

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
MUSEU NACIONAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

OS SENTIDOS DA ACEITAÇÃO:
Família e Orientação Sexual no Brasil Contemporâneo

Leandro de Oliveira

Rio de Janeiro
Abril de 2013

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
MUSEU NACIONAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

OS SENTIDOS DA ACEITAÇÃO:
Família e Orientação Sexual no Brasil Contemporâneo

Leandro de Oliveira

(Tese apresentada ao PPGAS/ MN/
UFRJ como requisito parcial para
obtenção do título de Doutor em
Antropologia Social)

Orientador: Prof. Dr. Luiz Fernando Dias
Duarte

Rio de Janeiro
Abril de 2013

OS SENTIDOS DA ACEITAÇÃO:
Família e Orientação Sexual no Brasil Contemporâneo

Leandro de Oliveira
Orientador: Prof. Dr. Luiz Fernando Dias Duarte

Tese de Doutorado submetida ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Aprovada em 24/ 04/ 2013 por:

Prof. Dr. Luiz Fernando Dias Duarte (Presidente da Banca)
PPGAS/ Museu Nacional/ UFRJ

Prof^a Dr^a. Adriana de Resende Barreto Vianna
PPGAS/ Museu Nacional/ UFRJ

Prof^a Dr^a. Maria Elvira Diaz Benitez
PPGAS/ Museu Nacional/ UFRJ

Prof^a Dr^a. Maria Claudia Pereira Coelho
PPCIS/ UERJ

Prof^a Dr^a. Anna Paula Uziel
IMS/ UERJ

Prof. Dr. John Cunha Comerford (suplente)
PPGAS/ Museu Nacional/ UFRJ

Prof. Dr. Sérgio Luis Carrara (suplente)
IMS/ UERJ

Abril de 2013

A Ana e Nelma,
(minhas duas mães)

Agradecimentos

Muitos de meus colegas do meio acadêmico, doutores e doutorandos, têm o hábito de se referir à conclusão de uma “tese” como um ritual “libertador”; um momento decisivo, que funcionaria uma espécie de encerramento para uma etapa da vida. Para mim, a sensação envolve muito mais a consciência de ter me tornado um eterno devedor, por dádivas que nunca poderão ser plenamente retribuídas, dívidas em prol das quais empenhar todo tempo restante na vida ainda seria muito pouco. O anseio de poder um dia ‘saldá-las’, ou até mesmo o simples ato de nomear certos laços afetivos como algo similar a uma ‘dívida’, poderia mesmo soar como uma ofensa. É difícil, por meras palavras escritas, expressar *gratidão*.

É, contudo, movido por este sentimento que gostaria, antes de mais nada, de me endereçar às pessoas que se dispuseram a compartilhar suas histórias, experiências e dilemas comigo nesta tese. Ao longo dos últimos anos, algumas destas pessoas se tornaram muito queridas, e de sobremaneira presentes na minha própria vida. Espero ter conseguido, nos encontros e conversas que tivemos, e na transformação de parcelas destes encontros em “texto”, perceber e inscrever alguns aspectos de suas vivências. Sem sua ajuda e colaboração, este trabalho teria sido impossível.

Para expressar a admiração e afeto que sinto por meu orientador, prof. Luiz Fernando Dias Duarte, também faltariam palavras. Quaisquer elogios a sua erudição, sua dedicação, seu raciocínio veloz e brilhante, seriam adornos irrisórios, adjetivos insignificantes para tentar qualificar a pessoa maravilhosa e o profissional exemplar que ele é. Sou grato pela compreensão, paciência e gentileza com que Luiz sempre ajudou a lidar com minhas dificuldades e limitações, e pela oportunidade de crescimento única que me foi concedida ao longo dos últimos anos, sob sua orientação.

Outro agradecimento especial que gostaria de registrar é ao finado prof. Gilberto Velho, com quem tive o privilégio de discutir resultados parciais da pesquisa que deu origem a esta tese. Sua partida, tão súbita e precoce, representou uma perda irreparável não somente para aqueles que eram mais próximos dele, mas para o meio acadêmico como um todo. Espero ter feito jus, neste trabalho, a pelo menos alguns dos conselhos oferecidos por ele. Sou grato também pela interlocução com os professores com quem tive oportunidade de cursar disciplinas ao longo do doutorado – em especial a Adriana Vianna, cujas disciplinas sobre gênero, sexualidade e família ofereceram importantes momentos de reflexão e amadurecimento, e cujos conselhos e sugestões contribuíram imensamente para a construção da pesquisa. Gostaria de registrar ainda um agradecimento aos professores Fernando Rabossi,

Márcio Goldman e Mirian Goldenberg, cujos cursos proporcionaram momentos ímpares de reflexão, debate e aprendizado.

Alguns professores tiveram um papel bastante importante em minha trajetória, no período que antecedeu o ingresso no doutorado – notadamente, Sérgio Luís Carrara, Maria Luiza Heilborn e Maria Cláudia Coelho. A formação e incentivo que recebi deles fomentou meu interesse inicial pelos temas desenvolvidos nesta tese, a paixão pela antropologia e a decisão de aprofundar minha formação nesta área.

