novas categorias – heterossexualidade e homossexualidade - tornaram-se fundamentais para a discussão médica e científica que se dava em torno da vida sexual e nota-se que foram implementadas na linguagem da lei, do governo e da religião organizada, demarcando assim um mundo de normalidade e anormalidade – de saúde sexual em oposição a doença, perversão, anomalia e desvio²¹ (PARKER, 2002).

No Brasil, o conceito de homossexualidade - enquanto comportamento sexual, classe de pessoas e uma maneira diferente de se ver no mundo - por muito tempo, foi agenciado pela elite. Não teve força suficiente para se emaranhar na linguagem da vida diária ou da cultura popular, ou mesmo, desempenhar um papel importante nas vidas e experiências da grande maioria da população homossexual do país.

Já na segunda metade do século XX, do modelo médico-psicológico derivou-se um outro, igualitário, articulado especialmente pelos modernos defensores dos direitos homossexuais. Essa derivação representava uma reação frente aos estigmas de anomalia e doença imputados à homossexualidade, mantendo a disjunção entre orientação sexual e gênero e apoiando-se no dualismo hétero/homo:

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

A partir do modelo igualitário – que classifica todo homem que se relaciona sexualmente com outro homem de “homossexual”, independente do papel sexual desempenhado nessa relação - um outro discurso sobre a homossexualidade tornou-se ponto de partida para estratégias de resistência, buscando não somente denunciar e criticar estigmas e discriminações do sistema de gênero tradicional, mas também os

²¹Ressalva-se que até o início dos anos 70, a influência deste modelo esteve ligada estritamente a uma elite brasileira reduzida e bastante instruída, um segmento populacional que mantinha contato com a cultura europeia e norte-americana e que era constantemente influenciado por ela. Ver Fry, 1982, Fry e McRae, 1983.

conceitos de normalidade e anormalidade que a diáde heterossexualidade / homossexualidade, enquanto um novo sistema, havia imposto.

Na opinião de Parker (2002, p. 70), uma vez que este discurso se disseminou da cultura de elite para a cultura popular, a consciência de uma identidade homossexual foi facilitada e a própria passou a oferecer a alguns homossexuais de classe baixa um modo outro de organizar e compreender sua experiência.

Para o autor, embora a subcultura continuasse a se organizar de várias formas e em torno das práticas homoeróticas independentes de qualquer tipo de identidade “homossexual” fortemente demarcada, ela também se cruza, em muitos dos mesmos espaços físicos e sociais, com o uso consciente e articulado da identidade homossexual ou gay como um princípio organizador igualmente importante.

Com isso, o autor quer dizer que, nos espaços da geografia sexual, locais de encontro, “pegação” e convivência de homens com outros homens, *bichas*, *bofes* e *bonecas*, *travestis* e *entendidos* são termos identitários que não deixam de existir, porém, ao mesmo tempo, essas identidades passaram a ter uma designação comum, eram todos homossexuais por manterem relações sexuais com pessoas do mesmo sexo. A homossexualidade no Brasil, segundo Parker:

Tornou-se um ponto de convergência em que a apropriação pela elite de modernas classificações médicas/científicas e a realidade popular de um campo erótico relativamente irrestrito de práticas do mesmo sexo podem ser reunidas e, pelo menos até certo ponto, integradas. A defesa política da causa gay formaria o substrato dos modelos culturais diferentes descritos antes, ironicamente reforçando a diferença distintiva de relações do mesmo sexo constituídas através da cultura sexual tradicional e a consciência crescente de identidade homossexual e gay como fundamento essencial da comunidade gay (PARKER, 2002, p. 76).

Não obstante, Fry ressaltou que ambos os modelos²² – tanto o da hierarquia de gênero quanto o da igualdade de orientação sexual - convivem e competem em variados contextos da sociedade brasileira contemporânea (FRY, 1982, apud FACCHINI,

²²O termo “modelo” é crucial para situar a homossexualidade no plano das ideias, valores, representações e categorias sociais por meio dos quais procuramos tornar “inteligíveis” comportamentos e identidades. Ver Facchini; Simões, 2008.

SIMOES, 2009, p. 57). Este é o pano de fundo a partir do qual estudiosos vão apontar a emergência do movimento homossexual no Brasil. Mais uma vez, a intersecção com classe, raça e grau de escolaridade aparece como fator decisivo, na medida em que notamos o movimento político colaborando de forma persistente para a expansão do modelo igualitário, que se daria principalmente entre as classes médias urbanas, por meio de pessoas brancas e letradas.

Ainda de acordo com Fry, o nascimento do modelo igualitário está relacionado à constituição das classes médias e altas das grandes metrópoles do país, que também propiciaram novas identidades para as mulheres. No interior do movimento “as diferenças entre o modelo tradicional hierárquico e o modelo igualitário seriam, pois, uma maneira privilegiada de expressar e constituir distinções de classe” (FACCHINI; SIMOES, 2009, p. 58).

Como importante pauta do emergente movimento homossexual, a crítica aos papéis de gênero convencionais, já formulada anteriormente pelo movimento feminista, entra em confronto com os valores e comportamentos que, na opinião de homossexuais de classe média alta, prevaleciam no universo “tradicional” e supostamente “retrógrado” das *bichas* e *travestis*. Nota-se que há um esforço por cambiar a visão dos homossexuais como pessoas que necessariamente desejariam ser do sexo oposto e/ou que se comportariam como se fossem do sexo oposto. Facchini (2005, p. 34) enfatiza que no trabalho de Fry permeia a ideia de que a ausência de um inimigo identificável e tangível (um “outro”) para o movimento homossexual brasileiro faz com que o movimento tenha que inventar esse “outro”, muitas vezes em seu próprio interior.

Na opinião da autora “se esse outro é reinventado durante todo o tempo, é possível pensar que o nós, que se opõe a esse outro, também o seja” (FACCHINI, 2005, p. 34). A necessidade de “inventar o outro” justifica o movimento menos unificado do que dividido e permeado por disputas internas, uma vez que *bichas* e *travestis* podem ser encaradas, na perspectiva do movimento em ascensão, como esse “outro inventado”.

A tentativa de se construir um movimento homossexual baseado num modelo internacional de política de identidades, no qual existem classificações baseadas em fronteiras bem definidas, como o sistema classificatório segregacionista “heterossexual/homossexual”, fez com que o movimento homossexual do Brasil não só relutasse contra a repressão e a discriminação direcionada a homossexuais, mas a

cultura brasileira como um todo. Dito de outro modo, uma vez importado²³, o sistema segregacionista se contrapôs ao sistema assimilacionista existente no imaginário social brasileiro. Ou seja, a chegada “de fora” de novas noções que atribuíam um caráter igualitário aos parceiros numa relação homossexual se confrontou com as de *bicha, boneca, travesti, viado, bofe e homem verdadeiro*.

Nesse sentido, teríamos a disputa entre um sistema de classificação que Fry denomina anglo-saxão ou moderno e o sistema de pensamento social predominante no Brasil, que evitaria adotar classificações baseadas em fronteiras bem definidas, o que justificaria a dificuldade de construção de um movimento homossexual baseado no modelo norte-americano de política de identidades (FACCHINI, 2005, p. 35).

A adesão a um sistema segregacionista seria fundamental para que o movimento homossexual se tornasse viável e alcançasse a maturidade de sua ação política? Quais as possibilidades e limites da ação coletiva se considerarmos que a identidade construída da homossexualidade nos momentos iniciais do MHB – movimento homossexual brasileiro - delimita processos de inclusão e exclusão, sendo que suas ações não vão alcançar a todos os homossexuais?

Para falar do processo de ressignificação que se eclodiu com a chegada de noções modernas de identidade homossexual no Brasil, uma vez que por aqui já se tinha um imaginário social de base na tradição em torno das vivências homoeróticas, ideias como “resistência cultural” e “respostas locais”, do antropólogo Marshall Sahlins, podem auxiliar na compreensão da(s) homossexualidade(s) brasileira(s) como um fenômeno do “ecúmeno global”, em que novas formas de vida se dão a partir de formas sincréticas, translocais, multiculturais e neotradicionais (SAHLINS, 1997 a, p. 58).

Segundo Sahlins, a homogeneidade e a heterogeneidade não são mutuamente exclusivas. “A fragmentação étnica e cultural e a homogeneização modernista não são dois argumentos, duas visões opostas daquilo que está acontecendo hoje no mundo, mas sim duas tendências constitutivas da realidade global. Integração e diferenciação são co-evolucionárias” (SAHLINS, 1997 a, p. 58). Nesse sentido, seria correto pensar que no

²³ Gostaria de ressaltar que a ideia em torno da “importação” de um modelo deve nos condicionar à reflexão de que toda importação pode apresentar espaços para arranjos, negociações, adaptações e mudanças, dificilmente mantendo-se atrelada ao arranjo original.

Brasil os esforços do movimento homossexual em homogeneizar a homossexualidade numa única identidade – procedimento com base no sistema de classificação moderna anglo-saxão - não inibiram as anteriores formas de classificação tradicional das práticas homossexuais²⁴ presentes no imaginário social brasileiro e/ou, vice-versa.

No Brasil, essas formas distintas de classificação se integram e se diferenciam, já que por muito tempo a *bicha* foi considerada homossexual, a *travesti* um homossexual, o *bofe* outro homossexual e o *entendido* também homossexual. Porém, ao homogeneizar todas essas possibilidades de identidades da homossexualidade brasileira, o movimento homossexual brasileiro não encurtou ou esgarçou, necessariamente, as distâncias de classe, raça e escolaridade que separavam e hierarquizavam uns dos outros.

A persistência das identidades que tem sua origem no imaginário social brasileiro pode ser encarada como uma “resposta local” e “resistência cultural” sem descartar a possibilidade de elas serem, no contexto da globalização, ressignificadas, já que as noções modernas de identidade homossexual possibilitaram a *bichas*, a *viados* e *travestis*, *entendidos* e *bofes* novas possibilidades dentro do mundo das práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo, onde nem sempre a hierarquização do gênero é levada a sério. Apropriando-me da noção de “invenção da tradição” proposta por Sahlins (1997 b, p. 134), em seu estudo sobre movimentos culturalistas, a presença de identidades afirmativas como *bicha* ou *viado* e *bofe* no interior de um movimento homossexual talvez mais preocupado em assimilar os modelos de identificação estrangeiros, pode ser entendida como marcador diacrítico da cultura tradicional brasileira.

A diversidade das experiências grupais do homoerotismo masculino, sobretudo no eixo Rio de Janeiro-São Paulo, convergiu na formação de uma nova identidade e de um movimento homossexual, uma vez que as primeiras formas de associação de homossexuais como foi, por exemplo, *O Snob*, foram criticadas por militantes como que exclusivamente voltadas para a “sociabilidade” e não politizadas. No período de distensão da Ditadura militar surge uma versão “politizada” de mídia alternativa, representada pelo jornal *Lampião da Esquina*, e de associações de homossexuais, aqui exemplificado pelo grupo paulistano Somos, ambos nascidos no ano de 1978.

²⁴ O imaginário social brasileiro, baseado nas formas tradicionais de sistematização das práticas sexuais, classifica a homossexualidade por meio dos papéis sexuais, ou seja, ativo, passivo, *bicha*, *bofe*, “homem verdadeiro”.

A primeira onda do movimento homossexual brasileiro que marca os anos de edição do *Lampião da Esquina* (1978-1981) e os de existência do Somos (1978-1983) representou uma polaridade entre a “esquerda” (que julgava a questão da sexualidade como uma luta política secundária) e a “autonomia das lutas das minorias”, que adotava um perfil fortemente antiautoritário. Ou seja, a ação coletiva de homossexuais é uma questãoposta em reflexão na medida em que um grupo se desfaz fazendo surgir uma gama de grupos variados voltados para a questão dos direitos homossexuais. Os anos 1980 e 1990 testemunharam os “rachas” no interior de grupos já consolidados, porém não contemplavam ou representavam as necessidades vitais de seus participantes, fazendo surgir diversos grupos de afirmação homossexual.

Capítulo II – Cada macaco no seu galho? *Lampião da Esquina* e os campos de força que perpassam e ordenam as margens da sexualidade e seus atores.

Quem é o que é o homossexual.

O simples fato de Lampião colocar na ordem do dia a questão do prazer, do direito ao prazer, não só pelo homossexual como pelo heterossexual, pela mulher, pelo operário, pela criança, enfim, pela sociedade como um todo, já lhe dá um caráter no mínimo contestatório e o coloca à frente de uma luta que não é nova no Brasil, mas que nem por isso deixa de sofrer constantemente nas mãos de nossos revolucionários, de uma eterna carência de importância. De qualquer modo, Lampião não é e nem se pretende carro-chefe de nada. Na verdade, o próprio jornal vive uma situação bastante contraditória em relação aos seus leitores. A relatividade do ser homossexual e a própria realidade do homossexual no Brasil, ser inferior, impede os lampiônicos de privar uma identidade comum a todos os outros homossexuais. Nesse sentido se busca uma identidade e a partir de premissas próprias, muitas vezes inaceitáveis ao homossexual prostituto, ao travesti miserável, à bicha louca alienada. Como intelectuais, seus editores e colaboradores procuram como que abri o gueto à ventilação de ideias, tornando mais arejada a convivência ou o confinamento na maior parte das vezes, dos homossexuais. No entanto, um sensível preconceito por este lumpen homossexual, uma vontade de reformá-lo e não percebê-lo como consequência de causas anteriores é flagrante e muitos leitores tem apontado isso em cartas. O curioso é que as contradições aí, por não serem escamoteadas mas assumidas, acabam tendo um valor positivo e isso porque a simples troca aberta de ideias entre os homossexuais de todas as classes sobre os seus problemas, já é em si um fato sui generis no Brasil e tende como a polícia federal já percebeu, a gerar formas mais sólidas de organização (*Lampião da Esquina*, 1(12), 1979: 04).

Em um artigo escrito com Natanael de Freitas Silva, titulado “Sexualidade homossexual no jornal *Lampião da Esquina*” (SILVA E RUBIO, 2018), destacamos que narrar e evidenciar a relevância e o lugar social do jornal *Lampião da Esquina* na nossa história recente e principalmente na constituição da memória do Movimento

homossexual/gay (e atual LGBTI+)²⁵ no Brasil, ainda é um desafio. Tal alegação se dá pela considerável trama discursiva sobre e a partir do *Lampião da Esquina* que iluminou e ilumina as esquinas e trilhas dos debates acadêmicos das ciências sociais.

Alguns dos principais trabalhos a situar e localizar a emergência e subsequente relevância do Lampião na nossa história recente foram Fry e MacRae (1983), MacRae (1990), Green (2000 e 2006), Albuquerque Júnior e Ceballos (2004), Fachinni (2005), Simões e Facchini, (2009), Caê Rodrigues (2010 e 2014), Trevisan (2011) e Péret (2011). Sob a miríade de saberes como a Antropologia, a História e Jornalismo, essas pesquisas objetivam “levar as coisas silenciosas a se tornarem expressivas” (PROST, 2008: p. 77), instituindo e forjando outras narrativas sobre o passado, abrindo novos horizontes e devires.

Além desses trabalhos, uma proliferação de artigos (FERREIRA, 2012; BUTTURI JUNIOR, 2012; MARIUSSO, 2013 e 2015; COELHO, 2014; SCHULTZ et al, 2014; ALVES, 2015; MOSQUEIRA, 2015; ARIAS NETO et al, 2016; GONÇALVES, 2016; PINTO e FEITAS, 2017; SILVA, 2016; SOUTO MAIOR JR, 2016; SILVA e BRITO, 2017; SILVA, 2017; SILVA e RUBIO, 2018), monografias (MOSQUEIRA, 2013; WAGNER, 2013; CANDIDO, 2017; RUBIO, 2017), dissertações (BANDEIRA, 2006; SIMÕES JR, 2006; HEREN, 2011; AMARAL, 2013; ANDRADE, 2015; GIMENEZ, 2015; MARIUSSO, 2015; SOUTO MAIOR JR, 2015; BRITO, 2016; SILVA 2016; OLIVEIRA, 2017; PEREIRA, 2017) e teses (SOUZA NETO, 2011; SILVA, 2017) têm complexificado esse quadro interpretativo, propondo novas questões, novos recortes e métodos. E principalmente, colocando no primeiro plano da escrita interdisciplinar, experiências e identidades, até então, silenciadas, tomadas como abjetas e escamoteadas por um modo de narrar heterocentrado, normativo e binário.