Tenho uma dívida mais do que irreparável para com meu amigo Marcelo Natividade. Desde que nos conhecemos, em 1993 – muito antes que qualquer um de nós dois cogitasse o campo das ciências sociais como carreira profissional – Marcelo tem sido uma presença constante em minha vida. O intercâmbio e parceria intelectuais, a esta altura, são pouco mais do que um adendo à mais duradoura e sincera das amizades.

Seria impossível citar os nomes de todos os amigos e colegas que, direta ou indiretamente, também me ajudaram. Dentre alguns dos nomes que não poderia deixar de mencionar, estão Tatiana Siciliano, Marcelo Daniliauskas, Raphael Bispo, Marcos Castro Carvalho, Sílvia Monnerat, Lucas Ferreira Bilate, Paulo Victor Leite Lopes, Naara Luna, Edlaine de Campos Gomes, Ívia Maksud, Juan Carlos Raxach, Regina Facchini, Guilherme Passamani, Gustavo Saggese e Camilo Braz. Sou grato ainda a Caíque Cunha pelo companheirismo, pela ajuda, por todo o carinho e cumplicidade.

Gostaria de registrar também meu agradecimento a algumas instituições e pessoas a estas vinculadas. À CAPES, pela bolsa de estudos que possibilitou minha dedicação ao plano de trabalho que deu origem a esta tese. Ao Núcleo de Pesquisa Sobre Sujeito, Interação e Mudança (NuSIM/ PPGAS/ MN), pela oportunidade de troca intelectual com colegas e participação em projetos de pesquisa que tiveram importante peso em minha formação. Ao Centro Latino Americano em Sexualidade e Direitos Humanos, pela oportunidade de atuar como professor entre os anos de 2010 e 2011 no curso de pós-graduação *lato sensu* em Gênero e Sexualidade, EGES/ CLAM/ UERJ. A troca intelectual com colegas e alunos, durante minha participação no EGES, foi também uma importante experiência de formação para mim. Ao colegiado do departamento de ciências sociais da Universidade Regional do Cariri (URCA), onde leciono desde 2011, pela compreensão e apoio concedidos na etapa de redação final da tese – em especial à chefe de departamento na gestão 2011-2012, Renata Marinho Paz, e ao coordenador da graduação, Roberto Marques.

Por fim, agradeço a minha família – pelo apoio, pelo afeto, pela *aceitação*.

Para uma família verdadeiramente viva, na qual cada um pensa, ama e age, ter um jardim é um prazer imenso. Nas noites de primavera, de verão e de outono, todos, finda a tarefa diária, ali se reúnem; e por menor que seja o jardim, por mais próximas que sejam as sebes, elas não são tão altas assim para impedir a visão de um grande pedaço de céu ao qual cada um eleva os olhos, sem falar, sonhando. A criança sonha com seus projetos de futuro, com a casa em que vai viver com seu amigo preferido para nunca abandoná-lo, com o desconhecido da terra e da vida; o jovem sonha com o misterioso charme daquela que ama, a jovem mãe com o futuro de seu filho (...) e assim, a alma da família inteira sobre religiosamente em direção ao poente, enquanto a grande tília, o castanheiro ou o abeto derramam sobre ela a benção de seu aroma refinado ou de sua sombra venerável.

PROUST, Marcel. Família ouvindo música. In **Os Prazeres e os Dias**. São Paulo: Codex, 2004, [p. 160]

“Minha mãe teria um ataque
Teu pai, uma paralisia
Se por acaso soubessem
Que a gente transou um dia

Nossos amigos chorando,
A vizinhança falando,
O mundo todo em prece,
E quando a gente passeia,
A gente só esquece.

Eu quero te apertar,
Quero te morder, me dá,
Só que eu sinto uma
Dúvida no ar:

Rubens, será que dá?
A gente é homem,
O povo vai estranhar.
Rubens, para de rir!
Se a tua família descobre,
Eles vão querer nos engolir.

Rubens, eu acho que dá pé,
Esse negócio de homem com homem,
Mulher com mulher”

MANGA, Mário. “Rubens”. In ELLER, Cássia. **Cássia Eller**. Rio de Janeiro, Polygram, 1990 [cd de áudio].

RESUMO

Esta tese versa sobre experiências de gays, lésbicas e suas famílias. O estudo se baseia em histórias de vida, análise documental e observação participante realizada entre os anos de 2007 e 2011. As entrevistas foram conduzidas em sua maior parte com pessoas que vivem na cidade do Rio de Janeiro, embora alguns dos respondentes sejam naturais de outras cidades e estados. Foram entrevistados gays, lésbicas e mães de pessoas com uma conduta homossexual, recrutados através de redes de sociabilidade. A tese analisa os significados da noção de "aceitação", uma categoria recorrentemente empregada por gays e lésbicas para falar sobre suas relações familiares. Visando resgatar as situações sociais vividas por esses interlocutores, destaca a importância da emoção em narrativas sobre a revelação da homossexualidade. Explorando os usos de categorias emocionais tais como "preocupação", "felicidade", "tristeza", "vergonha", o estudo procurou evidenciar o potencial micropolítico dos discursos emocionais na reiteração ou contestação e reinvenção de convenções culturais. "Aceitação" é uma categoria que aponta para processos de inclusão e exclusão de pessoas entre certas redes, para pertencimentos e vinculações, e toma parte em processos que reforçam ou contestam as convenções que visam definir as fronteiras sociais e hierarquias. A "aceitação" oferecida por pais e mães a seus filhos e filhas homossexuais após a visibilização da homossexualidade funciona como uma dádiva, possibilitando a reconstrução de fantasias de poder sobre as gerações mais jovens e, deste modo, a reconstrução de sua própria auto-imagem em relação à nova definição da situação que surge no espaço doméstico. Isto pode ser sentido por homossexuais como a expressão máxima do amor filial, mas também pode ser relatado como "falta de aceitação", como atos que "chateiam" e "machucam", ou eventualmente como formas de "preconceito".

ABSTRACT

The subject of this thesis is the experience of gays, lesbians and their families. The study relies on life stories, documental analysis and participant observation accomplished between 2007 and 2011. The interviews were conducted mostly with people living in the city of Rio de Janeiro, although some of them were born in other cities and states. Recruited through sociability networks, the respondents were gays, lesbians and mothers of people with a homosexual conduct. The thesis analyzes the meanings of the notion of “acceptance”, a category recurrently used by gays and lesbians to speak about their family relationships. Seeking to rescue social situations lived by these interlocutors, it highlights the importance of emotion in narratives about the “coming out”. Exploring the uses of emotional categories (such as worry, happiness, sadness, sorrow, shame), the study seeks to show the micropolitical potential of emotional discourses to reiterate or challenge and reinvent cultural conventions. “Acceptance” is a category which points to processes of inclusion and exclusion of people within certain networks, to belonging and binding, and that takes part in processes that reinforce or contest conventions that seek to define social borders and hierarchies. The “acceptance” offered by parents to their homosexual sons and daughters after the coming out works as a gift, allowing them to reconstruct fantasies of power held upon the younger generations, and thus to reconstruct their own self image in regard to the new definition of the situation that emerges in domestic space. This may be felt by homosexuals as the maximum expression of filial love, but may also be reported as 'lack of acceptance', as acts that “hurt” the feelings of the person, or eventually as forms of "prejudice".

SUMÁRIO

Introdução	01
1. Sobre a construção do problema de pesquisa e seus percursos metodológicos	07
1.1. O desenraizamento dos homossexuais e o apartamento de seus mundos: elementos para uma releitura crítica	08
1.2. Empregando histórias de vida na pesquisa sobre família e orientação sexual	13
1.3. As transformações de um problema: “família” e “orientação sexual” no Brasil	20
1.4. Uma “caixa de bombons”? Parentesco, sexualidade e família em ‘teorias nativas’ e no pensamento antropológico	28
2. Sobre Segredos e Revelações	44
2.1 “Não é da conta de ninguém”: a orientação sexual como segredo <i>íntimo e indevassável</i>	44
2.2. O valor da revelação: <i>sinceridade</i> e construção da intimidade na rede familiar	59
2.3. A <i>vergonha</i> como uma <i>ofensa</i> : micropolíticas da emoção na narrativa de uma mulher lésbica	66
2.4. Coisas que <i>machucam</i> , mas <i>desbotam</i> : memória, conflitos e afetos na narrativa sobre relações familiares	83
2.5. Os dilemas da revelação intencional	96
3. A construção da Aceitação	101
3.1. “Meu pai me vê como um cofre”: sobre interesses, afetos e obrigações	105
3.2. Performance de gênero e inclusão de parceiros no espaço doméstico	108
3.3. O “preço da liberdade”: a “ajuda” à família e os paradoxos da distância	114

3.4. “Morando só, na casa da mãe”: preocupação, distância social e conflito	122
3.4.1. <i>Estereótipos sobre a homossexualidade e a gramática da “preocupação”</i>	123
3.4.2. <i>A ameaça do afastamento e a aceitação dos namorados em casa</i>	129
3.4.3. <i>Comensalidade, evitação e “gracinhas”: percepções do conflito no espaço doméstico</i>	139
3.5. <i>Aceitar a aceitação do Outro:</i> reciprocidade e sujeição	147
4. Fantasias de Mães, Fantasias de Filhos: identidade, conflito e mudança	151
4.1. O Armário das Mães: emoção e identidade no discurso de um grupo de pais de homossexuais	153
4.2. Revelação da homossexualidade e micropolíticas da emoção: um ponto de vista materno	171
4.2.1. <i>“O mínimo de contato possível”: a homossexualidade, vista antes da revelação</i>	173
4.2.2. <i>“Influência” ou identidade? Percepções sobre gênero, sexualidade e a reinterpretação do passado</i>	175
4.2.3. <i>O segredo da carta: entre a indiscrição e o apoio da irmã</i>	178
4.2.4. <i>“Acostumar” e “reaproximar”: emoção e distância social na redefinição da situação</i>	182
4.3. Assumir-se em família: medo, lágrimas, e projetos de felicidade	192
4.4. <i>Aceitar o inaceitável: dádiva, fantasias de poder e de identidade</i>	208
5. Considerações finais	211
6. Bibliografia	222
7. Anexos	232

Introdução

Esta tese versa sobre experiências e situações vivenciadas por gays e lésbicas na relação com suas famílias de origem. Este tema é abordado a partir de análise documental, observação participante e análise de dez entrevistas do tipo “histórias de vida”. A maior parte dos materiais aqui analisados provém de depoimentos coletados entre homens gays pertencentes a diferentes segmentos sociais, no período de 2007 a 2011. Como veremos, estes relatos podem ser conectados a um pano de fundo mais abrangente de transformações culturais, contra o qual as narrativas aqui apresentadas assumirão, espero, contornos significantes.