Ao pesquisar o jornal, encontrei indagações em que o dis

Na edição de número zero, abril de 1978, no primeiro parágrafo do editorial “Saindo do gueto”, uma pergunta chama a atenção: “Mas um jornal homossexual para quê?” Isso demonstra o quanto o conselho editorial almejava criar e propor um jornal que não falasse da “luta maior” – a resistência política à ditadura militar - e sim de

²⁵ Segundo o *Manual de Comunicação LGBTI+*, publicado em 2018, recomenda-se o uso do termo LGBTI+ para referenciar a população lésbica, gay, bissexual, travesti, transexual e intersexual. O sinal + denota outras orientações sexuais, identidades e expressões de gênero.

assuntos até então considerados secundários, tais como sexualidade, discriminação social, artes, etc. Ao mesmo tempo, desde o início, a questão da identidade pautada na sexualidade se fez importante. No terceiro parágrafo eles respondem à pergunta:

Nossa resposta, no entanto, é esta: é preciso dizer não ao gueto e, em consequência, sair dele. O que nos interessa é destruir a imagem padrão que se faz do homossexual, segundo a qual ele é um ser que vive nas sombras, que prefere a noite, que encara sua preferência sexual como uma espécie de maldição que é dado aos ademanes e que sempre esbarra, em qualquer tentativa de se realizar mais amplamente enquanto ser humano, neste fator capital: seu sexo não é aquele que ele desejaría ter (*Lampião da Esquina*, 1 (0), 1978: p.2).

Ainda nessa mesma edição, havia a publicação de um artigo titulado “Senhores do conselho” onde se apresentava os onze responsáveis pela publicação do *Lampião*. Eram os jornalistas Adão Acosta, Aguinaldo Silva, Antônio Chrysóstomo, Clóvis Marques, Francisco Bittencourt, Gasparino Damata, João Antônio Mascarenhas, o pintor Darci Penteado, o crítico de cinema Jean-Claude Bernardet, o escritor e cineasta João Silvério Trevisan e o antropólogo Peter Fry, todos eles residentes no eixo Rio-São Paulo.

2.1 Apresentando o Lampião

Foram trinta e sete edições, além do número zero e mais três edições especiais, com uma circulação inicial aproximadamente de 10 a 15 mil exemplares. Sua estrutura, formato tabloide, era composta por seções como, “*Opinião*” (o equivalente ao editorial), “*Ensaio*”, “*Esquina*” com notícias, “*Reportagem*”, representada pela matéria de capa, “*Literatura*”, “*Tendência*” (seção cultural que se divide em “*Livro*”, “*Exposição*” e “*Peça*”) e “*Cartas na mesa*”, onde continham cartas publicadas e respondidas aos mais diferenciados pontos de vista de leitores que interrogavam o jornal, e de grande relevância para esta dissertação, já que esta seção é ponto de interlocução entre os “informantes” deste trabalho etnográfico.

A partir do número cinco é publicada uma nova seção, “*Bixórdia*”, de fofocas em geral. Esta última seção é notória para o presente trabalho, uma vez que, a partir dela, a personagem fictícia Rafaela Mambaba exercitava um linguajar ferino e malicioso atribuído às *travestis* e às “*bichas loucas*”. Para Simões e Franchini (2009: p. 88), no *Lampião*, o enfoque informativo, opinativo e politizado da homossexualidade se fazia

predominantemente por meio da incorporação da linguagem popular do meio homossexual, ou seja, com o uso de palavras como *bicha*, *boneca*, *viado* e equivalentes.

Quanto ao projeto gráfico, de formato tabloide, Rodrigues (2010) afirma que o jornal não trouxe nenhuma novidade gráfica. Sua diagramação era tradicional, e os textos seguem uma mancha gráfica previamente construída. Observa-se que a ilustração era usada com o mesmo peso da fotografia. Para a capa é utilizado o recurso da impressão com duas cores, o preto e mais uma; no interior, a impressão era apenas de uma.

Em termos gerais, o projeto gráfico do *Lampião* seguia o mesmo padrão da imprensa alternativa (Ver figura 1). Segundo Rodrigues (2010; p. 57), os editores, por falta de recursos, ou por não valorizarem este aspecto, não trouxeram nada de novo em termos gráficos, a não ser o fato de ser um jornal para homossexuais ou, como seus editores queriam, um jornal para as minorias.

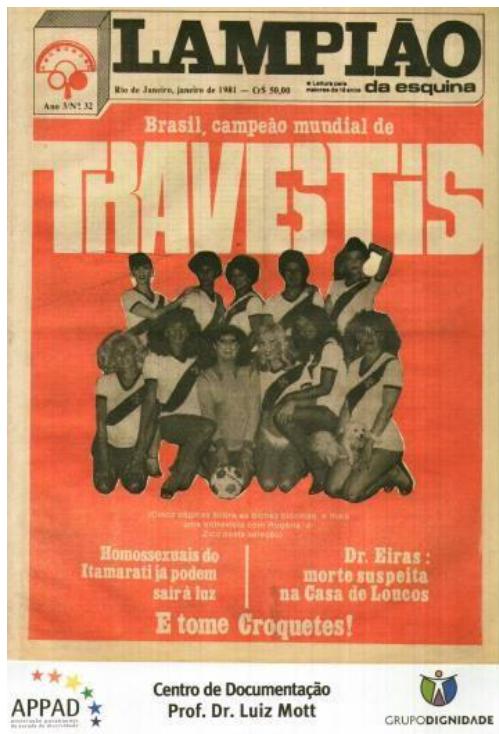


Figura I: *Lampião da Esquina*, ano 3, n. 32, 1981. CAPA

O interesse pelo ativismo político, de conscientização da homossexualidade enquanto uma minoria, e que deu o pontapé inicial para a concretização do jornal, vai

ser uma das causas para o seu encerramento²⁶. As lutas internas e editoriais em torno de qual identidade seguir e o risco de uma cooptação do emergente movimento homossexual pela esquerda, acabariam por transformar o jornal:

Em 1981 já existiam sólidos grupos políticos de homossexuais no Brasil, com isso muitas correntes políticas e partidos de esquerda começaram a se envolver no emergente movimento homossexual, em consequência disso houve rachas. Alguns membros acreditavam que com essas correntes iriam menosprezar as lutas das minorias em prol da “luta maior” e outros componentes julgava importante a participação deles. Esse debate adentrou na redação do *Lampião* causando desavenças internas, levando-o a extinção (COELHO, 2014, p. 83).

Com isso, pode-se notar que tanto os membros do conselho editorial, assim como os colaboradores do jornal, longe de serem um grupo de homossexuais masculinos homogêneos, tratava-se de um grupo marcado por uma heterogeneidade expressiva nos conflitos internos e ideológicos, conforme nos aponta MacRae (1990). O *Lampião* era composto por pessoas de territorialidades distintas e seus editores se concentravam expressivamente no eixo Rio-São Paulo.

De acordo com Carrara e Simões (2007: p. 73), havia naquele momento uma grande inquietação quanto à possibilidade de essencialização (ou reificação, para usar uma expressão mais comum à época) da oposição hetero/homossexualidade e da consequente instituição de novas formas de rotulação, estigmatização e marginalização. Isso acabou por produzir uma hierarquia de modelos identitários²⁷ e a hierarquização entre o que era suposto como mais moderno e “igualitário” e o que era mais tradicional e clivo.

Essa hierarquia de modelos identitários mantinha não apenas intocado o estigma e a reprovação social de que já eram objetos privilegiados homens afeminados e travestis, mas o aprofundava, marcando todos eles com a pecha de “atrasados”, politicamente incorretos, retrógrados, etc” (CARRARA; SIMÕES, 2007: p. 75). Dito de outra maneira, a profusão de discursos que engendram as homossexualidades por base no igualitarismo, ao invés de fazer cessar a hierarquia contida na forma tradicional de

²⁶ Estudiosos como Regina Facchini e Júlio Assis Simões apontam para outras causas além da apontada nessa presente versão do texto e que desencadearam na derrocada do jornal e que aprofundarei num outro momento e que fará parte da versão final, para a defesa da dissertação.

²⁷ Ressalvo que uma discussão em torno do que historicamente ficou conhecido como “modelo hierárquico” e modelo “igualitário”, será aprofundada no capítulo dois da dissertação. Para o momento, ver: FRY, Peter. Da hierarquia à igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil. 1982: pp. 87-115.

conceber essas experiências, acaba por produzir e difundir uma nova hierarquia, já que ela diferencia os seus adeptos daqueles que ainda se enxergavam sob o prisma do tradicionalismo, despertando um senso de reprovação e rechaço dos ditos modernos.

2.2 A produção da homossexualidade, a positivação de si e alinhamento com o feminismo.

Um dos elementos centrais na integração do grupo que viria a constituir o conselho editorial do *Lampião da Esquina* foi o sentimento e a inquietação de todos em redimensionar a discussão sobre a homossexualidade. Havia, conforme se lê na sua edição experimental a exortação de que os homossexuais deveriam “assumir-se”, “sair do gueto” e dizer não a ele.

Por meio do *Lampião* se abriria o espaço através do qual se encaminharia a apresentação dos homossexuais como uma entre as outras minorias: “todas com direito a voz para poderem lutar pela plena realização de suas carências, reforçando a posição de colocar a discussão da homossexualidade dentro de um contexto social mais amplo que acompanhava os ventos da abertura (*LAMPIÃO DA ESQUINA*, 1(0), 1978: 02).

Essa preocupação inicial do jornal deu-se a partir do abandono das antigas concepções que se produzia sobre a homossexualidade. Essas concepções, conforme aponta Edward MacRae (1990) partiam de setores machistas da esquerda, materializadas nas referências que o *Pasquim*, outro jornal alternativo, fazia da homossexualidade, assim como, eram advindas da sociedade abrangente.

É interessante notar que, por um lado, se se considerarmos o discurso acadêmico e militante, o termo homossexualidades era utilizado até o começo dos anos 1990 para se referir ao conjunto de orientações sexuais e identidades de gênero consideradas não normativas ou dissidentes. Segundo Quinalha (2018; p. 15), naquele momento de distensão do regime, as travestilidades e transgeneridades eram compreendidas nessa designação mais ampla de “homossexualidades”, inclusive por travestis. Da mesma forma, para Antônio Chrysóstomo, a escala entre os homossexuais vai do folclore bravio das bichas marginalizadas, que usam roupas de mulher, nem sempre caracterizados como verdadeiros travestis, compondo nesse caso tipos híbridos entre homem e mulher, aos viados distintos, indivíduos bem postos, quando não

magnificamente localizados a escala social. Bem observados, travestis, viados finos, michês baratos e prostitutas de alto bordô (*LAMPIÃO DA ESQUINA*, 1(1), 1978: 04).

Noto que, por outro lado, o conselho editorial do jornal demonstra certa insatisfação para com a maneira que a sociedade designava homossexuais, como quando sendo todos travestis. Fry, membro do conselho editorial, afirma que na mentalidade da época que antecedeu o jornal, só se via *guei* de travesti (*LAMPIÃO DA ESQUINA*, 1(3), 1978: 04).

Glauco Mattoso, numa reportagem em que denunciara manchetes do jornal *Notícias Populares* de São Paulo que, constantemente associava homossexuais e travestis com a delinquência e criminalidade, diz que de mistura com os chavões do vocabulário policial, os termos homossexual e travesti (entre outros) são insistente e indistintamente empregados para identificar suspeitos e acusados de supostos crimes (*LAMPIÃO DA ESQUINA*, 1(3), 1978: 05).

Isso volta a se repetir na edição de número seis. Se referindo a uma escola de samba de Recife, a Gigantes do Samba, o conselho editorial do jornal (nota-se que não há a autoria de algum membro em específico) informou que para o próximo carnaval a escola de samba havia tomado uma medida extrema: a de que não haveria travestis em suas alas. O conselho diz que é assim que eles chamam, indiscriminadamente, qualquer homossexual (*LAMPIÃO DA ESQUINA*, 1(6), 1978: 03).

Abandonar as anteriores concepções sobre a homossexualidade resultaria em demonstrar que o homossexual recusa para si o estigma social de que ele é uma mulher que não deu certo. Em um texto titulado “Qual é a da nossa imprensa”, o interlocutor F.J.D, como se lê, diz reconhecer ser a bicha atual um estágio necessário para se atingir um tipo ideal de homossexual conscientizado de sua verdadeira realidade sexual.

Escrever o que se conseguiu aprender é o correspondente para o esboço de um futuro melhor, onde possamos reagir com racionalidade e coesão às repressões sociais que nos são impostas pelo grupo majoritário onde o machista credenciado desrespeita a própria regra das liberdades individuais. Esta talvez é uma das razões que causam polêmica diante daqueles que insistem em ostentar uma condição pioneira dentro deste tipo de trabalho desenvolvido. Em verdade, ainda está para ser iniciado um jornalismo homossexual, já que tudo o que tem sido feito até o momento é o que pode ser chamado de “colunismo social” reflexo exato da corrupção moral em que se encontra envolvida a homossexualidade, vítima desta

discriminação esmagadora, e que continua sendo imposta pelo estilo machista (*LAMPIÃO DA ESQUINA*, 1(0), 1978: 05).

Com o *Lampião*, acreditava-se que as coisas se dariam diferentemente, e que a homossexualidade seria tratada “de forma séria”, por e a partir de homossexuais engajados a retratá-la fora dos jargões machistas que encontravam na *bicha/travesti* o seu bode expiatório.

Para o leitor José Alcides Ferreira, residente no Rio de Janeiro, o *Lampião da Esquina* veio na hora certa. Segundo ele, “estávamos afundando em matéria de jornalismo homossexual e isto seria, claro, uma insuficiência na nossa capacidade de lutar por algo de bom em prol de nossa afirmação” (*LAMPIÃO DA ESQUINA*, 1(2), 1978: 14). O interlocutor escreve ao conselho editorial, faz menção a outros jornais menores e que antecederam o *Lampião*, e aponta para aquilo que considerou serem as suas falhas.

Tínhamos o *Mundo Gay*, que acabou se perdendo em sua própria fragilidade. O *Entender* também se crucificou entre tantos “roteiros” e mau caratismo (os travestis invadiram todas as páginas e “sujaram” a barra) (...) O *Lampião* correspondeu em cheio às necessidades intelectuais deste grupo que a bichória chama de mariconas, ou seja, de nós homossexuais que somos homens normais e nos relacionamos como seres humanos, sem necessidade de pompas, visuais congestionados de artefatos de consumo e tiques ridículos. Espero que os números seguintes enchem nossos olhos e corações de coisas boas, de realidade. Gente vocês tem espaço de credibilidade suficientes para oferecer aos cariocas, paulistas e a todos os brasileiros, textos e reportagens que digam a nossa realidade, que ajudem a desmascarar o machismo impregnado em todas as coisas desta sociedade sexista. Mas, por favor, não se deixem envolver pelo emaranhado de teias e pelo brilho de paetês e miçangas das bichas inoperantes que estão (involuntariamente é claro) a serviço da sociedade de proteção ao machismo, que também manipula o travesti, esboço bizarro da escrava doméstica e do objeto sexual que ainda é a mulher (*LAMPIÃO DA ESQUINA*, 1(2), 1978: 14).

Em termos de representação do homossexual e que se busca erigir a partir desse primeiro momento do *Lampião*, a travesti é relacionada à questão da reprodução dos papéis sexuais tradicionais, à hierarquia traduzida pelas expressões *bofe/bicha*, sendo apenas essa última estigmatizada, devendo servir a seu macho. De acordo com Rubin (2017: p. 91), o sistema sexual possui sua própria forma de opressão e contém populações sexuais, como heterossexuais, homossexuais e transexuais, estratificadas por meio do funcionamento de uma hierarquia ideológica e social. As diferenças de valor

social atribuídas a esses grupos criam certo atrito entre eles, que entram em disputas políticas para alterar ou manter seu lugar na hierarquia.

Se *a bicha*, conforme se leu mais acima, é um estágio que se vai atingir, por fim, um tipo ideal de homossexual consciente de sua realidade sexual, frente ao que se pretende construir como “consciência homossexual”, *travestis* retratam um certo “primitivismo” devido à sua performance feminina. Isso nos remete à dualidade natureza/cultura. De acordo com Butler (2018: p. 199), a relação entre cultura e natureza, supõe uma cultura ou uma agência do social que age sobre a natureza, a qual é, ela própria, pressuposta como uma superfície passiva, fora do social, mas sua necessária contraparte.

Uma questão importante a ser pensada é saber se o discurso que descreve a ação da construção como uma espécie de impressão ou imposição não seria taticamente masculina, enquanto a figura da superfície passiva esperando aquele ato de penetração pelo qual o significado é atribuído não seria, taticamente, ou talvez bastante obviamente feminino. A autora desconfia da noção que encara o natural como aquilo que existe “antes” da inteligibilidade, como aquilo que precisa da marca do social, quando não da sua ferida, para significar, para ser conhecido, para adquirir valor.

Devemos compreender que a natureza tem uma história. De acordo com a filósofa, “descrito como um tal lugar ou superfície, entretanto, o natural é construído como aquilo que é também sem valor, além disso, ele assume seu valor ao mesmo tempo que assume seu caráter social, isto é, ao mesmo tempo que renuncia ao natural” (BUTLER, 2018: p. 200).

Retornado ao Jornal, o conselho editorial responde ao Ferreira, naquela mesma edição, publicando trecho de uma carta escrita por ele e endereçada à travesti Rogéria. Nela, Ferreira afirma que “um homem fantasiado de mulher, ostentando um comportamento alienado e sexista não representa nenhum perigo para os códigos de honra do macho. Uma criatura dessas (...) é somente o produto da decadência da cultura ocidental, que sobrevive à base de coisas efêmeras e onde prima, sobretudo, a falta de sensibilidade e a ignorância sexual” (*LAMPIÃO DA ESQUINA*, 1 (2), p: 14).

Na edição de número quatro, datada de 25 de agosto a 25 de setembro de 1978, João Antônio Mascarenhas, membro do conselho editorial, aciona em sua fala as

categorias “os” (sic) *travestis e bichas pintosas* para demonstrar, em suas palavras, que “há facetas nos procedimentos deles que, em minha opinião, são inconscientemente machistas e, portanto, sempre no meu entender, erradas” (*LAMPIÃO DA ESQUINA*, 1 (4), 1978: p. 9).

Mascarenhas segue atribuindo características como “o homossexual que fala em voz de falsete, faz aldemanes e alambicados, que dá gritinhos e requebra os quadris”, para enfatizar que *travestis e bichas pintosas* estão, e sem se dar conta, imitando a mulher objeto sexual, cidadã de segunda classe, idealizada pelos machistas. Mascarenhas afirma que *travestis e bichas pintosas* “não aceitam sua orientação sexual com naturalidade, pois a efeminação é evidentemente artificial”. Prossegue:

Além disso, a bicha pintosa é agressiva, agressividade que, diga-se de passagem, se comprehende pelas pressões que ela sofre, mas que não se justifica, em meu ponto de vista. Afinal, a velha história: dois erros não fazem um acerto. O sujeito pintoso agride, e agride porque se sente inseguro e, no fundo, tem um sentimento de culpa, porque interiorizou os valores machistas e os interiorizou a tal ponto que passou a considerar que, por ser homossexual precisa dar bandeira, mostrar a todos que constitui parte de um grupo anatematizado. O estigmatizado curva-se ante o opressor e passa a julgar-se obrigado a usar a marca que o ferreteador escolheu para ele. O travesti, então, leva essa atitude ao paroxismo, chegando a submeter-se a operações cirúrgicas para ocultar a identidade. Sua ambição máxima consiste em transfigurar-se na mulher, no sofisticado objeto sexual tão comercializado por Holly-Wood nas décadas de 30 a 50. Ademais, os ingentes esforços que ele dedica e nunca com êxito total para assemelhar-se ao que metade da população mundial e com naturalidade, francamente, para mim, significam uma perda de tempo e de energia muito grandes. Lampião surgiu para mostrar a todos os grupos oprimidos e, em especial, aos homossexuais, assumidos com descontração, enrustidos, pintosos ou travestis, que no fundo, os machistas são tigres de papel, desde que nós não concordemos em reconhecer-lhes os direitos que eles mesmos se atribuem. Paz e amor e lantejoulas, plumas e purpurina aos que gostem delas (*LAMPIÃO DA ESQUINA*, 1 (4), 1978: 09).

Gostaria de chamar a atenção para a repetição da palavra “machismo” nas falas de Ferreira e Mascarenhas e, em que medida isso demonstra que o movimento de emancipação da homossexualidade, de certa forma, alinhou-se ao discurso do movimento feminista já em voga naquele período.

Silva (1993: p: 160), nos traz a assertiva de que o feminismo, por sua vez, ao elaborar um discurso de afirmação da mulher, quis revelar outras faces de sua plenitude

como ser humano, desvinculado (embora não abrindo mão disso) as dimensões estéticas, sedutoras, da natureza feminina. A confluência da tradição machista e da ruptura feminista, segundo Silva (1993: p. 160), encontro típico dos cenários urbanos industriais, deixou à beira da estrada um papel sedutor, o de uma plenitude gratuita do feminino enquanto só prazer e beleza. Acontece que, os traços que restam são reaproveitados pela travesti.

Peter Fry, na edição de número quatro, ao comentar o livro “Comportamento sexual do brasileiro” de Décio Monteiro de Lima, escreve que esse manuscrito “pinta um quadro um tanto negro da sexualidade brasileira no Brasil. Os profissionais acham que a vasta maioria das mulheres adúlteras sofrem insatisfação sexual e que o machismo continua tão forte como sempre e que a prostituição não sofreu nenhum declínio, sendo até ampliada pelo contingente de travestis que concorrem vantajosamente com as mulheres de antigamente (...) que os homens procuram o prazer do sexo fora do leito conjugal crescente com os travestis (*LAMPIÃO DA ESQUINA*, 1 (4), p: 14).

As colocações dos informantes produzem certo desprezo e antipatia pelas *travestis* e *bichas pintosas* por acharem que elas reforçam os preconceitos de heterossexuais, pautado na ideia de que todo homossexual masculino deseja ser mulher. Por isso, o discurso no *Lampião* enxerga as travestis como responsáveis pela manutenção do machismo. As trajetórias em torno da modulação de seus corpos são apontadas como “artificialidades” do feminino, ou mesmo, subfeminino, feminino *fake*, o que é um demonstrativo do quanto o discurso no *Lampião* se baseou em noções essencialistas do masculino e do feminino, assim como a inscrição naturalizada dos gêneros por e partir do corpo biológico.

O discurso no *Lampião* identifica as travestis como sendo impuras, responsáveis pelos problemas e notoriedade das homossexualidades. Daí a ambiguidade da travesti. Homossexuais em geral são estigmatizados por não se adequarem à sexualidade e gêneros normativos. A maneira que alguns homossexuais encontram para enfrentar essa contradição é voltar-se contra travestis, que se tornam bodes expiatórios, apontadas como responsáveis pelo desprezo, preconceito e discriminação que se abate por sobre as homossexualidades. Assim surgem essas acusações contra elas, que por sua vez, apresentam sinais de ambiguidade e impureza mais explicitamente.

Essa questão da ambiguidade é retrata por Mary Douglas (1976; p. 52). A autora salienta que existe um papel de certas categorias relacionadas a anomalias e ambiguidades e que vão de encontro com a organização da experiência social, por oferecerem risco ao controle, à estabilidade e à coerência do sistema classificatório. Na reflexão de Douglas, as sociedades expressam uma estrutura formal com ideias e áreas bem definidas de separação entre ordem e desordem, bem como de punição das transgressões. Ambiguidades se situam na fronteira das classificações, representam a desordem que desestabiliza os padrões, além de oferecer a matéria-prima da padronização. A desordem em si, é ambígua, porque ameaça a ordem e possui um potencial criativo.

MacRae (1990: p. 56) nos dá a indicação de que a cooptação da homossexualidade por parte da sociedade – uma vez que se buscou delinear uma identidade homossexual possível de aceitação – através de uma normatização, neutraliza o seu potencial subversivo da ordem heterossexual instituída. Evidentemente, ao constituir-se um “ethos” homossexual, este, por sua vez, é influenciado por pressões exógenas.

Traços do discurso do Lampião, em certa medida, se juntam a essas influências exógenas, desencadeando assim, em normas cuja gênese e cujos princípios de legitimidade não são questionados. Nascida a partir do questionamento e da negação da ordem heterossexual, a emancipação da identidade homossexual acaba por instituir uma nova ordem que permanece impregnada pela ordem que tenta inverter. “Aprisionando a minoria que pretendia liberar num novo círculo vicioso da adaptação, desta vez às normas do meio, o empirismo sexológico reforça a tendência à auto-segregação social de uma minoria recém-saída da sombra, e que, afinal, somente abre portas já abertas (POLLAK, 1985: p. 62).

A produção da homossexualidade que busca positivá-la, implicou uma certa tendência à homogeneização, orientada à afirmação de uma identidade homossexual, que supre as diferenças e se cria uma comunidade de iguais, necessária à sua constituição como ator político. E quem assume esse protagonismo é o aparecimento, no seio do meio homossexual, de uma imagem viril em oposição à imagem efeminada. E esse processo, regimenta, modela e disciplina os gestos, os corpos, os discursos, dando a esse sujeito legibilidade, conforme exprime a teoria da margem de Das e Poole (2008).

2.3 A reificação da margem, as respostas enquanto possibilidades de escape.

Daí resulta que, o grau de participação e as reações emocionais e sociais às regras, dividem o meio, ou melhor, o “ethos” da homossexualidade em segmentos que vivem cada qual, seu destino homossexual de maneiras diferentes. Nesse sentido, alguns desses segmentos passam a ser margens dentro da margem, já que resistem, primeiramente, às normas da ordem heterossexual e, posteriormente, às normas da ordem homossexual masculina.

É notório que a *travestililidade*, relegada ao território da ininteligibilidade, desenvolve formas bastante genuínas de resistência. Impedida de sair do gueto, a travesti se utiliza desse espaço de reclusão como símbolo da afirmação de si e da marginalização, lugar da resistência que é um laboratório onde se experimentam novas formas de vida social, sexual e afetiva. Segundo Foucault (2014), a resistência não é só uma negação e sim um processo criativo.

O próprio editorial do *Lampião da Esquina* abre brechas para a manifestação dessas resistências, e a seção “cartas na mesa” torna-se um espaço notório dessas manifestações ao longo das edições.

P. Camargo, como se lê na assinatura de sua carta, da cidade de São Paulo, reage ao pronunciamento de Ferreira, logo na edição que se sucedeu. Para Camargo “o José Alcides Ferreira cai de porrada nas *bichas* com uma fúria de fazer vibrar o líder da TFP. Será que as pessoas (sim, são gente também), não estão com todos os seus artefatos de consumo e tiques ridículos, tentando vingar as múltiplas agressões com que a sociedade lhe saga a vida? Não estarão pondo para fora em trajes e gostos tudo o que são obrigados a esconder no dia a dia” (*LAMPIÃO DA ESQUINA*, 1 (3), 1978: p. 14)? Camargo prossegue:

Você pode dizer que é uma vingança frustrada, um desabafo inútil. Vá lá. Só que nem todos chegaram a esse nível de consciência. Somos, no geral, um povo atolado até o pescoço, no mangue do subdesenvolvimento cultural (e outros). Não é realista exigir do homossexual brasileiro (que é povo, portanto, amostra cultural, nem mais nem menos) um nível de conscientização como o do americano ou europeu (que nem é tanto assim – também há bichórdia por lá). Finalmente, José Ferreira, não acha você que seria melhor nos compreendermos e aceitarmos uns aos outros, cada um como é, e unidos partir na luta pelo futuro a que temos direito, em vez de estarmos a nos desancar mutuamente no *Lampião*? Sonho com uma imprensa guey que nos traga a força pela união, e não a fragilidade

pela cizânia. É tempo de frentes José, não de querelas (*LAMPIÃO DA ESQUINA*, 1 (3), 1978: p. 14).

A carta de Ferreira gerou reações contundentes e insatisfeitas. Maria Lídia Magliani, leitora de Porto Alegre, ao escrever para o jornal, se questiona sobre um suposto “gueto dentro do gueto?” Nas palavras de Magliani:

Pressinto em algumas estrelinhas uma certa tendência em discriminar uma parcela que talvez seja a mais necessitada da atenção e a mais alijada inclusive social, cultural e economicamente, a que o Sr. Ferreira chama de Bichórdia de uma forma tão cruelmente pejorativa. Não creio que o jornal assuma esse tipo de luta de classes, porque estaria, no meu entender, anulando boa parte do esforço de acordar o homo brasileiro (*LAMPIÃO DA ESQUINA*, 1 (4), 1978: p. 17).

Outro leitor, que assina o nome de Iso Ficher, de São Paulo, escreve ao *Lampião* para lembrá-lo de que:

Há uma outra categoria de gueis, aqueles que irritam e enojam os entendidos' as bichas, aquelas mesmas que há não sei quantos anos atrás já perambulavam pela São João e Ipiranga. Também, via de regra (há exceções) são pessoas originárias de uma classe social mais baixa e oprimida, onde as artificialidades da burguesia não atingiram tanto, os preconceitos não se arraigaram tanto, e nem há tantas informações culturais, de padrões e valores que possam criar uma estrutura capaz de aguentar por mais tempo a repressão vigente. Então são aquelas que sonham em ser Brigitte Bardot e partem com tudo pra isso. Eu quero aqui lembrar que essas aí foram as pioneiras, as cuspidas e repudiadas, que impuseram, dada sua ousadia, a existência do homossexualismo à sociedade. Quer dizer, as pessoas são obrigadas a ver que o que existe não é fantasia. Isso beneficiou inclusive os "entendidos", que tanto repudiam essas bichas. Então, quem é que está sendo revolucionário nisso tudo? Quem é que está contribuindo para a modificação do atual estado das coisas (*LAMPIÃO DA ESQUINA*, 1 (4), 1978: p. 18)?

Em carta direcionada ao conselho editorial, o leitor J. C. L., como se lê na assinatura, morador de Recife, partilha sua impressão do *Lampião da Esquina* a partir das primeiras edições:

Vou ser franco: não gostei do jornal de vocês. Digo de vocês porque não acho que ele seja de toda classe. É metido a intelectual, tem pretensões. Até aí tudo bem, porque tem muita boneca por aí dando a sabichona, indo a concertos na Sala Cecília Meireles de nariz emprado e lencinho na lapela. Mas, e o resto? O povão? Eu acho que vocês deviam fechar mais com o bicharéu para não parecer um jornal muito elitista. Afinal, vocês podem até ser todos muito grã-finos, Mas, o jornal não pode dar bandeira sobre isso. Onde estão os travestis? Por que não tem um no conselho de *Lampião*? Só tem professor e artista? Que democracia é essa a de vocês, onde o povo também não vota? E ainda tem uma coisa. Tem uns artigos publicados no jornal, meu deus do céu. É como se vocês estivessem dando aulas pra gente. “Atenção

meninas, aprendam com a gente, que nós sabemos tudo. Assim não dá. Fiquei meio pulérrimo com isso. E não adianta vir com essa história de Rafaela Mambaba pra cima de mim. Eu sei que ela não existe, vocês inventaram uma pessoa com esse nome pra mostrar o lado descontraído de vocês, do qual se envergonham. Que coisa podre (*LAMPIÃO DA ESQUINA*, 1 (4), 1978: p. 19).

É interessante notar como que, a partir do conteúdo acima, a resistência contida nesse “não deixar-se conduzir” da *travestilidade* implica uma rede de apoio, de aliança e solidariedade para com as travestis. Esses informantes não se auto-identificam como travestis, porém, evocam um regaste humanitário da dignidade travesti.

Para Silva (1993: p. 157), isso demonstra o caráter ambíguo da travesti, da sua posição social, das posições que impõe a seus interlocutores e outros atores com os quais interage, os sentimentos que suscita e as ideias que se produzem sobre ela.

Essas redes de apoio que se ramificam têm muito a nos dizer das descontinuidades nas experiências em relação aos valores, símbolos e pressupostos da cultura abrangente. Daí o interesse em saber o que os leitores do *Lampião*, em suas manifestações na seção “cartas na mesa”, pensam sobre a *travestilidade*.

As cartas que expressam apoio indicam-nos a *interseccionalidade* entre gênero, sexualidade, classe, raça e grau de escolaridade. Essa distância entre o conselho editorial e as travestis demonstram o quanto a população homossexual não é homogênea, nem na sua preferência sexual, nem na sua identidade de gênero, muito menos nos termos da raça e classe. De fato, essa interseccionalidade contribui, de maneira efetiva, para estruturar as experiências de homossexuais por entre as páginas do *Lampião da Esquina*.