Seria difícil resgatar a história da construção deste trabalho, sem falar um pouco sobre minha própria trajetória como pesquisador, e sobre os percursos que me conduziram a esta investigação. Venho atuando há alguns anos no campo das Ciências Sociais e Humanas, com um foco particular sobre as áreas de gênero e sexualidade, explorando temas como diversidade sexual, família, religião e saúde. Meu interesse por gênero e sexualidade remonta à graduação em Ciências Sociais, que cursei na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) no final da década de 1990. Durante a graduação, tive a oportunidade de participar em projeto de iniciação científica sobre “carreiras amoroso-sexuais” entre homens com trajetória de relacionamentos heterossexuais, orientado pela antropóloga Maria Luiza Heilborn. Estimulado pelos problemas abordados nesta primeira experiência em pesquisa, desenvolvi forte interesse em compreender a experiência de pessoas que aderiam a identidades dissidentes da norma heterossexual.

Ao concluir a graduação, submeti uma proposta de pesquisa à seleção para participação no *XI Curso Regionalizado de Metodologia de Pesquisa em Gênero, Sexualidade e Saúde Reprodutiva* (curso de abrangência nacional, fruto de parceria entre o Instituto de Saúde Coletiva da UFBA, o Núcleo de Estudos Populacionais da UNICAMP, a FIOCRUZ, o IMS/ UERJ e o Instituto de Saúde do Estado de São Paulo). Ao término do curso, este projeto foi contemplado com um auxílio oferecido pelo Programa em Gênero e Sexualidade para apoio a sua execução. Esta pesquisa investigou o lugar da performance de gênero na interação erótica entre homens, em um espaço de sociabilidade situado na periferia do Rio de Janeiro, freqüentado por travestis, gays praticantes do *cross-dressing* e seus parceiros sexuais. Em minha dissertação de mestrado, orientada pelo antropólogo Sérgio Luis Carrara, desenvolvi uma análise mais detalhada dos materiais etnográficos que produzi nesta pesquisa de campo.

Outra experiência fundamental em minha trajetória foi a participação como investigador no Núcleo de Pesquisa sobre Sujeito, Interação e Mudança (NUSiM/ Museu Nacional/ UFRJ), atuando em projetos sobre religião e diversidade sexual entre os anos de 2007 e 2009. Estas pesquisas abrigadas no NuSIM combinaram análise documental, observação participante e entrevistas na investigação dos efeitos do poder religioso sobre pessoas “LGBT” (acrônimo correntemente empregado, nos movimentos sociais e no debate acadêmico, para designar o coletivo formado por lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais).

Uma das atividades que desenvolvi, colaborando para a execução deste projeto, consistiu na análise dos dados sobre “família” produzidos na pesquisa. Constatamos que a “família” é um importante elemento no discurso de sujeitos que se apresentam como portavozes de valores cristãos, defensores da “moralidade” e da “preservação da sociedade”. Nestas perspectivas conservadoras, a visibilidade e reivindicações políticas das minorias sexuais são retratadas como uma “ameaça à família”. A “família” torna-se um poderoso símbolo político, mobilizado na obstrução às demandas do movimento LGBT. Na esfera privada, emergem tensas dinâmicas de negociação com a família de origem. Os sujeitos entrevistados nesta pesquisa, em sua maioria, eram gays e lésbicas oriundos de famílias em que ocorria notável adesão a igrejas cristãs, evangélicas e/ ou católicas. As entrevistas realizadas neste projeto apontaram que a visibilização da homossexualidade na rede familiar desencadeia sempre uma crise, à qual podem se suceder diferentes desenlaces. As relações com pais e mães são retratadas como mais tensas que a relação com irmãos – um dado que pode ter correlação com a exposição das gerações mais jovens a valores “modernos” e à perspectiva do respeito à diversidade, mas também com a posição dos sujeitos na rede familiar (que implica em distintas expectativas e compromissos mútuos). As mulheres (mães e irmãs, em particular) parecem ter uma maior predisposição à “aceitação” da homossexualidade que os parentes do sexo masculino. Esta predisposição parece ser favorecida nos casos em que os familiares tinham algum tipo de convívio prévio com pessoas LGBT, como relações de amizade na juventude e contato em ambientes de trabalho (NATIVIDADE E OLIVEIRA, 2013, [no prelo]).

A pesquisa que conduzi como bolsista do Programa de Metodologia em Gênero e Sexualidade contemplara a experiência de gays e travestis enfocando situações de sociabilidade, e parecia instigante a idéia de fazer um estudo que tematizasse a experiência destes sujeitos em outras esferas da vida social. Um trabalho de curso que elaborei no

mestrado, em particular, analisara os dilemas vivenciados por um jovem “gay” pertencente a segmentos de camada popular, ao ter sua orientação sexual revelada perante a família de origem. O tema das relações familiares, contudo, fora pouco explorado na dissertação – o que teve correlação com o recorte e as questões da pesquisa, que privilegiavam a relação com os parceiros sexuais. A posterior participação em congressos sobre gênero e sexualidade (ao lado de um mapeamento da produção acadêmica nestas áreas, na leitura de periódicos nacionais e internacionais), possibilitou perceber uma lacuna significativa nos estudos sócio-antropológicos que focassem as relações com a “família de origem” entre pessoas LGBT.