A sexualidade, assim como o gênero, é política e de acordo com Rubin (2017: p. 127) ela está organizada em sistemas de poder que recompensam e incentivam alguns indivíduos e atividades, ao mesmo tempo que punem e suprimem outros. “O sexo é um vetor de opressão. O sistema de opressão sexual atravessa outros modos de desigualdade social, separando indivíduos ou grupos segundo sua própria dinâmica interna” (RUBIN, 2017: p. 103). Esse sistema de hierarquia sexual organiza homossexuais viris e travestis em populações “localizadas”, levando-os a buscar seus próprios espaços sociais. Conforme já foi mencionado no corpo do texto, ao tentar reajustar a imagem da homossexualidade, e ao fazê-lo, a partir de um modelo

igualitário, o *Lampião*, de certa forma sobrepuja, em termos valorativos, a homossexualidade masculina, viril, reticente. Responsabiliza travestis e outras masculinidades efeminadas pela manutenção dos preconceitos e machismo da sociedade heterossexual, aleijando essas categorias e modos de vida, por serem “femininos demais”.

De certa forma, algumas contradições aparecem no discurso de alguns lampiônicos como, por exemplo, ao retomar a fala de João Antônio Mascarenhas, o mesmo, logo no início, diz ter “simpatia pelos (sic) travestis dado ao fato de assumirem, ostensivamente sua própria situação, arrastando os problemas daí decorrentes, e o respeito por forçarem os que não querem ver e admitir a existência do homossexualismo (sic) e, ainda, merecem a minha admiração, por rebelarem-se contra a rigidez dos padrões sexuais imposto pela casta dominante” (*LAMPIÃO DA ESQUINA*, 1(4), 1978: 09).

Em uma reportagem (edição 16, setembro de 1979) referente a um desfile realizado em Juiz de Fora - MG, no qual seria eleita a “Miss Gay” da região, o jornalista Adão Acosta, informado das competidoras, referiu-se a elas como “quem se traveste numa boa”, sem recorrer ao uso de silicones, nem sequer à vontade de serem mulheres. Segundo ele, o que queriam mesmo era partir para a “gozação”. “Ninguém saiu do clube querendo ser travesti”. Duas edições depois, na seção “Cartas na Mesa”, uma travesti protestou:

Querido Lampião. É a primeira vez que leio este jornal (n.16), e sei que perdi por não ter lido os outros quinze. Não vou tecer comentários sobre o jornal porque afinal seria muita pretensão da minha parte; tudo que posso fazer é agradecer-lhe por esta coragem unida de mãos dadas finalmente lutando pelos nossos prazeres. Obrigado. Só tem uma coisa que me deixou meio cabreiro: o repórter Adão Costa, me pareceu muito longe de ter preconceito contra travestis, e isto me deixou com medo, por que dentro das minorias, nós os travestis, somos a menor, e se os homossexuais declararem abertamente a sua antipatia pelos travestis, nós estamos perdidos. Eu acho o preconceito contra os homossexuais uma coisa descabível, mas infelizmente eu sou travesti e sinto isso na carne. Portanto eu gostaria de pedir que se vocês não puderem dar as mãos aos travestis pelo menos, façam silêncio em relação a nós e não façam comentários do tipo: “O interessante desta festa é que os rapazes estavam numa boa, não usavam silicone e pelo que parece não sonham em virar mulher”, e se sonhassem? Seria crime realizar seus sonhos através do silicone e outras coisas? A outra frase: “é bom lembrar que todos saíram do clube sem querer ser travesti”. Não queriam ou não tinham coragem? Como ainda tem

muita gente que não tem coragem de ser homossexual e por isto é infeliz. Eu sou travesti apenas porque tenho um pouco de busto à custa de hormônios, tenho o rosto bem feminino e cabelos compridos, mas se você vier a me conhecer verá que sou uma pessoa sensível, inteligente a ponto de, se eu escrevesse esta reportagem, jamais escolheria aquelas frases tão sem necessidade que o senhor escreveu. Lamento que o nosso primeiro contato tenha sido assim, mas eu não estou mais disposta a me calar quando me pisarem. Beijos. Bamby de Azevedo. São Paulo (*LAMPIÃO DA ESQUINA*, 2 (18), 1979: 19).

Em resposta, escreveu Adão Acosta:

Querida Bamby. Em primeiro lugar fiquei muito feliz com sua cartinha, e mais ainda pela sua opinião reivindicatória. Só que houve um mal-entendido: não sou contra os travestis ou qualquer minoria. Acho que as pessoas têm mais é que “curtirem a sua” numa boa. Quando me referi ao silicone que algumas pessoas usam (mulher e homem) foi lembrando uma série de pesquisas, realizadas no exterior, em relação a este material. Você sabia que o silicone pode petrificar no corpo- e que não existe recuperação- ou então dá câncer? E ainda: existem vários tipos de rapazes, e os de Juiz de Fora realmente não desejam usar silicone, e daí? O resultado é que estamos no mesmo barco, ou não? Um detalhe de sua cartinha: você diz que é travesti porque usou hormônio, tem rosto feminino e cabelo comprido? Conheço muitos rapazes que tem rosto feminino e cabelos compridos e são machões. Não seria o processo homossexual independente da aparência externa? Pense bem! Adão Costa (*LAMPIÃO DA ESQUINA*, 2(18), 1979: 19).

A partir deste último relato, o corpo *travesti* parece provocar tensões e ambiguidades no *Lampião*. Enquanto umas buscam imitar o feminino naturalizado como norma heterossexual, outras inventam novas feminilidades. Nesse jogo, o corpo da travesti é uma linguagem (BENEDETTI, 2005, p. 55). Nele, o significado de masculino, de feminino, de homossexual e de travesti se concretiza e confere aos sujeitos subjetividades e identidades. E este corpo é portador de historicidade, faz parte de um projeto histórico e político de ser, mas que participa da invenção de identidades e de relações de poder entre os homossexuais e seus grupos sociais.

Isso significa dizer que, por meio do discurso erigido pelo *Lampião*, o corpo e a identidade travesti recebem o status de marginalidade, na medida em que estão constantemente sendo atacados pela identidade homossexual de aspiração do jornal. Dessa forma, o periódico contribui para a legitimação de hierarquias das identidades homossexuais, lembrando que outros fatores como classe, raça, grau de escolaridade e

faixa etária se tornam fatores decisivos nas relações de poder que surgem entre homossexuais.

Talvez, longe de querer ser “o porta-voz” das homossexualidades, o *Lampião* viveu uma situação contraditória em relação ao seu público. Isso devido à relatividade do ser homossexual e à própria realidade do homossexual no Brasil. Pode ser que essa realidade tenha impedido o *Lampião* de aprisionar a homossexualidade numa identidade comum, igualitária. Para Ramos (LAMPIÃO, 1 (12), 1979), “o jornal buscou uma identidade a partir de premissas próprias, muitas vezes inacessíveis ao homossexual prostituto, ao travesti miserável, à bicha louca alienada”. Como intelectuais, seus editores e colaboradores se colocam na posição de “vanguarda” ao incentivarem o “*coming out*” e ao fazerem revelaram um certo preconceito pela homossexualidade expressivamente “efeminada”, realizando uma investida para reajustá-la, sem percebê-la como outras configurações possíveis da homossexualidade, como rearranjos do masculino e do feminino. E isso era apontado, especificamente, pelas cartas direcionadas ao conselho editorial.

Capítulo III - Abjeção e Alegoria das travestilidades no *Lampião da Esquina*

Até aqui, o presente trabalho serviu-se do exercício em compreender como o discurso no *Lampião da Esquina*, longe de ser homogêneo, mas disputado por entre seus editores e colaboradores, buscou construir uma verdade sobre uma localizada experiência homossexual e masculina, a partir de sua positivação e, em que medida, performances travestis, inseridas nesse contexto, se apresentaram como “respostas transgressoradas” e retardadoras dessa positivação.

Isso foi notado a partir dos trechos retirados de edições do jornal, em que as referências feitas a *travestis* assumiram tons de desaprovação e rechaço, uma vez que eram vistas como dotadas de traços da feminilidade. Faz-se necessário destacar que, se por um lado, houve um certo reforço do estigma da *travestilidade*; por outro, o *Lampião da Esquina* denunciou as arbitrariedades e violências do Estado que se recaiu por sobre essas vidas, assim como revelava outras facetas desse segmento, o que me leva a não descartar a hipótese de que o discurso no jornal, em partes, positivou uma dada travestilidade. Nessa perspectiva, entendo que o discurso no *Lampião da Esquina* é ambivalente e aberto por se permitir a avaliações e auto-críticas, ao mesmo tempo em que seus editores têm consciência do que enuncia.

A partir dessas questões analiso a produção enunciativa do referido periódico, ou seja, do que se produziu pelo próprio fato de ter sido enunciado. Foucault (1995; 121) nos alerta que o enunciado é uma materialidade repetível assim como um objeto entre os que os homens produzem, manipulam, utilizam, transformam, trocam, combinam, decompõem e recompõem, eventualmente destroem. Assim sendo, o enunciado circula, serve, se esquiva, permite ou impede a realização de um desejo, é dócil ou rebelde a interesses, entra na ordem das contestações e das lutas, torna-se tema de apropriação ou de rivalidade (FOUCAULT, 1995; 121).

A ideia é compreender que, de seu lugar privilegiado enquanto enunciador, o *Lampião da Esquina* fez circular seus enunciados, possibilitou trocas, transformações, limitando-se ao que considerava desejável, útil, forjando assim as condições de apropriação e utilização de seus conteúdos enunciativos. Cada enunciado carrega consigo o que não diz, define-se por um sistema limitado de presenças, distribui lacunas, vazios e ausências.

Com base nessas reflexões logro compreender a maneira como os enunciados do periódico conduziram o meu olhar sobre determinados fenômenos que envolvem sujeitos travestis e em que medida eles se repetem ou se transformam no decorrer dessa condução. Entendo o *Lampião da Esquina* como um *locus social*, que é também um lugar discursivo, onde encontra-se uma multiplicidade de discursos a partir de diferentes óticas sobre o real, assim como uma rede de sinalização e inclusão categorial das populações homossexuais. Cabe a este meu trabalho o esforço por dar conta do processo histórico em vigor no período do jornal *Lampião da Esquina*, assim como dos valores e práticas sociais que, em suas páginas, me permite recuperar o percurso das travestis da época, interpretando os papéis que lhes foram atribuídos e localizar os lugares que lhes foram reservados.

Nesse sentido, almejo refletir sobre o mundo social das travestis acessível no *Lampião* por meio do enquadramento de suas experiências em duas séries²⁸ distintas, as quais chamarei de “abjeção” e “alegoria”. Ambas, ao meu ver, não constituem regra e nem essência da *travestilidade*, mas são produtos de um dado momento histórico e lugar, assim como os valores sociais a elas atribuídas são diferentes, levando-nos a compreender que o sistema sexual moderno contém populações sexuais estratificadas por meio do funcionamento de uma hierarquia ideológica e social (RUBIN, 2017; 91).

3.1 A territorialidade geográfica como insígnia da abjeção travesti

O *Lampião da Esquina* não só instaurou um debate que comunicasse novos olhares em torno da questão sexual e especificamente, sobre a homossexualidade e sua pluralidade de experiências e categorias, como também divulgou em suas páginas territorialidades geográficas que se configuraram como uma base espacial de fixação e perambulação dessas categorias. O que se sabe é que essa base espacial corresponde às regiões deterioradas dos centros do Rio de Janeiro e São Paulo. Por e a partir do *Lampião* foi possível acessar esses espaços, assim como a maneira como essas categorias negociam e se distribuem neles. A constante presença de travestis e

²⁸ De acordo com Foucault, para facilitar o trabalho em documentos, o pesquisador deve constituir séries, definir para cada uma seus elementos, fixar-lhes os limites, descobrir o tipo de relações que lhes é específico, formular-lhes a lei e, além disso, descrever as relações entre as diferentes séries, para constituir, assim, séries de séries, ou quadros. Isso faz com que descartemos as possibilidade de uma história ou fenômeno universal, geral. Ver FOUCAULT, Michel. A Arqueologia do Saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

homossexuais masculinos nessas áreas reforçava a associação que havia da imagem da homossexualidade com a delinquência. Isso, conforme nos demonstra Perlongher (1987; p. 48), fez com que a contiguidade entre homossexualidade e delinquência se fundamentasse num plano empírico, tanto espacial quanto historicamente. Nas páginas do *Lampião*, como as travestilidades se distribuem na configuração dessas territorialidades? Em que medida a relação entre o espaço e a travestilidade nesse contexto reitera sua vinculação com a abjeção? Qual a simbologia que o *Lampião da Esquina* constrói para a travestilidade?

Em entrevista concedida a João Silvério Trevisan, e que foi ao público na edição experimental do jornal, datada de abril de 1978, Celso Curi, jornalista do *Última Hora* de São Paulo, veicula a travesti às ruas e a marginalidade. De acordo com Curi, “o travesti de rua que prostitui, o faz não apenas por querer transar, mas batalha por outra coisa, por comida (...) o travesti de show, a calçada é o palco que ele escolhe (...) o travesti está no fim da fila, é pária (...) Sara, travesti que faz ponto na radial leste em São Paulo relata os perigos da esquina, de pegar cana, ser presa e na manhã seguinte ser solta” (*LAMPIÃO DA ESQUINA*, 1 (0), 1978: 7). “Eu defendo o travesti porque somos extremamente a mesma coisa, eu tenho algo de marginal como esses párias, também sou um pária, todos somos marginais” (*LAMPIÃO DA ESQUINA*, 1 (0), 1978: 8).

Na edição que se sucedeu a edição experimental, Antonio Chrysóstomo volta a realizar essa veiculação. “Na Cinelândia, travestis e mulheres bem perfumados, circulam pela calçada” (*LAMPIÃO DA ESQUINA*, 1 (1), 1978: 4). Segue apresentando trechos de uma conversa que teve com uma travesti:

Paulo, Paulete, Paulona, a doida, “me chame como quiser”. Um cara disposto a tudo, cansado de apanhar, de ir preso, de levar latrina de distrito policial, sem saber o crime que cometeu. Faz a vida com esses bobocas, esses coroas que aparecem por aí. Não quer conversa, é agressivo, sofrido. Explica porque o travesti se corta: o único jeito de não ir presa quando a polícia baixa na Lapa e na Cinelândia. Travestis como Paulete andam armados, enfiam a gilete nos seus próprios braços, antes de serem arrastados para o carro policial. “Não dá outra, sangrando, os caras têm que levar a gente pro hospital, lá a gente não apanha, somos até bem tratadas”. Recuperada, Paulete recomeça o que ela chama de “essa merda de vida” (*LAMPIÃO DA ESQUINA*, 1 (1), 1978: 4).

Referindo-se ao direito de ir e vir, na mesma edição, João Silvério Trevisan diz que “no carnaval, homem machão pode se vestir de mulher e parece ser crime durante o resto do ano. Que o digam os travestis, continuamente presos e humilhados sob as mais diversas alegações” (*LAMPIÃO DA ESQUINA*, 1 (1), 1978: 9).

Ocanha (2018) destaca que, na ausência de uma lei criminal que imputasse sobre a homossexualidade, a contravenção penal da vadiagem que data dos anos 1970 abriu caminho para a polícia obter o poder de escolher quem deveria ser preso e quais seriam seus alvos. Travestis que até então só eram vistas em boates, começaram a praticar o trottoir, a prostituição de rua em lugares do centro de São Paulo e do Rio de Janeiro. Essa exposição fez com que a travestilidade passasse a ser um alvo constante das ações policiais. Em 1978, duas travestis relataram ao *Lampião da Esquina* que a polícia se utilizava de cachorros e investigadores em suas rondas de perseguição à prostituição de travestis. Elas adotaram como resistência a estratégia de bater em policiais, para que na confusão algumas delas conseguissem fugir e chamar o Centro Acadêmico XI de Agosto que prestava atendimento legal e gratuito a travestis (*LAMPIÃO DA ESQUINA*, 2 (19), 1979: 6).

A incessante perseguição policial que se fazia nesses dois grandes centros urbanos na ditadura civil-militar (OCANHA, 2018) era resultado da ânsia reguladora e do controle autoritário por parte da ditadura brasileira. A sexualidade nesse contexto se transformou numa questão de Estado. Nas palavras de Quinalha:

A ideologia e o aparato repressivos dão concretude, portanto, à preocupação marcada da ditadura brasileira com a pornografia, o erotismo, as homossexualidades e as transgeneridades, fenômenos classificados como temas e práticas ameaçadoras não apenas contra a estabilidade política e a segurança nacional, mas também contra a ordem sexual, a família tradicional e os valores éticos que, supostamente, integravam a sociedade brasileira (QUINALHA, 2018; p. 29).

Quinalha (2018; p.36) ainda nos recorda que foram homossexuais e travestis pertencentes às classes populares que sentiram mais intensamente o peso da ação repressiva da ditadura em seus corpos e desejos. Enquanto alguns homossexuais, geralmente enrustidos e com a vida dupla, integravam-se a cidadania pela via do mercado de consumo e pelo acesso a empregos formais no mercado de trabalho.

Homossexuais e travestis pobres que não tinham a mesma sorte eram enquadrados como “vadios”. É sintomático que a ação do Estado tenha se abatido por sobre essas regiões, conforme se nota no *Lampião da Esquina*, por serem essas regiões frequentadas por uma população homossexual pertencente aos extratos mais carentes da sociedade. De forma análoga, Simões, França e Macedo (2010; p. 47) percebem as territorialidades homossexuais nos grandes centros como um campo que propicia interpenetrações entre “periferia” e “centro” permitindo encontros e interações que reelaboram articulações entre gênero e sexualidade, bem como cruzam barreiras de raça e classe.

Esses espaços situados aqui e que configuram a região central das cidades do Rio de Janeiro e São Paulo, são campos de circulações que se urdem em territórios mais ou menos circunscritos, cujos focos são tanto bares, boates, saunas, cinemas e outras opções de lazer consumista, como meros pontos de passagem e perambulação como praças, esquinas, ruas, banheiros e estações.

Em termos analíticos, essas regiões são entendidas como “região moral”. Perlongher (1987) dialoga com Park (1973) que concede a noção de “região moral”²⁹ para referir-se às zonas de perdição e vício das grandes cidades (espécie de esgoto libidinal das megalópoles, condição residual que ecoa em alguns topônimos, como “boca do lixo”).

De acordo com Perlongher (1987; p. 25), o fato de que o gueto homossexual esteja encravado no seio da “região moral” - isto é, em relações de contiguidade com outros códigos territoriais marginais, não apenas tem consequências em termos de paisagem urbana, mas também em termos de paisagem relacional. Isso significa dizer que, em termos de uma população homossexual polimorfa, essa população se distribuiu e negocou seus trajetos de perambulação e seus pedaços de influência, através de sutis fronteiras, fazendo emergir seus códigos territoriais específicos, por e a partir, principalmente, das hostilidades que enfrentavam nesses espaços.

²⁹ Sobre “região moral” Park afirma que é inevitável que indivíduos que buscam as mesmas formas de diversão, devam de tempo em tempo se concentrar nos mesmos lugares. A população dessas áreas, que nem necessariamente reside, mas apenas perambula pelo local, tende a se segregar não apenas de acordo com seus interesses, mas de acordo com seus gostos e temperamentos. A noção de “região moral” repousa numa concepção que divide o espaço urbano em círculos concêntricos, uma faixa residencial, outra industrial e o centro que serve ao mesmo tempo como ponto de concentração administrativa e comercial, e como lugar de reunião das populações ambulantes que soltam, ali, seus impulsos reprimidos pela civilização. Ver PARK, Robert. E. A cidade: sugestões para a investigação do comportamento social no meio urbano, in VELHO, O. G. (org). O fenômeno urbano. Rio de Janeiro, Zahar. 1973.

Assim encaro o trecho em que a travesti Paula, numa entrevista concedida a Antonio Chrysóstomo (*LAMPIÃO DA ESQUINA*, 1 (1) 1978: 4) faz menção à prática de se cortar para não ser presa pela polícia, e como código territorial emergente de situações de abjeção. Os códigos territoriais são relacionais não somente a essa população e interna a ela, mas se deu com outras populações marginais. Francisco Bittencourt (*LAMPIÃO DA ESQUINA* 2 (10), 1979: 8), ao se referir à praça da Cinelândia, diz ser a praça um território livre onde “sujos, travestis e mendigos se misturam” (Ver figura II). Nas palavras de Perlongher:

Assim, a despeito de seus reclamos de distinção, a massa de homossexuais que circula pelo centro da cidade, num circuito instável e difuso, está em relações fatuais de contiguidade com as demais marginálias que instalam, no espaço urbano deteriorado, suas banquinhas: prostitutas, travestis, michês, malandros e todo tipo de lúmpens (PERLONGHER, 1987; p. 26).

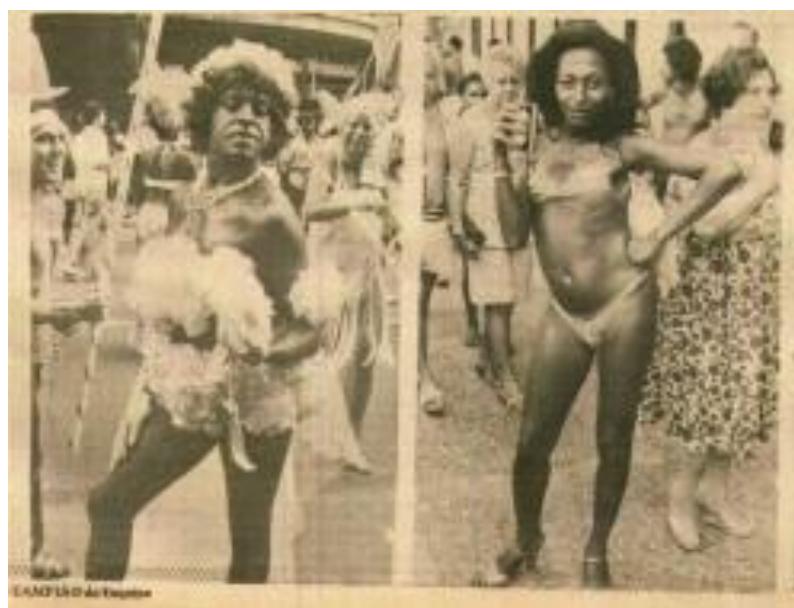


Figura II, *Lampião da Esquina*, ano 2, n. 10, 1979.

Dessa forma, a repressão estatal fez-se abater frequentemente nesses espaços, funcionando como vetor de gentrificação, conforme se pode notar nas tentativas do Estado em alterar essas paisagens, por meio das perseguições policiais que visavam eliminar essas populações, dissipá-las dos locais em que se concentravam, como também, isso ocorreu na elaboração e aplicação de projetos urbanos como se lê, a seguir, em trecho retirado do *Lampião da Esquina*, numa reportagem assinada por

Aguinaldo Silva, e que diz respeito à construção de banheiros públicos nas estações de metrô da cidade do Rio de Janeiro.

Aguinaldo Silva, ao mencionar uma carta recomendatória publicada no jornal do Brasil, em edição datada de 8 de abril de 1979 e que versa sobre quem deve ficar de fora do metrô do Rio de Janeiro, salientou que o Regulamento de Transportes, Tráfego e Segurança destinado ao usuário do metro, aconselhava quem tivesse aspecto repugnante a ficar de fora, servindo-se de exemplos como o limpador de esgoto, travesti de *baby-doll*, mendigo incômodo, bêbado chato. Essas normas rigorosas estavam destinadas a tolher aqueles que seus dirigentes consideravam “inconvenientes”. “E entre estes, embora a palavra ainda não tenha sido utilizada, estão devidamente incluídos os homossexuais, pelo menos os homossexuais como eles são imaginados pela mente tortuosa do presidente da companhia do metropolitano carioca, Sr. Noel de Almeida” (*LAMPIÃO DA ESQUINA*, 2 (12), 1979: 4). De acordo com Aguinaldo Silva o engenheiro responsável pela obra do metrô, Sr. Noel de Almeida, deu de presente sua contribuição pessoal à “moral” e aos “bons costumes” da população anunciando que nas estações não haveriam banheiros”.

Ele constatou que nos banheiros de metrô acontecem as piores coisas (...) todo mundo quando entra num banheiro vai satisfazer as necessidades fisiológicas, exceto as bichas: essas, quando entram lá, é sempre para fazer as piores coisas (...) diz o diretor de operações do metrô, Cláudio Sena, que o objetivo do regulamento é proteger a maioria em relação à minoria (...) pensemos num exagero: o travesti de *baby-doll*, não tenho nada contra ele, mas ele corre um risco de reação e uma interdição de sua entrada pode representar uma dupla proteção: dele, já que ninguém sabe a reação popular e de terceiros, que por acaso podem levar a sobra de uma confusão (*LAMPIÃO DA ESQUINA*, 2 (12), 1979: 4).

Noto ainda que Aguinaldo Silva enfatizou haver, naquele momento da vida nacional, a utilização, às vezes muito exacerbada, do conceito de “proteção”, e por parte de entidades governamentais. O termo “proteção” foi bastante enfatizado na teoria de Mary Douglas que estudou rituais de purificação, assim como seu estudo deu ensejo a outros termos, como sujeira, poluição, contágio, todos a serem compreendidos dentro de uma lógica estruturante e classificatória, em que grupos sociais os adotam a fim de

produzir e manter uma dada ordem simbólica. “Proteger a maioria em relação à minoria”, conforme salientou o diretor de operações do metrô, demonstra que essa minoria, em situação marginal, está de algum modo excluída do padrão social, está deslocada. Douglas (1976; p. 120) afirma que o perigo forjado por sobre essa minoria, expressa alguma coisa importante sobre a marginalidade, ou seja, sair da estrutura formal e entrar nas margens é ser exposto ao poder que é suficiente para matar ou para enquadrá-lo numa definição. “O perigo está nos estados de transição, simplesmente porque a transição não é nem um estado nem o seguinte, é indefinível” (DOUGLAS, 1976; p. 119). Tudo que foge a essa ordem simbólica constitui-se como anomalia ou ambiguidade. Uma das maneiras de tratar essa anomalia, conforme ressalta Douglas, é percebê-la e condená-la a partir da classificação de perigo. Daí o ato de suprimir, eliminar ou evitar.

Por mais que Mary Douglas não tenha mencionado o termo “abjeção”, sua teoria é importante para compreendermos que o abjeto é algo pelo que alguém sente horror ou repulsa como se fosse poluidor ou impuro, a ponto de ser o contato com isso temido como contaminador e nauseante. A dinâmica da abjeção opera de maneira que a pessoas sejam induzidas socialmente a “extirparem” de si mesmas, em geral de formas dolorosas, o que é considerado pela coletividade como “impuro”, incorreto ou, em termos atuais, anormal. Socializar-se, portanto, costuma ser um processo marcado por formas muito violentas de recusa, em si mesmo, do que a sociedade quer evitar como “contaminante”, seja uma identidade de gênero diferente das mais conhecidas ou formas de desejo fora do modelo em voga (MISKOLCI, 2012; p. 43).

Em termos discursivos, ao dar destaque a essas experiências travestis como “abjetas”, o que poderia esse discurso no *Lampião da Esquina*, ter produzido em seus leitores que, julgo eu, ser difícil dimensionar suas localidades, cientes das limitações que o trabalho com documentação nos impõe, mas que, de certa forma, já vimos no capítulo anterior, possibilitado pela seção *cartas na mesa*?

Analiticamente, vejo que as desestabilizações de gênero e sexualidade que esses flagrantes travestis acarretam é um fazer político (FELTRAN, 2017). Porém, não encerram um final previsível e, sobretudo, não são garantia de virtude política. Não se trata de imaginar que, uma vez desestabilizados (politizados) *a priori*, ou seja, as fronteiras da identidade de gênero, estejam abertos os caminhos para a emancipação do

binarismo homem-mulher. É evidente que nesses momentos se abre a fronteira do pensável sobre o gênero, e isso é política. Para Feltran (2017; p. 14), a desestabilização estética inscreve na interação uma questão normativa que não era antes plausível: como deve ser o gênero? E como esses flagrantes de abjeção se inserem no exercício de positivação da homossexualidade? A abjeção inscreve uma questão normativa que configura numa dada homossexualidade positivada, assim como revela o perigo da travestilidade? Recordo-me de Douglas (1976; p. 53) que, segundo ela, quando algo é firmemente classificado como anômalo, o esboço do conjunto no qual ele não é considerado como membro se torna claro. Admitindo-se que a desordem estraga o padrão, ela também fornece os materiais do padrão (*idem*, p. 117).

Mais adiante, em outra edição do jornal, o colaborador Eduardo Dantas, ao escrever sobre a Praça da República em São Paulo, salienta que nove entre dez brasileiros já ouviram falar da praça. “E a menção do lugar sempre leva a um comentário maldoso ou gozação, mais pelo fato de ser um antro de bichas do que pelo conhecimento do que acontece de fato naquele quadrado, da marginalidade e da repressão” (*LAMPIÃO DA ESQUINA*, 2 (13), 1979: 6). Para Dantas a praça da República já teve os seus dias de glória e que, em termos de badalação e frequência, a praça perde de longe para a rua Vieira de Carvalho e para o Largo do Arouche que, segundo ele, são locais considerados nobres e de classe média. Dantas prossegue:

A praça da República é um monumento vivo aos travestis de São Paulo (...) de noite, como qualquer travesti, a República muda totalmente de aspecto. Luzes, sombras e escuridão fazem parte dessa área de dimensões razoavelmente reduzidas (...) É possível que nos velhos álbuns de fotografias seja possível ter uma ideia do que foi a República. Hoje em dia não dá mais, porque foi totalmente devastada- é esse o termo. A praça é horrorosa, maltratada, esquecida de qualquer senso estético (...) o relacionamento pessoal na praça é carregado de tensão e medo por diversos motivos. O mais importante de todos é o preconceito de cor e social (são fatores interligados, não?) Os entendidos mais pobres, ou seja, os negros, imigrantes, recém-chegados de outros Estados. Por causa disso também sexuais são notadamente marcados no contato público-aparentemente só há bofes e bichas na praça (*LAMPIÃO DA ESQUINA*, 2 (13), 1979:6).

Ao dar seguimento na reportagem, Dantas introduz ao texto *Lady Hamilton*, travesti frequentadora da praça. O autor a descreve como uma “nota destoante na paisagem. Blusa de cetim meio espacial, calça branca de pinguinhos e outros badulaques differentíssimos. Hamilton, seu nome de batismo, tem 25 anos, instrução superior, causa impacto num ambiente de roupas simples e sapatos furados da maioria dos nordestinos que frequentam a República. Mas Hamilton só vai para lá em último caso, tarde da madrugada, porque sabe que sempre tem alguém disponível por ali, pelo menos no fim de semana. Para contrapor *Lady Hamilton*, o autor apresenta Marlene, com calça de brim justíssima salientando a anatomia, tamancos arrastados com barulho, dois dentes a menos na boca e que chega cedo na praça, para poder voltar mais cedo para casa, uma vez que está com sono, depois de um longo dia de trabalho na fábrica. Não obstante, ainda encontrei no texto de Dantas relatos da repressão policial que se fazia constantemente na praça. Nas palavras de Eduardo Dantas:

“Corre bicharada que a polícia chegou”. O alarme soa e de repente começa a correria para todos os lados. A repressão é diária na praça e aumenta nos fins de semana. E quando o pessoal está a fim de mostrar serviço, leva qualquer um, com ou sem carteira profissional assinada, preto ou branco, bem ou mal vestido. E ninguém quer dar uma vacilada desse tipo: passar a noite no xadrez, levar umas bordoadas possivelmente (vai depender de vários fatores, até da lua e de quanto o cidadão carregar consigo em valores). Além disso, muitos ali já tem algum tipo de antecedente e simplesmente não podem dançar de novo. Nessas horas vale a lei do salve-se quem puder. Geralmente o rapa é feito por volta da meia-noite e pouco tempo depois os policiais se retiram. A praça volta a ser do povo, está pronta para receber novos visitantes. Afinal, a noite mal começou (*LAMPIÃO DA ESQUINA*, 2 (13), 1979: 6).

Entendo que a narrativa realizada por Eduardo Dantas faz parte de uma ordenação discursiva que colabora para a construção de uma espécie de estrutura de atitudes, referências e expectativas que englobam uma questão territorial e categorial, uma vez que notamos a presença de um sistema de classificação e diferenciação apoiado nas relações entre raça, gênero, sexualidade, classe e regionalismo. Esses marcadores informam e constroem hierarquias e preconceitos acerca das disposições dos

frequentadores da praça da República. Sua narrativa evoca uma República já eximida de seu apogeu, “horrorosa, maltratada, desprovida de senso estético (sic)”, por onde perambulam travestis, bichas, bofes e entendidos mais pobres, negros (sic), migrantes de outros estados. A contraponto, Dantas narra a rua Viera de Carvalho e o Largo do Arouche como lugares nobres e de classe média, onde a badalação e a frequência (sic) superam a da praça. De acordo com Perlongher (1987; p. 84), as divisões espaciais têm sentido em função das divisões categoriais. Chama-me a atenção o teor descritivo que se fez sobre a praça e as categorias acionadas, uma vez que bicha e bofe, travesti, remontam ao modelo hierárquico tradicional (FRY; 1982), bastante difundido entre as classes populares e visto como “atrasado” por homossexuais de classe média e cultos, que aderiram a um novo modelo, o igualitário que, como já vimos, representou uma recusa dos traços de feminilidade e passou a defender- ainda que retórica- de uma certa pretensão de masculinidade viril. Esses modelos expressam em si não somente questões em torno de gênero e sexualidade, mas se inscrevem em matrizes de classe e raça.