Desde meados dos anos 1990, uma produção no campo da antropologia e das ciências sociais tem destacado o progressivo reconhecimento social dos arranjos familiares formados por gays e lésbicas no exercício da conjugalidade e da parentalidade, referidos por vezes como “novas” configurações familiares. Entretanto, as pesquisas disponíveis transpareciam uma relativa desatenção às relações de tais sujeitos com suas famílias de origem. Propus então examinar este tema a partir de entrevistas em profundidade, focalizando preferencialmente a experiência homens gays pertencentes a distintos segmentos de camadas e média e populares – um recorte que visava favorecer uma compreensão dos matizes introduzidos nas relações familiares por distinções de classe social e estilo de vida.

No Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, cursei disciplinas de Teoria Antropológica que possibilitaram a consolidação de minha formação prévia nesta área. Paralelamente, os cursos de “Antropologia das Emoções”, “Antropologia Urbana” e “Teorias da Identidade”, ministrados respectivamente pelos professores Luiz Fernando Dias Duarte, Gilberto Velho e Adriana Vianna, propiciaram ferramentas conceituais preciosas para o amadurecimento da proposta de pesquisa que apresentei por ocasião de meu ingresso no doutorado. A articulação entre “identidade”, “emoção” e “poder” foi progressivamente se revelando enquanto um nexos importante para a tese – em boa medida pelo modo como categorias emocionais compareciam com força na fala dos colaboradores da pesquisa. Procurei, deste modo, explorar alguns dos usos micropolíticos de um discurso sobre a “emoção” em relatos sobre relações familiares, explorando particularmente cenas de revelação da homossexualidade e as expectativas em torno de sua maior ou menor “aceitação”. Procurei estabelecer conexões entre estas experiências vividas na esfera das relações familiares ao cenário contemporâneo mais abrangente de visibilidade e reivindicações por reconhecimento em torno de “diferenças” sexuais.

Paralelamente a esta história mais formal e institucional sobre os caminhos que me

levaram às questões de pesquisa desenvolvidas nesta tese – ou melhor, entrelaçada a esta, eu poderia contar uma história um pouco mais pessoal. De fato, antes que eu chegasse à constatação da “lacuna” nos estudos socioantropológicos sobre família, à qual me referi inicialmente, ou mesmo antes que me interessasse em “procurar” em livros e periódicos os indícios dessa lacuna, eu *sentia* a existência dessa lacuna – e talvez com uma nota de irritação pessoal, desde meados dos anos 1990, quando cursava a graduação em ciências sociais. Falava-se pouco sobre “família de origem” nos estudos sobre o tema. E em função de minha convivência com amigos pessoais que aderiam a identidades “gays”, eu tinha a sensação de que o assunto reaparecia com extrema insistência. Cenas como aquelas apresentadas nesta tese não eram totalmente estranhas para mim – ainda que, de fato, eu tenha experimentado estranhamentos diversos diante de alguns dos relatos aqui apresentados. Este incômodo inicial, pessoal e subjetivo, talvez fosse proveniente da impressão parcamente consciente que eu tinha, de que algumas pessoas conseguiam conjugar histórias de extremo ‘apego’ ou dedicação quase incondicional à família a experiências que a meus olhos pareciam implicar em sofrimentos e angústias provocados pelos familiares – ou ainda, sofrimentos provocados justamente por esse apego ‘excessivo’, e por uma ausência de desprendimento ou de disposição ao desenraizamento. Hoje, compreendo que a dinâmica dos afetos envolvidos nas relações familiares de homossexuais pode ser de fato bem mais complexa – incluindo períodos de afastamento e reaproximações. Mas em uma racionalização *a posteriori*, eu poderia dizer que o relativo silêncio da academia me incomodava por expressar uma ausência de “reconhecimento” diante destes problemas que eu sentia à minha volta. As idéias presentes nesta tese são, em parte, uma resposta a esta inquietação antiga – que encontra hoje, creio, um espaço e contexto mais ou menos propício a sua expressão.

Algumas idéias sustentadas por Victor Turner (2008) estão presentes como um pano de fundo teórico para a análise aqui desenvolvida, ao lado de um diálogo próximo com a reflexão de autores vinculados à tradição da escola de sociologia de Chicago. A reflexão de Turner sobre as potencialidades da “liminaridade” é crucial aqui. A liminaridade, situação que Turner considera estar localizada ‘entre’ e ‘fora’ momentos e posições mais “estruturados” no processo social, abre a possibilidade contínua para a transformação da sociedade – nas palavras do autor, “a possibilidade de se ficar fora não somente da sua própria posição social, mas de todas as posições sociais, e de se formular uma série potencialmente ilimitada de arranjos alternativos” (TURNER, 2008, p. 12). Esta tese aborda a situação liminar da pessoa que se descobre “homossexual” em um contexto onde muitas pessoas a sua volta –

notadamente, sua família – esperam que ela seja “heterossexual”. A liminaridade abre a possibilidade de que certos arranjos estruturais sejam minados e outros, alternativos, sejam criados. Neste tipo de abordagem, a construção de uma ordem possível na sociedade nunca é algo pré-estabelecido, mas algo conquistado no conflito entre paradigmas concorrentes. As cenas de revelação da homossexualidade funcionam como uma espécie de “drama social”: crises vivenciadas em uma dada coletividade que tornam hiper visíveis convenções culturais e valores fundamentais, os quais no cotidiano podem se encontrar encobertos pelo costume e pelo hábito.

É pertinente destacar aqui, ainda, um breve comentário sobre o plano geral de construção desta tese. O primeiro capítulo apresenta uma reflexão sobre o processo de construção do problema de pesquisa e os percursos metodológicos da pesquisa. Neste capítulo, analiso algumas convenções sobre relação entre família e orientação sexual presentes no cenário cultural brasileiro, sugerindo que estas têm atravessado um processo de pluralização e mudança, e exploro também o tratamento dado na academia a estes temas. O segundo capítulo aborda formas pelas quais a “revelação” da homossexualidade junto à família de origem atualiza ou confronta convenções culturalmente construídas, e como esta é percebida por sujeitos pertencentes a diferentes segmentos sociais. Serão tematizados dilemas ligados à manutenção do segredo sobre a orientação sexual e tensões retratadas nas cenas de revelação. O terceiro capítulo aprofunda a reflexão iniciada no segundo, mas abordando também as complexas negociações que se sucedem à revelação da homossexualidade na rede familiar. Serão analisados, dentre outros aspectos, a representação da “aceitação” ou “não aceitação” familiar, os compromissos e trocas materiais, a relação entre a família de origem e os “namorados”/ companheiros de homossexuais. O quarto capítulo retoma este tema, propondo uma reflexão sobre as idealizações e investimentos afetivos construídos, na família, em torno da expectativa de que seus membros sejam heterossexuais. Será abordado o discurso de um “grupo de pais de homossexuais”, que atuam “apoando” pais que descobrem ter filhos gays e lésbicas, defendendo o “respeito” às diferentes orientações sexuais – rede que se constitui como desdobramento do processo recente de visibilização e reconhecimento destas minorias. Analisaremos ainda o depoimento de duas mulheres que descobrem que seus filhos aderem a uma identidade ou conduta sexual que diverge da heterossexualidade.

Ao final desta exposição, espero conseguir oferecer pelo menos um quadro exploratório sobre os sentidos que a “aceitação” pode assumir nas relações de gays e lésbicas com suas famílias na contemporaneidade.

CAPÍTULO 1

Sobre a construção do problema de pesquisa e seus percursos metodológicos

Este trabalho versa sobre o tema das relações familiares entre pessoas que aderem a uma “orientação sexual” divergente da heterossexualidade. A expressão “orientação sexual” é, contemporaneamente, empregada em discursos acadêmicos e políticos para designar a capacidade que cada pessoa tem de sentir atração por outras do seu próprio sexo, do sexo oposto ou de ambos os sexos (CARRARA et al, 2010, p. 49). No Brasil, a noção é incorporada e difundida pelos movimentos de minorias sexuais em diálogo com pesquisadores do campo das ciências humanas e sociais - especialmente a partir dos debates sobre a inclusão da proteção contra a discriminação por orientação sexual no texto da Carta Magna brasileira, durante a Assembléia Nacional Constituinte (CÂMARA, 2002). Embora existam discursos (biomédicos, midiáticos, etc) que retratem a orientação sexual como biologicamente determinada, no campo das ciências sociais há relativo consenso de que os distintos direcionamentos do desejo são expressão do potencial cultural humano para a variação e a diversidade.

O material central a ser analisado são depoimentos coletados através de procedimentos inspirados na técnica de “história de vida”, junto a gays, lésbicas e com mulheres cujos filhos apresentam uma conduta ou identidades “homossexuais”. Este é complementado com observações etnográficas e com uma contextualização do cenário cultural no Brasil contemporâneo que, a partir de análise documental, examina discursos e representações sobre a relação entre “família” e “orientação sexual”.

Nesta seção introdutória, tematizo brevemente um esforço no sentido de incorporar as condições de produção da pesquisa ao processo de produção do conhecimento (VELHO, 1978) e sinalizar também para a linha de reflexão através da qual se construiu o problema científico que mobiliza este projeto. Desejo assim evocar para o leitor o processo de construção dos materiais que sustentam a análise que se segue. Procurarei, nas próximas páginas, tratar brevemente dos percursos da pesquisa, introduzindo os marcos gerais que situam as questões norteadoras da pesquisa.