Inspirado na leitura de McKlinton (2010), entendo que as categorias como raça, gênero, e classe existem em e através das relações entre elas. Por esse motivo são categorias articuladas. As categorias de diferenciação não são idênticas entre elas, mas existem em relações, íntimas, recíprocas e contraditórias. Nas encruzilhadas dessas contradições é possível encontrar estratégias para a mudança. Essa perspectiva, dentre as demais dos estudos interseccionais, contribui para compreendermos que das dinâmicas de poder e diferenciação social resulta, não necessariamente, sujeitos subordinados. Para McKlinton, há políticas de agência diversificadas, que envolvem coerção, negociação, cumplicidade, recusa, mímese, compromisso e revolta.

Nessa mesma direção, Avtar Brah (1996) propõe trabalhar com a diferença como categoria analítica. “Essa ideia remete à análise de como as formas específicas de discursos sobre a diferença se constituem, são contestadas, reproduzidas e re-significadas, pensando na diferença como experiência, como relação social, como subjetividade e como identidade” (PISCITELLI, 2012; p. 206). Com isso, entende-se que há discursos que apresentam diferenças que traçam limites fixos, assim como há outros em que as diferenças podem ser apresentadas como relacionais, contingentes. De acordo com Brah (1996), a diferença nem sempre é um marcador de hierarquia nem de opressão. A partir dessa ideia, comprehendo que ao mesmo tempo que as diferenças entre a população homossexual da época remeteu a certas desigualdades e opressões

específicas, conforme vimos, o discurso no *Lampião da Esquina* também serviu dessa diferença para remetê-la ao igualitarismo, à diversidade e formas democráticas de agência política.

Recordo-me que Perlongher (1987; p. 101) destacou uma certa expansão dos pontos de aglomeração homossexual e que se deslocam de outros já deteriorados como a praça da República para áreas de classe média e média alta de São Paulo. A isso chamou de “fluxo ascendente”.

O interessante é que este fluxo ascendente, explicitamente encabeçado pela vanguarda gay- que tinha sua imprensa (*Lampião*) e seus grupos militantes- não somente favoreceu a expansão do modelo de “homossexual assumido” que alguns dos seus integrantes (antes em reuniões de reconhecimento do que em declarações públicas) fantasiavam: diferenciarse dos travestis. A própria lógica do impulso de “liberação” arrastou consigo uma intermitente- ainda que contraditória- solidariedade a respeito dos travestis, das prostitutas e demais marginalizados e oprimidos (PERLONGHER, 1987; p. 101).

Na edição de número quatorze, datada de julho de 1979, o conselho editorial realizou uma reportagem sobre a classe operária com a indagação de que se haveria ou não homossexuais entre os operários que trabalhavam nas obras de construção do metrô da cidade do Rio de Janeiro. Uma vez que estavam num dos maiores dormitórios de operários ligados a uma das maiores empreiteiras de construção civil da cidade, localizado entre as ruas do Lavradio, rua dos Arcos e a avenida República do Chile, no bairro da Lapa, membros do conselho editorial do *Lampião* notaram que do outro lado de onde se localizava o dormitório, havia um sobrado, bastante conhecido na região, de nome “Casa de Irene”, onde residiam dezenas de travestis. Conforme se lê na reportagem, “era onze horas da noite de uma sexta-feira e os travestis, na porta do sobrado, já haviam dado início à batalha” (*LAMPIÃO DA ESQUINA*, 2 (14), 1979: 11). Daí, deu-se prosseguimento a esta descoberta inusitada, conforme se pode verificar na descrição a seguir:

Do outro lado, sentados no meio-fio da calçada, uma fila de operários. Os travestis, empinhados em ganhar dinheiro, não olham em nenhum momento para eles, observam os carros que, lentamente, passam pelo local. Já os operários, não tiram os olhos dos travestis.

Questionada sobre a presença dos operários, um travesti, de nome Abigail e moradora do sobrado, responde que os peões é tudo gente boa, malandra. Ficam do outro lado com esse olho comprido pro lado da gente, mas não perturbam. De vez em quando chega um aí, às quedas de bêbado, mas nem se toca com a gente. Sabe de uma coisa? Deve ser isso o que chama de consciência de classe, eles são trabalhadores, não é? Sabem o que é trabalhar. No fundo, eles entendem que esse é o nosso trabalho: tanto faz, ficar carregando saco de cimento ou batendo perna pela calçada. A exploração é a mesma (*LAMPIÃO DA ESQUINA*, 2 (14), 1979: 11).

Essas referências precisas sobre a localização do sobrado onde residem dezenas de travestis e que confabula com um dormitório de operários revela-nos que, por e a partir do discurso no *Lampião da Esquina*, reconhecer travestis nas ruas depende de algumas outras variáveis, outros códigos, como no presente caso, o lugar onde elas estão- a Lapa no Rio de Janeiro. A ênfase dada a esses locais em seu discurso, ao meu ver, fez do *Lampião da Esquina* partícipe da cristalização da Lapa no Rio de Janeiro, como a praça da República em São Paulo, como espaços da travestilidade. Hélio Silva (1993; p. 81) afirma que, se a condição do travesti é por si mesma ambígua, o lugar onde se coloca e no qual se torna mais visível para a sociedade sobrecarrega essa ambiguidade de uma angulação contingente. Essa ambiguidade reverbera na relação que se estabeleceu entre as travestis e os operários, e que é indício de solidariedade. O fato de haver nesses locais um circuito de relações em que travestis se encontram em contiguidade com outros códigos territoriais marginais, denota um “saber conviver” (SILVA, 1993) e um princípio de solidariedade por entre essas marginálias que habitam e negociam seus espaços de perambulação pelas ruas. Outra faceta dessa ambiguidade se encontra na colocação de um dos operários.

Dando seguimento a reportagem, entrevistaram Lotário, pedreiro do dormitório dos operários da rua do Lavradio. Questionado sobre as travestis do outro lado da calçada, responde que “aquilo lá não é pra gente não, meu chapa, parecem umas rainhas. Vê só os carros que ficam parando aí: é opala pra cima (...) a gente fica aqui olhando porque é divertido, parece um teatro, de vez em quando eles cantam, dançam, um dia desse bateram num cara que estava muito folgado aí num corcel azul. Bicha, olha, na minha terra não tem disso não. De onde eu vim? Do Rio Grande do Sul” (*LAMPIÃO DA ESQUINA*, 2 (14), 1979: 11). Lorário, ao ser interrogado sobre a possibilidade de algum

travesti querer sair com ele, “examina os travestis que se pavoneiam do outro lado. Tem uma loura, que parece Lana, a rainha das selvas, com sua roupa toda de couro” e responde: olha meu chapa, eu não estou enjeitando nada (*LAMPIÃO DA ESQUINA*, 2 (14), 1979: 11).

Por meio das colocações de Lotário, percebe-se como os marcadores sociais da diferença referidos a raça/cor, classe e gênero e sexualidade operam numa lógica de produzir sujeitos desejáveis ou não, e de preferências de parcerias afetivo-sexuais. A referência de Lotário sobre os carros que chegam e abordam as travestis expressam outra faceta da ambiguidade que estes territórios exprimem, pois nota-se que esses encontros entre travestis e, supostamente, homens de classe média/alta, abrem uma possibilidade frequente de transgredir barreiras sociais de cor/raça, classe, sexualidade e idade. Destaco também como esses encontros se configuram como opostos à conjugalidade convencional.

Outra questão que gostaria de destacar na fala de Lorálio é a tensão relativa à posição entre erotismo e conjugalidade e que diz aos relacionamentos homossexuais, mais precisamente, entre travestis e homens cis masculinos. Segundo Simões, França e Macedo (2010; p. 43), um ponto de vista sociológico firmemente estabelecido considera que o estigma da homossexualidade faz com que entre homens, especialmente o homoerotismo se mantenha descolado da afetividade, dando lugar a relacionamentos múltiplos e fugazes, segundo uma linguagem de gestos e olhares, com pouca conversa e muita ação. Esta cisão entre afetividade e sexualidade (POLLAK, 1985) se fez notar mais intensamente nesta primeira ostensiva “saída do armário” dos homossexuais no Brasil, no final dos anos 1970, cujo palcos privilegiados foram a Lapa, a Cinelândia e suas adjacências no Rio de Janeiro, assim como República e arredores em São Paulo.

Os valores e representações associados ao homoerotismo, com suas hierarquias, “tensores libidinais” e “fugas desejantes”³⁰ (PERLONGHER, 1987) que marcaram esta primeira ostensiva “saída do armário” passou a conviver, a partir dos anos 80, com

³⁰ Simões, França e Macedo (2010) faz menção à importância do trabalho etnográfico de Perlongher sobre a prostituição viril na cidade de São Paulo nos anos 1980. Perlongher descreveu um complexo sistema de atribuição de posições e valores no mercado homossexual de desejos e afetos de acordo com marcadores de gênero, idade, classe e raça. O autor chamou esses marcadores de “tensores libidinais” que operariam tanto como veículos de atribuições classificatórias quanto como estimuladores do que ele, segundo Deleuze e Guattari (1976), chamava de “fugas desejantes”.

demandas políticas e projetos de vida que contemplam conjugalidade e parentalidade homossexuais e passaram a ser bandeiras do movimento LGBTQI+.

Ainda nessa mesma reportagem, o editorial entrevistou Emanuel Alves da Conceição, ou Claudete, moradora das ruínas do Mangue que ficava a alguns metros de um dos maiores dormitórios do metrô do Rio. Claudete tinha 25 anos e era natural de Campina Grande, na Paraíba, tendo se mudado para o Rio de Janeiro há quatro anos. Ao tecer sua trajetória desde que chegou na cidade carioca, elencou a experiência como trabalhadora doméstica em uma casa no Catete, porém, foi considerada muito escandalosa pela patroa que imediatamente a dispensou do serviço. Após esse episódio, Claudete, a convite de uma amiga travesti, de nome Denise, passou “a fazer a vida vestida de mulher” (sic). Dadas as circunstâncias de risco que a prostituição lhe oferecia, além de considerar-se esteticamente inapropriada para, Claudete resolveu ser lavandeira.

Eu batia papo com os operários, eles sentiam falta de alguém que cuidasse das coisas dele, mulher não dá, é um bicho muito interesseiro. Andava tudo sujo. Eu sempre lavei e passei muito bem. Arranjei logo meia dúzia de fregueses, hoje sou disputadíssima. Eles vêm buscar as roupas no meu quarto, de vez em quando me dão até presente. Eu sou operário honorário. Agora tudo é na base do respeito, senão eles não me pagam pela roupa lavada e passada- pensam que eu vou viver de amor? De vez em quando vem um e se insinua, mas eu, olha rapaz, fora (*LAMPIÃO DA ESQUINA*, 2 (14), 1979: 11).

Os fragmentos que reverberam da vida de Claudete nos trazem alguns elementos que endossam a reflexão sobre a abjeção. Dentre eles, dou destaque para o fato de ter sido ela dispensada do serviço doméstico e, conforme se lê, “por ser considerada muito escandalosa pela patroa”. Ao pensar a abjeção a partir dos poderes e perigos em Mary Douglas, Kristeva (1982 apud BUTLER, 2016, p. 230) sugere os usos da ideia estruturalista de um tabu construtor de fronteiras para construir o sujeito singular por exclusão. O abjeto designa aquilo que foi expelido do corpo, descartado como excremento, tornado literalmente “outro”. Por meio da expulsão, o estranho se estabelece. A construção do “não eu” como abjeto estabelece as fronteiras do corpo que, de acordo com Butler (2016), são os primeiros contornos do sujeito. O repúdio de corpos em função de seu sexo, sexualidade, gênero e cor é uma expulsão seguida por

uma repulsa que fundamenta e consolida identidades culturalmente hegemônicas em eixos de diferenciação de sexo, gênero, raça (BUTLER, 2016, p. 231). A repulsa opera com a finalidade de consolidar identidades baseadas na instituição do “outro”, ou de um conjunto de outros, via exclusão e dominação. Ao meu ver, se pensarmos o ato de expulsar seguido de repulsa para assim designar-se “o outro”, o “não eu”, logo também constitui-se o “não lugar”. Esse ultimo, de certa forma, é destituído das expectativas originárias que se recaem por sobre os gêneros e a materialidade do corpo. Claudete não apenas desestabiliza o lugar do “normal” do gênero e da sexualidade, ao ser escandalosa demais, como também rechaça para si o que se espera de uma mulher “comum”. Claudete é desinteressada e não vive de amor.

Uma vez que Claudete tenha sido dispensada, a amizade com Denise foi crucial para a relação que se iria estabelecer de si para consigo e para com os demais. Com isso entendo a amizade como um dispositivo para a construção de subjetividades, conforme demonstrou Foucault (2004). As historicidades dessas amizades forjam subjetividades travestis. Nesse sentido, enxergo as relações de amizade como que marcadas pelo tempo, permeáveis a descontinuidades, rupturas e mudanças forjadas social e culturalmente. Dada as circunstâncias na vida de Claudete que resultaram em sua expulsão do trabalho doméstico e da repulsa social que isso desencadeia, como insígnia da abjeção, a amizade surge como condição de possibilidade em reabrir um espaço de destruição (DAS, 2011). Segundo Santos (2018; p. 162), as relações de amizade para sujeitos trans a possibilidade real da criação de si, de invenção, efetivação e fortalecimento de projetos de subjetividades que não se restringem ao repertório historicamente imposto aos ditos marginais. Em consonância com França (2018), comprehendo que não há uma exclusividade da amizade na constituição de subjetividades homossexuais ou travestis, mas certamente é um indício da potencialidade dessa forma de relação, ligada a possibilidade de experiências que darão contornos a outras subjetividades que não aquelas prescritas pelo padrão da heterossexualidade.

Nas subjetividades trans, talvez, esse potencial seja ainda mais significativo, na medida em que se está falando de uma transgressão inscrita na ordem do gênero e da sexualidade; não é apenas a norma heterossexual que é colocada em xeque, a ideia do gênero como se fosse um

prolongamento do biológico, também foi questionada (SANTOS, 2018; p. 163).

3.2 A ambivalência discursiva no *Lampião* e a positivação da travestilidade alegórica

A leitura das edições do jornal *Lampião da Esquina* me possibilitaram verificar que nem todas travestis *cruzaram*, necessariamente, com o radicalismo da repulsa e rejeição que eram advindas do Estado, da sociedade abrangente e de outros segmentos da população homossexual da época, como é o caso de homossexuais masculinos, viris e de classe média. O diferencial na maneira de tratar seus modos de existência é sentido nas diferentes tonalidades assumidas pelo próprio discurso no jornal que, lembro-vos, tornou-se um discurso alvo de inúmeras disputas ideológicas.

Ao assumir outras tonalidades, seu discurso revela que não há um modo de existência apenas de se fazer travesti, as condições de possibilidade não se esgotam e que as travestilidades são localizadas. Nesse sentido, os marcadores sociais da diferença são bastante evidenciados. Quais os indícios que levam uma travesti produzir uma reação de aceitação e maior tolerância e que a distancia das que vimos anteriormente sob o signo da abjeção?

De acordo com Santos (2015; p. 64), identifica-se que a maior parte das travestis provém de estratos menos abastados economicamente. E sua aceitação perfaz um tortuoso caminho de construção de um gênero que seja aceito como legítimo. Green destacou que

O padrão de tolerância social para com personalidades audaciosas e efeminadas que reproduziam o status quo cultural perduraria ao longo do século XX. Costureiros de grife, cabeleireiros da moda e travestis famosos que se têm conformado às ideias normativas do feminino, conseguem cavar um nicho protegido entre a elite, desde que aparentem reforçar as representações tradicionais do feminino ou do efeminado (GREEN, 2000; p. 104).

Conforme nos indica Santos (2015; p. 68), usualmente a travestilidade é tomada como uma transgressão da ordem supostamente natural dos sexos. Ao travestir-se, seja o sujeito um homem ou uma mulher, biologicamente, ele ou ela estaria condicionado às normas do gênero que passa a representar, embora essa transformação não tenha significado uma intervenção sobre o sexo biológico, como ocorre com os casos de transexualidade. “Evidencia-se que os papéis sexuais são produtos de relações sociais, muito mais do que uma determinação do biológico e, portanto, são passíveis de um processo de desconstrução. Contradictoriamente, conforme já vimos no capítulo anterior, essa transgressão era posta em xeque por parte do conselho editorial do jornal assim como por alguns de seus leitores, ao acreditarem que as técnicas do fazer-se travesti reforçavam ainda mais o machismo e o preconceito contra homossexuais, ao reproduzirem os papéis tradicionais da “mulher submissa” e a impressão de que todo homossexual gostaria de ser uma mulher. Isso, de certa forma, a partir da minha leitura, representa uma tentativa, por parte de alguns discursos no *Lampião da Esquina*, em esvaziar dessas experiências travestis o teor subversivo, transgressor. Entretanto, conforme veremos, parte do discurso no jornal evidencia e elogia certas performances do feminino que obedecem com um certo rigor estéticas e papéis tradicionais e, consequentemente, surtem o efeito da aceitabilidade em certos espaços de privilégio. O *Lampião* produziu um duplo sentido em torno da travestilidade. Por um lado, vimos que ao positivar a homossexualidade, o discurso no periódico marginalizou travestis e reforçou sua estigmatização. Por outro lado, seu discurso parece positivar uma travestilidade que ele mesmo alegoriza.

Por mais que a autora não utilize o termo “alegoria”, Butler (2016) reflete sobre a performance drag e travesti a partir do termo “paródia”. De acordo com sua teoria, tanto os gêneros e sexos normativos e binários podem ser compreendidos como noções de identidade original ou primária. Essas noções, na visão da autora, são parodiadas nas práticas culturais da travestilidade e na estilização sexual das identidades butch-femme (BUTLER, 2016; p. 237). Na medida em que a autora avança nessa discussão, Butler afirma que a travesti revela a distinção dos aspectos da experiência do gênero que são falsamente naturalizados como uma unidade através da ficção reguladora da coerência heterossexual. Portanto, chegamos ao ponto crucial de sua reflexão. Ao parodiar o gênero “original”, a travesti revela implicitamente a estrutura imitativa do próprio gênero tido como “original”, assim como sua contingência. Nesse sentido, a ideia de

paródia na teoria de Butler esvazia os gêneros normativos de sua pretensa originalidade e naturalização, “porque a paródia que se faz é da própria ideia de um original” (BUTLER, 2016; p. 238).

A autora destaca que, por meio desse deslocamento realizado por e partir dos modos de existência travesti, constitui-se uma fluidez de identidades que logo sugerem uma abertura à ressignificação e a recontextualização das identidades forjadas sob a rigidez dos gêneros normativos.

A proliferação parodística priva a cultura hegemônica e seus críticos da reinvindicação de identidades de gênero naturalizadas ou essencializadas. Embora os significados de gênero assumidos nesses estilos parodísticos sejam claramente parte da cultura hegemônica misógina, são, todavia, desnaturalizados e mobilizados por meio de sua recontextualização parodista. Como imitações que deslocam efetivamente o significado do original, imitam o próprio mito da originalidade (BUTLER, 2016; p. 238).

Os flagrantes da travestilidade, cujos modos de existência são enquadrados como alegoria do feminino neste presente trabalho, vão de encontro com os postulados de Butler sobre a paródia e o que ela, efetivamente, produz, dentro do contexto reflexivo sobre os gêneros normativos e suas desestabilizações. Enfaticamente, nem toda alegoria é subversiva em si mesma. Diferentemente dos modos de existência da travestilidade enquadrados como abjeção, tanto o contexto e a recepção das alegorias que veremos a seguir, de certa forma, não fomentaram confusões subversivas, perturbadoras e disruptivas, mas que suas repetições foram domesticadas e redifundidas como instrumentos da hegemonia cultural.

Retomando o trabalho etnográfico, recordo-me de que em edições anteriores e, mais precisamente, na edição de número quatro, Antonio Chrysóstomo escreve que “Rogéria é a única vedete brasileira capaz de receber, por malícia, talento e beleza, o epíteto de herdeira legítima de nomes míticos do passado, como Aracy Cortes, Virgínia Lane e Mara Rúbia”. E segue afirmando que “pode pensar o que quiser sobre o travesti brasileiro – mas uma coisa é certa, além da ativa nossa rapaziada é criativíssima. Basta olhar com beijos, plumas e algum paitê” (*LAMPIÃO DA ESQUINA*, 1 (3), 1978: 8).



Figura III: *Lampião da Esquina*, ano 1, n.3, 1978.

Não obstante, na edição de número nove, o conselho editorial do jornal divulgou uma exposição de fotos, batizada de Rito de Passagem, cujo um dos expositores, Frederico Guilherme Pontes, fotografou Mário Chaves, a Mariza Caveira da Lapa. O jornal a descreveu como “um dos últimos sobreviventes de uma rara espécie de divas da escuridão, Gretas Garbos noturnas e míticas, cuja função mais importante era inquietar as mentes e os corações menos avisados”. No incipiente ano de 1979, de acordo com o jornal, ainda se podia ver Mariza no que restou da Lapa e da crônica submundística do Rio.

Ainda hoje ele pode ser visto pela Lapa, em noites de lua cheia, a esconder sob uma blusa transparente seus incríveis seios de menina, passeando com seu cachorro Afgã Hound e compondo com este uma figura que faria Salvador Dali morder os bigodes de inveja. Visão do inferno para uns, miragem onírica para outros, Mariza tem servido até de inspiração a artistas (...) Frederico Guilherme Pontes utilizou fotos suas, registrando a sua passagem, na transformação de homem para mulher. A sequência de fotos que aqui reproduzimos é magistral e deixa bem claro tudo o que dissemos de Mariza. Ele nos lembra (atenção libertárias) aquele trecho do poema de Brecht: “o que é certo não é certo. As coisas nunca ficam como estão” (*LAMPIÃO DA ESQUINA*, 2 (9), 1979: 4).



Figura IV: *Lampião da Esquina*, ano 2, n. 9, 1979.

Darcy Penteado escreveu na edição de número treze do jornal sobre uma casa de shows de travestis localizada em Lisboa chamada Rocambole, e destacou um certo “improvviso” e “primitivismo intuitivo” nos quatro artistas que encenavam o número teatral. Nas palavras de Penteado, “esse primitivismo me faz pensar se o exagero dos travestis de shows de São Paulo e do Rio, atualmente na base de plásticas, silicones e hormônios não será mais necessidade de uma realização pessoal do que uma criação artística propriamente dita, porque, nesses casos, a simulação feminina chega a tais perfeccionismos, alguns irreversíveis, que a única diferença de um show de vedetes femininas acaba sendo a imposição mental do espectador” (*LAMPIÃO DA ESQUINA*, 2 (13), 1979: 3). O membro do conselho editorial do jornal ainda afirma que o pequeno show do Rocambole lembra as coisas do gênero produzidas há dez anos atrás no Rio e em São Paulo, “quando a caricatura e o humor eram as características principais do travestismo de cena” (*LAMPIÃO DA ESQUINA*, 2 (13), 1979: 3).

Nesse mesmo texto, Penteado relatou sobre suas tentativas em buscar contatos com grupos de integração homossexual de Lisboa e, uma vez que teria descoberto o Rocambole, casa de shows de travestis, segundo ele, “tentar contato com grupos de conscientização homossexual através do consumismo deste, e dos mais comercializados, como é o travestismo, me parece bastante errado (*LAMPIÃO DA ESQUINA*, 2 (13), 1979: 3). A colocação de Penteado nos remete à discussão do capítulo anterior, dado que sua preocupação por uma “consciência homossexual” é compreendida, ao meu ver, como reivindicação de uma identidade homossexual naturalizada e essencializada. Não reconhecer o teor subversivo da travestilidade pareceu-me ser muito comum entre homossexuais masculinos do período em questão.



Os meninos do "Rocambole": muito humor e talento, nada de silicone

Figura V: *Lampião da Esquina*, ano 2, n. 13, 1979.

Esse modo de assimilação tanto da homossexualidade quanto da travestilidade é divergente de outros colegas do conselho editorial do jornal, como Peter Fry e João Silvério Trevisan, que concebiam ambas como uma construção social. MacRae (1990; p. 39) demonstrou esse impasse em seu trabalho etnográfico sobre o grupo Somos de São Paulo, já que o grupo, como um todo, concebia uma visão naturalizada da homossexualidade. Nas palavras do autor:

Minha visão é diferente. Nela se enfatiza o fato do homossexual representar um papel social que varia bastante ao longo do tempo, em diferentes regiões geográficas e nas diversas classes sociais. Portanto, quando se pensa em uma população homossexual é necessário lembrar que esta população não é homogênea nem na sua preferência sexual nem em sua vivência (MACRAE, 1990; p. 40).

Por mais que certas travestis, em suas alegorias, alcancem o efeito da passabilidade (BUTLER, 2019; p. 221), fazendo com que suas personagens se pareçam autênticas, a ponto de produzirem o efeito da naturalização, é certo que o privilégio heterossexual não deixa de operar, pois sua atuação incluem naturalizar-se e afirmar-se como o original e a norma. E esse privilégio se faz sentir nas representações do discurso no *Lampião da Esquina* e na forma como o periódico conduz o meu olhar sobre os modos de existência da travestilidade. Figuras como a de Rogéria, destacada como

herdeira legítima de grandes nomes da arte feminina, alcançam a passibilidade, pois esta última é o resultado de uma incorporação de normas, uma reiteração de normas, uma encarnação da norma racial e de classe, que é, segundo Butler (2019), ao mesmo tempo uma figura, a figura de um corpo que não é nenhum corpo em particular, mas um ideal morfológico que permanece sendo a norma que regula a performance, mas do qual nenhuma performance pode totalmente se aproximar. O gênero, nesses casos alegóricos, se torna o veículo para a transformação fantasmática do nexo entre raça e classe, o local de sua articulação (BUTLER, 2019; p. 223).

Regina Rito, colaboradora do *Lampião*, realizou uma entrevista com Jorge Alves de Souza, a Geórgia Bengston, travesti e atriz do Teatro Rival. Na descrição de apresentação de Bengston, Rito escreveu que, no camarim do Teatro Brigitte Blair, no Rio de Janeiro, Jorge se prepara aos poucos para entrar em cena enquanto responde às suas perguntas.

Concentrado como um verdadeiro artista, com pincel e tintas ele vai aos poucos se transformando numa loura charmosa e linda, com ares de cinema mudo. Quando acabar, teremos diante de nós Geórgia Bengston, seu duplo, uma criatura que ele criou há vários anos, mas com a qual dificilmente se confunde (*LAMPIÃO DA ESQUINA*, 1 (4), 1978: 9).

Na entrevista, Bengston, aoressaltar alguns aspectos de sua história de vida, deu destaque para os anos 1968, quando se juntou a outra travesti, Verushka e juntas escreveram as primeiras revistas especializadas para o Teatro Rival. “Foi aí que começou o consumismo desenfreado em torno do travesti, do qual o próprio Jorge reconhece que não escapou” (*LAMPIÃO DA ESQUINA*, 1 (4), 1978: 9).

O consumismo a que se referiu Bengston é em torno da travesti do teatro de revista que, segundo ela, era explorada. “Salário de travesti é igual ao de gráfico de firme em decadência, está sempre descendo (...), mas por que o pessoal que faz travesti entra nesse esquema de exploração e desrespeito e não quer sair dele? A conclusão a que se chega é que eles trabalham porque gostam (*LAMPIÃO DA ESQUINA*, 1 (4), 1978: 9). Para Bengston, a sobrevivência do travesti é ameaçada por outros problemas que ela considerou maiores que a exploração no teatro. “Para a polícia, por exemplo, o travesti é uma espécie de marginal, a própria carteira de ator que a Censura Federal emite não tem

nenhuma validade para o policial (...), mas acho que a mentalidade do povo evoluiu. As pessoas encaram o travesti com naturalidade” (*LAMPIÃO DA ESQUINA*, 1, (4), 1978: 9).

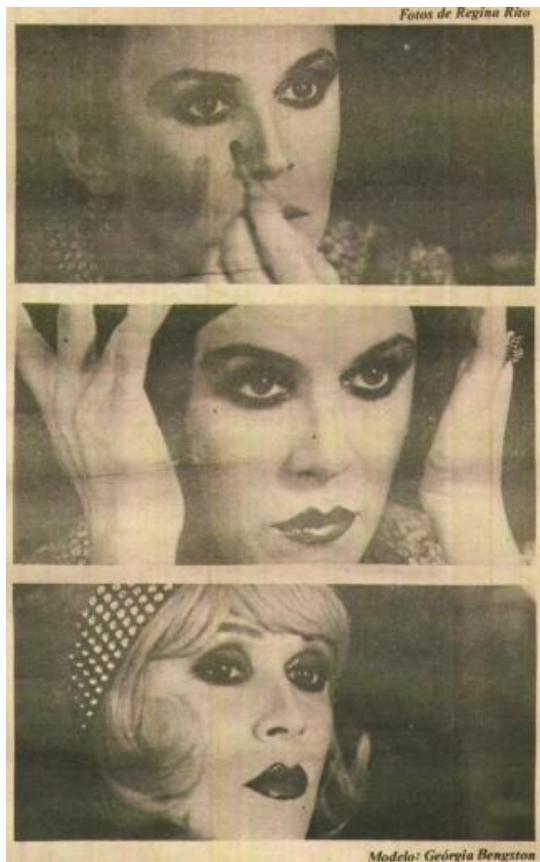


Figura VI: *Lampião da Esquina*, ano 1, n. 4, 1978.

A alegoria nas performances travestis, e que foi produzida pelo *Lampião*, tem a branquitude e a feminilidade exuberante construída por privilégio de classe, como locais de promessa fantasmática. As mulheres negras não são apenas excluídas de todos os lugares dessa alegoria, mas constituem um lugar de identificação que é consistentemente recusado e tornado abjeto na busca fantasmática coletiva de uma transsubstanciação nas formas travestis e que chegam a representar mimese acrítica da hegemonia cultural. Butler (2019; p. 226) afirma que o excesso fantasmático dessa produção constitui o lugar das mulheres não apenas como mercadorias dentro de uma economia erótica de troca, mas como mercadorias que, por assim dizer, são também consumidoras privilegiadas com acesso a riqueza, privilégio social e proteção. Essa é

uma transfiguração fantasmática em grande escala da condição da maioria das travestis. Diferentemente da acusação dos críticos à hegemonia cultural como o movimento feminista e, em partes, do discurso no *Lampião da Esquina*, de que travestis apenas reproduzem essa hegemonia, é importante compreendermos que a feminização da travesti está acompanhada de uma estratégia de abjeção já em curso desde a segunda metade do século XX. Por fim, recordo-me da afirmação de Butler (2016) em que a travestilidade é subversiva, na medida em que reflete a estrutura imitativa pelo qual o gênero hegemônico é produzido e contesta a afirmação da heterossexualidade quanto a seu caráter natural e original. Talvez os modos de existência da travestilidade não remetem a uma apropriação da cultura dominante como forma de permanecer subordinada a ela, mas uma apropriação que busca ressignificar os próprios termos da dominação. Penso que essa apropriação chegue a representar menos uma insurreição frente ao poder hegemônico do que agenciamento, uma vez que resistência e agência não devem ser lidas como sinônimos, mas ocupando cada uma, lugares distintos na busca pelo enfrentamento do poder.

Nessa mesma direção, Adriana Piscitelli (2012; p. 204) comprehende que os processos mediante os quais os indivíduos se tornam sujeitos, não os tornam apenas sujeitos a um poder soberano, mas há algo mais, que oferece possibilidades para os sujeitos. E os marcadores de identidade, como gênero, classe ou etnicidade não aparecem apenas como formas de categorização exclusivamente limitantes. Eles oferecem, simultaneamente, recursos que possibilitam a ação. A agência não deve ser entendida como autonomia, livre escolha e livre-arbítrio. Tampouco, deve-se encará-la como poder exercido em resposta à dominação. Em termos antropológicos, devemos levar em conta como a cultura molda as intenções, crenças e ações humanas.