1.1. O desenraizamento dos homossexuais e o apartamento de seus mundos: elementos para uma releitura crítica

O historiador John D’Emilio, no livro *Sexual Politics, Sexual Communities*, destaca que durante a segunda metade do século XIX, a emergência do sistema capitalista promove a erosão de modos de organização social anteriormente vigentes. A família teria deixado de ser, essencialmente, uma unidade econômica e produtiva, tornando-se uma entidade afetiva dedicada à promoção da "felicidade" de seus membros (D’EMILIO, 1983, p. 11). Gayle Rubin (1989), em um ensaio publicado originalmente em 1984, retoma a hipótese sociológica de Emílio sobre uma relação entre processos de urbanização, o desenraizamento de contingentes humanos mobilizados como mão de obra nas grandes cidades e a construção de subjetividades, redes e identidades coletivas em torno da “variação sexual”. Em *Além do Carnaval*, James Green (2000, p. 51-52) oferece um relato semelhante acerca do Brasil da virada do século XIX para o século XX. O autor destaca que neste período intensos processos migratórios atraíam contingentes de homens para centros urbanos maiores, como a cidade do Rio de Janeiro – ensejando um afastamento espacial com relação ao controle social exercido por suas famílias de origem e a possibilidade de construção de novas formas de sociação, calçadas em desejos e preferências sexuais específicos. Outra faceta deste processo que articula a construção de identidades sócio-sexuais a fatores sociológicos estruturais é sublinhada por Didier Eribon (2008), em seu *Reflexões Sobre a Questão Gay*: a “fuga para a cidade” acena como uma promessa de liberdade para sujeitos cuja subjetividade é marcada pela experiência da *injúria*, pela consciência do estigma que pesa sobre os sujeitos que aderem a sexualidades dissidentes. O meio urbano, deste modo, não apenas favorece o florescimento de identidades homossexuais, mas também exerce certa atração sobre sujeitos que vivenciem desejos divergentes da norma heterossexual. Este teria sido um contexto favorável ao cultivo de uma vida pessoal autônoma, e da construção de laços eletivos em torno de preferências sexuais.

Em tais trabalhos – como em diversos outros que de algum modo tocam no tema da relação entre “família” e aquilo que hoje convencionamos chamar de “orientação sexual” – formas de desenraizamento, ‘rompimentos’ e estratégias de evitação da família de origem detêm relativo destaque. Uma questão que procuro problematizar, nesta tese, é se convenções culturais sobre a incompatibilidade entre “homossexualidade” e “família” não se refletem

também em algum grau na própria literatura acadêmica, na medida em que esta enfatiza tensões estabelecidas com a rede familiar pela adesão a uma orientação sexual que diverge da heterossexualidade.

A inquietação central que mobilizava a linhagem de trabalhos sobre homossexualidade que desponta nos anos 1960-1970 poderia, talvez, ser resumida em uma interrogação: *como* as pessoas se tornam homossexuais? As ideologias científicas produzidas sobre a homossexualidade desde o século XIX – cujos expoentes eram médicos, psicólogos e sexólogos – tinham uma preocupação clara em estabelecer a etiologia daquilo que era considerado uma ‘doença’, em identificar as supostas ‘causas’ da homossexualidade. Na segunda metade do século XX, um tipo de pergunta diferente começa a ser lançado e a reconhecido como um problema legítimo. Partindo do suposto de que desejos, práticas e identidades homossexuais são coletivamente construídos (e não determinados pela biologia ou por processos psicológicos ‘individuais’), ora se questionava sob que formas ocorria o aprendizado destas experiências, ora eram investigados seus contextos sociológicos, culturais e políticos de emergência, sublinhando assim a especificidade das construções locais.

A pergunta “como as pessoas se tornam homossexuais?” por vezes se encontrava implícita em trabalhos que adotavam uma retórica ‘culturalista’, retratando as redes formadas por homossexuais como um “mundo social” específico (marcado por regras próprias que o diferenciavam do mundo heterossexual), ou sublinhando as formas particulares pelas quais a homossexualidade era experienciada em diferentes grupos. Por vezes, este mesmo tipo de problema emergia no interior de análises mais sociologizantes, que questionavam *como* (através de que mecanismos simbólicos e relações de poder) a homossexualidade se tornara uma categoria socialmente subalterna. Estes estudos guardavam ressonâncias com uma visão de mundo liberal/ igualitária, apresentando implícita ou explicitamente uma visão crítica sobre as relações de poder que fixavam um lugar social inferior para a homossexualidade. Gayle Rubin, em seu conhecido ensaio de 1975 sobre o “tráfico de mulheres”, chegou a sugerir que a homossexualidade feminina representava uma perturbação potencial especialmente intensa para as relações de poder subjacentes à “troca de mulheres”: se uma mulher “recusa” ocupar o lugar de objeto na troca, ela introduz uma oscilação no sistema; contudo, se ela reivindica outra mulher para si, isto representaria uma verdadeira insurreição. Logo, a homossexualidade – especialmente a homossexualidade feminina – precisaria ser cercada de interdições naqueles sistemas em que o direito às mulheres se encontra retido nas mãos dos homens.

Um artigo que oferece um bom exemplo desta virada nas perspectivas dos

pesquisadores – o deslocamento do foco em uma etiologia das causas para uma analítica de processos – é o texto de Evelyn Hooker, “Os homossexuais e seus mundos”, resultado de observação participante em bares *alegres* de Los Angeles nos anos 1960. Este texto é relativamente influenciado pelo diálogo com sociólogos da Escola de Chicago como Howard Becker (2008) e Erving Goffman (1988), que estavam na mesma época produzindo teorizações críticas sobre “desvio” e “estigmatização” sem se dedicar exclusivamente ao tema da “homossexualidade”, mas o abordando ao lado de outras práticas sociais negativamente qualificadas.¹ Quando o tema das relações com a família de origem é evocado nesta produção sobre identidades homossexuais, são realçadas ‘rupturas’, em detrimento da manutenção de compromissos a médio prazo com a rede familiar. No referido texto de Hooker, por exemplo, as redes estabelecidas pelos homossexuais uns com os outros são retratadas como um “mundo” social que os próprios sujeitos procuravam manter “separado” do resto de sua vida social.