Considerações finais

Mediante o exposto, este trabalho dissertativo buscou contribuir e ampliar as discussões sobre e em torno do *Lampião da Esquina*. Por mais que se perceba que o discurso no *Lampião da Esquina* buscou fundamentar uma política ou narrativa coletiva a partir de uma identidade homossexual supostamente coesa e homogênea, entende-se que essa foi uma das maneiras instrumentalizadas pelo jornal no intuito de comunicar novos olhares sobre a homossexualidade. O que isso significou? Para o *Lampião* era preciso esvaziar o termo *homossexual* de suas conotações depreciativas, dentre elas, a de que todo homossexual, no fundo, gostaria de ser uma mulher. Havia um descontentamento no *Lampião* ao que se refere à maneira como a sociedade da época associava a prática entre pessoas do mesmo sexo com a *travestilidade*. Indo nessa direção, o discurso no jornal, em alguns momentos, assumiu um caráter ofensivo contra *travestis* e margeou seus modos de existência no interior desse processo que visava retirar a homossexualidade das margens.

Ao estabelecer fronteiras entre *homossexual* e *travesti*, o *Lampião* não só apontou para as diferenças entre essas categorias como também enfatizou um certo primitivismo nas formas de se fazer travesti. Dessa maneira, se instituiu uma hierarquia que privilegiava homossexuais masculinos em detrimento dos masculinos afeminados e travestis, tidos como atrasados, politicamente incorretos e retrógrados. A tão almejada consciência homossexual pregada no e a partir do *Lampião*, desconsiderava signos e códigos de feminilidade conjugados aos corpos sexuados masculinos.

Em termos analíticos, este trabalho contribui para pensar na relação que se afigura entre norma hegemônica e margem, na medida em que se pôde notar que, na dinâmica interna da margem, há uma propensão de que certos segmentos marginalizados tendem a articular mais com a norma do que entre si. É paradoxal as manobras discursivas notadas na leitura do *Lampião*. Vimos como o jornal produz um sentido de abjeção por meio da repetição que se fazia em associar a travestilidade com outras marginalias, as sucessivas batidas policiais e com os espaços deteriorados dos centros de São Paulo e do Rio de Janeiro. É como se haveria um perigo iminente em ser travesti. Porém o discurso no *Lampião* chegou a assumir outras e novas tonalidades. A travesti no seu discurso é deslocada de uma territorialidade abjeta, para a alegórica. No enquadramento de alegoria, o discurso do jornal positiva a travestilidade. Esta

positivação está ligada ao fato de a alegoria ser uma manifestação fantasmática (Butler, 2019) da norma hegemônica, dos traços finos de feminilidade e do alcance que isso representa, no que tange a aceitação social. A produção da positivação da travestilidade nas páginas do *Lampião* se revela paradoxal e é indício para a transformação social.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE JÚNIOR, D. M.; CEBALLOS, R. Trilhas urbanas, armadilhas humanas: a construção de territórios de prazer e de dor na vivência da homossexualidade masculina no Nordeste brasileiro dos anos 1970 e 1980. In: Mônica Raisa Schpun. (Org.). *Masculinidades*. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 129-150.

ALVES, Carlos Jordan Lapa. A homossexualidade nas páginas do Lampião da Esquina. Pergaminho (6): 39-47, dez. 2015.

AMARAL, Muriel Emídio Pessoa do. Representação do corpo masculino: relações de imagem, identidade e cultura sobre o corpo masculino no jornal LAMPÃO DA ESQUINA e na revista JUNIOR. Dissertação (Mestrado em Comunicação) - Universidade Estadual Paulista Julio de Mesquita Filho, Faculdade de Arquitetura, Artes e Comunicação, 2013.

ANDRADE, Marciano Vieira de. O “ORGULHO DE SER”: identidade, política e gênero no lampião da esquina (1978-1981). Dissertação (Mestrado em História do Brasil), UFPI, 2015.

ARIAS NETO, José Miguel; PESSOA DO AMARAL, Muriel Emídio. Homossexualidades de papel: cenas da imprensa homoerótica no Brasil (1963-2015). Cuadernos.inf., Santiago, n. 39, p. 101-112, dic. 2016. Disponível em: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?pid=S0719-367X2016000200007&script=sci_arttext&tlang=pt

BANDEIRA, Marcio Leopoldo Gomes. Será que ele é? Sobre quando Lampião da Esquina colocou as cartas na mesa. Dissertação (Mestrado em História) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Unesp, 1998.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu*, n. 26, 2006.

BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo. In LOURO, Guacira Lopes (Org). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. 4 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

_____. Corpos que importam: os limites discursivos do sexo. São Paulo: N-1 edições; Crocodilo, 2019.

_____. Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade. 11 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

BUTTURI JUNIOR, Atilio. O discurso homoerótico na imprensa alternativa da década de setenta: uma análise do “lampião da esquina”. *Fórum Linguístico*, Florianópolis, v. 9, n. 2, p. 95-106, abr./jun. 2012.

CANDIDO, Ingrid Maria Bezerra. Ditadura, cultura e homossexualidades: o Lampião da Esquina e a Manifestação Cultural de Minoria (1978-1981). Monografia (Bacharelado e Licenciatura em História), UNB, Brasília, 2017.

CANABARRO, Ronaldo Pires. Fazendo travestis - Identidades transviadas no Jornal Lampião da Esquina (1978-1981). Dissertação (Mestrado em História), UPF, 2015.

CANDIOTTO, Cesar. Ética e Política em Michel Foucault. *Trans/Form/Ação*. Marília, v. 33, n. 2, p. 157-176, 2010.

CARRARA, Sérgio. Crime e Loucura: o aparecimento do manicômio judiciário na passagem do século. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Eduerj e Edusp, 1998.

CARRARA, Sérgio; SIMÕES, Júlio Assis. Sexualidade, cultura e política: a trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira. *Cadernos Pagu*. (28), p. 65-99, janeiro-junho de 2007.

COELHO, Vinicius. Lampião da Esquina: Porta voz dos homossexuais (1978-1981). RJ: Editora Multifoco, 2014.

CUNHA, O. Quando o campo é o arquivo. *Revista Estudos Históricos*, 2, jan. 2006

_____. Tempo imperfeito: uma etnografia do arquivo. *Maná*, 2004, v. 10, n.2.

DAS, Veena. O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade. *Cadernos Pagu*, 37. Jul/Dez 2011.

DAS, Veena; POOLE, Deborah. El Estado y sus márgenes. Etnografías comparadas. *Cuadernos de Antropología Social*, n. 27, p. 19-52, 2004.

DOUGLAS, Mary. Pureza e Perigo. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.

DUMONT, Louis. O Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1983.

_____. *Homo Hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações*. 2. Ed. São Paulo: Edusp, 2008

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

FELTRAN, Gabriel. A categoria como intervalo: a diferença entre essência e desconstrução. *Cadernos Pagu*, n. 51, 2017

FERREIRA, Carlos. Imprensa Homossexual: surge o Lampião da Esquina. *Revista Alterjor*, [S.l.], v. 1, n. 1, p. 1-13, sep. 2012.

FERREIRA, M. M. História Oral: velhas questões, novos desafios. In: CARDOSO, Ciro Flammarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). Novos domínios da história oral. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p. 169-186.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. *História da Sexualidade I. A vontade de saber*. 1ª Ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra, 2014.

FRY, Peter; MACRAE, Edward. *O que é homossexualidade*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1978.

GIMENEZ, Mariana Quadros. “Saindo do armário”, porque é tempo de abertura: Memória, identidades e representações por meio do Lampião da Esquina (1978-1981). Dissertação (Mestrado em História), UFGD, 2015. <http://www.pphufgd.com/wp-content/uploads/2017/03/Disserta%C3%A7%C3%A3o-Mariana.pdf>

GIUMBELLI, Emerson. Para além do “trabalho de campo”: reflexões supostamente malinowskianas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, fevereiro, 2002. pp.. 91 -107

GRABOIS, Pedro F. Resistência e revolução no pensamento de Michel Foucault: contracondutas, sublevações e lutas. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. 19, p. 07-27, 2011.

GREEN, James Naylor. Além do carnaval. A homossexualidade masculina no Brasil do século XX. - São Paulo: Editora UNESP, 2000

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, n.5, p. 07-41, 1995.

HEEREN, José Augusto de Castro. O armário invertido: comunicação e discurso sob a luz de Lampião. Dissertação (Mestrado em Comunicação) -- São Paulo, 2011.

LUCA, Tania Regina de. História dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). *Fontes históricas*. 2 ed. 2 reimpressão. São Paulo: Contexto, 2010, p. 111 – 153.

MACRAE, Edward. A construção da igualdade: identidade sexual e política no Brasil da abertura. Campinas, Editora da UNICAMP, 1990.

MALINOWSKI, B. Os Argonautas do pacífico ocidental. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MARIUSSO, Victor Hugo da Silva Gomes. O LAMPIÃO DA ESQUINA: Homossexualidade e Religião na Imprensa Gay no Brasil (1978-1981). *Paralellus* (Online), v. 4, p. 323-334, 2013.

_____. Lampião da Esquina: homossexualidade e violência no Brasil (1978-1981). Dissertação (Mestrado em História), UFU, Uberlândia, 2015.

McCLINTOCK, Anne. Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

MISKOLCI, Richard. Teoria Queer: um aprendizado pelas diferenças. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

_____. A Teoria *Queer* e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. *Sociologias*, Porto Alegre, n. 21, ano 11, p. 150-182, 2009.

MOSQUEIRA, Débora de S. B. 'Então chegamos': representações do feminino nas páginas d'O Lampião da Esquina (1973-1981). *Albuquerque: Revista de História*, v. 7, p. 25-43, 2015.

OCANHA, Rafael Freitas. Repressão policial aos LGBTs em São Paulo na ditadura civil-militar e a resistência dos movimentos articulados. In: GREEN, James N;

QUINALHA, Renan; FERNANDES, Marisa. (Orgs). História do Movimento LGBT no Brasil. São Paulo: Editora Alameda, 2018. p. 79-90.

PARK, Robert. E. A cidade: sugestões para a investigação do comportamento social no meio urbano, in VELHO, O. G. (org). O fenômeno urbano. Rio de Janeiro, Zahar. 1973.

PARKER, Richard. Abaixo do equador: culturas do desejo, homossexualidade masculina e comunidade gay no Brasil. Rio de Janeiro, Record, 2002.

PEREIRA, Ronielyssom Cesar Souza. "Gay-macho", "travesti" ou "bicha pintosa"? - A produção discursiva sobre representações homoeróticas no Jornal Lampião da Esquina (1978-1981). Dissertação (Mestrado em História), UNIOESTE, 2017.

PÉRET, Flávia. Imprensa gay no Brasil. SP: Publifolha, 2011.

PERLONGHER, Néstor. O Negócio do Michê: a prostituição viril. 2.ed. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987.

PISCITELLI, Adriana. Interseccionalidades, direitos humanos e vítimas. In: MISKOLCI, R.; PELÚCIO, L. (Orgs). Discursos fora da ordem: sexualidades, saberes e direitos. São Paulo: Annablume, 2012, pp. 199-226.

POLLAK, Michael. A homossexualidade masculina, ou: a felicidade do gueto? In: ARIÈS, Philippe; BÉJIN, André (Org). Sexualidades Ocidentais. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985.

PROST, Antoine. Doze lições sobre a História. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

QUINALHA, Renan. Uma Ditadura hetero-militar: notas sobre a política sexual do regime autoritário brasileiro. In: CAETANO, Marcio; FERNANDES, Marisa; GRENN, James; QUINALHA, Renan (Org). História do Movimento LGBT no Brasil. São Paulo: Alameda, 2018.

RAGO, Margareth. Foucault, os feminismos e o paradoxo dois direitos. Dois pontos, Curitiba, São Carlos, v. 14, n. 1, p. 229-241, abril de 2017.

RINALDI, A. A. Ações de destituição do poder familiar em processos de adoção no Rio de Janeiro: valores morais e práticas legais. Revista Sociais e Humanas, n. 2, vol. 33, p. 76-91, 2020.

RODRIGUES, Jorge Caê. Impressões de Identidade:um olhar sobre a imprensa gay no Brasil. Niterói: EduFF, 2010.

_____. Um lampião iluminando esquinas escuras da ditadura. In: GREEN, James; QUINALHA, Renan. (Org.). Ditadura e Homossexualidades. São Carlos: EdUFSCar, 2014, p.83-123.

RUBIN, Gayle. Políticas do Sexo. São Paulo: Ubu Editora, 2017

RUBIO, Natam Felipe de Assis. Lampião da Esquina: uma etnografia arquivística e as controvérsias entre bichas, travestis espalhafatosas e reticentes homossexuais. Monografia (Ciências Sociais), UFRRJ, Seropédica, 2017.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). Mana, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 41-73, abr. 1997 a.

_____. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte II). Mana, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 103-150, out. 1997 b.

SANTOS, R. F. G. As Aparências enganam? A arte do fazer-se travesti. Curitiba: Appris, 2015.

_____. Montagens de si: relações de amizade e experiências trans em Campos dos Goytacazes, 1990-2017. 2018. 343 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

SANTOS, Wendel Souza. O movimento LGBT no Brasil (1978-1981): um estudo sobre o Jornal Lampião da Esquina. Temática, Ano XI, n. 08, p. 135-148., Agosto/2015.

SILVA, Hélio R. S. Travesti: a invenção do feminino. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

SILVA, Natanael; RUBIO, Natam. Sexualidade homossexual no jornal Lampião da Esquina. Revista Transversos, Rio de Janeiro, n. 14, dez. de 2018.

SIMÕES, J. FACCHINI, R. Na trilha do arco-íris: do movimento homossexual ao lgbt. São Paulo, Ed. Fundação Perseu Abramo, 2009.

SIMÕES, J. A.; FRANÇA, I. L.; MACEDO, M. Jeitos de Corpo: cor, raça, gênero, sexualidade e sociabilidade juvenil no centro de São Paulo. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 35, pp. 37-78, julho-dezembro 2010.

SILVA, Edlene Oliveira; BRITO, Alexandre. Travestis e transexuais no jornal Lampião da esquina durante a ditadura militar (1978-1981). *Dimensões - Revista de História da UFES*, v. 38, p. 214-239, 2017.

SIMÕES JR, Almerindo Cardoso. Vozes da bichórdia Construções de memórias através do discurso dos leitores do jornal Lampião da esquina. In: IV Encontro Nacional de História da Mídia, 2006, São Luis - MA. CD IV Encontro Nacional de História da Mídia, 2006.

_____, E havia um lampião na esquina - Memórias, identidades e discursos homossexuais no Brasil do fim da ditadura (1978 - 1980) – Dissertação (Mestrado em Memória Social), Rio de Janeiro: UNIRIO, 2006.

SOTANA, E. C. & MAGALHÃES, M. O. Ativismo político em traços de humor: as charges veiculadas no jornal O Lampião da Esquina (1978-1981). *Albuquerque – revista de história*. vol. 7, n. 13, p. 6-23, jan.-jun./2015.

SOUTO MAIOR JR, Paulo Roberto. Escrever para inscrever-se: epistolografia homossexual nas páginas do Lampião da Esquina (1978-1981). *Revista Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 8, n. 19, p. 254 - 282. set./dez. 2016.

_____. Assumir-se ou não assumir-se? O Lampião da Esquina e as homossexualidades no Brasil (1978-1981). Dissertação (Mestrado em História), UFPE, 2015.

VERAS, Elias Ferreira; PEDRO, Joana Maria. Travestis no jornal Lampião da Esquina: discursos dissidentes em tempos de censura (1978 e 1981). In: DUARTE, Ana Rita Fonteles. (Org.). *Imagens sob suspeita: censura e meios de comunicação na ditadura civil-militar brasileira*. 1ed. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2017, v. 1, p. 191-210.

VIANNA, Adriana. Etnografando documentos: uma antropóloga em meio a processos judiciais. In: CASTILHO, Sérgio Ricardo Rodrigues; LIMA, Antonio Carlos de Souza; TEIXEIRA, Carla Costa (Org.) *Antropologia das práticas de poder*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2014.

TREVISAN, João Silvério: Devassos no paraíso – A homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade –Ed. revisada e ampliada- 8^a Ed. – RJ: Record, 2011.

VELHO, Gilberto. Desvio e Divergência: uma crítica da patologia social. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

WAGNER, Gabriel Wayer. Garotos Não Usam Batom: As Travestis Sob o Olhar do Jornal Lampião da Esquina. (Monografia de Especialização lato sensu em Mídia, Formação e Cultura), ECA-USP, 2013.

WEBER, Max, 1904 (1992). “A “Objetividade” do conhecimento na Ciência Social e na Ciência Política”. In: Metodologia das Ciências Sociais. São Paulo: Cortez, 2001. pp. 107-154.