Esta tendência a sublinhar ‘descontinuidades’ pode, talvez, se correlacionar com a concepção de tempo implícita em tais estudos – o modo singular como é estabelecida nestes trabalhos uma relação entre *diacronia* e *sincronia*. Por vezes, é concedido bastante espaço ao caráter dinâmico e processual das experiências individuais, procurando iluminar mudanças nos processos subjetivos, dilemas ou etapas sequenciais vividos na construção da identidade sexual. Concede-se também atenção significativa às transformações ou reconfigurações em curso nas ‘novas’ redes às quais estes sujeitos aderem, no caráter processual dos laços eletivos e das relações adquiridas. O universo das “famílias de origem”, por outro lado, é – de forma implícita ou explícita – retratado de uma forma muito mais sincrônica ou ‘a-histórica’. Tudo se passa como se a única coisa que ‘mudasse’, na rede familiar, fosse o fato de que um de seus membros constitui uma orientação sexual que difere da heterossexualidade. Este acontecimento poderia ser ocultado, preservando a suposta harmonia e estabilidade de uma família que existe fora da linha do tempo, ou visibilizado, promovendo assim uma crise, o dissenso na esfera do lar. Contudo, será realmente assim que as coisas se dão, ao longo do curso de vida das pessoas? Além do fato de que “famílias” podem, crônica ou sazonalmente, ser espaços de relação muito turbulentos, marcados por conflitos e disputas, é preciso levar

¹ Hooker foi uma das pesquisadoras engajadas, no campo da psicologia, no questionamento da crença de que a homossexualidade seria uma “doença” – idéia defendida pela autora desde os anos 1950, e reiterada no artigo acima citado. Sua aproximação com a sociologia pode, talvez, ter sido motivada por esta convicção a favor da despatologização – posição ainda controversa no campo disciplinar de origem autora, em meados do século passado. Becker (2008) e Goffman (1988) estavam defendendo, cada um a seu modo, a visão de que não existe nada intrinsecamente ‘inferior’ nos indivíduos e condutas considerados ‘marginais’. Para estes autores, as definições coletivas de “marginalidade” são julgamentos de valor produzidos no interior de relações de poder, “marcando” certos indivíduos com um status social inferior.

em conta também que estas se encontram sujeitas continuamente a reconfigurações, em função de fatores bastante heterogêneos: ‘brigas’, cisões, fluxos migratórios, adoecimento, morte de membros antigos, incorporação de novos membros através de casamento, nascimentos ou adoção.

Seria possível, aqui, sugerir uma pergunta que, de certo modo, inverte os termos em que as relações entre homossexualidade e família tendem a ser retratadas em muitos dos estudos que as tematizam. Como se dá a manutenção das relações familiares, quando a orientação não-heterossexual de um de seus membros é visibilizada? E de que modo a diacronia pode afetar as relações da “família” com este sujeito? Mudanças na vivenciadas na família impactam, ao longo do tempo, o modo como um homossexual se relaciona com seus pais, irmãos e/ou outros parentes? Não a tenho a pretensão de oferecer respostas para estas questões. Contudo, acredito que esta mudança de perspectiva pode conduzir a linhas de análise produtivas, e permitir lançar uma nova luz sobre o assunto – especialmente para a compreensão da experiência de pessoas que percebam estas agitações mais ou menos intensas ocorridas na rede familiar como assunto relevante. Ao invés de tomarmos a identidade homossexual como um ‘problema’, fenômeno cujos processos de formação precisariam ser esquadrihados ou ‘explicados’, poderíamos eleger a persistência das relações familiares como o enigma a ser desvelado – um ‘quebra-cabeças’ para o qual a orientação sexual deste ou daquele membro da família pode não ser necessariamente a peça mais relevante, desempenhando contudo um papel na composição de um quadro mais amplo.

Um exemplo de investigação que segue semelhante linha de raciocínio é o estudo da historiadora canadense Heather Murray (2010; 2008), radicada na Universidade de Ottawa, que analisa mudanças históricas introduzidas no modo como as relações entre homossexuais e suas famílias são representadas e vividas entre os anos 1980 e início dos anos 1990 (a partir dos impactos da epidemia de HIV/ AIDS). Murray relembra que representações das “vítimas da AIDS” nos anos 1980 frequentemente distinguem “vítimas” inocentes – recém nascidos e hemofílicos, retratados como figuras assexuadas – dos homossexuais, responsabilizados como “propagadores” da doença. Estes últimos eram, recorrentemente, retratados amontoados em ajuntamentos urbanos e em cenas noturnas – os “bares gays” – como se não tivessem família ou vida social fora daqueles espaços. Materiais veiculados por um segmento de imprensa voltado especificamente para homossexuais, assim como produções cinematográficas da época direcionadas a um público mais abrangente, frequentemente faziam alusão a este repúdio aos homossexuais soropositivos por suas famílias de origem. A autora sustenta que boa parte das respostas coletivas ao HIV/AIDS entre homossexuais endossavam, explícita ou

implicitamente, a consciência e/ou o temor da rejeição pelas famílias de origem. Estas respostas coletivas eram baseadas no apoio mútuo entre pares, um tipo de organização social constituído de modo a suprir a ausência do suporte familiar. As “famílias escolhidas” – vínculos e compromissos estabelecidos com outros homossexuais – tinham também lugar de destaque nestas redes de ajuda mútua. Contudo, Murray constata o despontar de um tipo distinto de imagem neste mesmo período, sublinhando os dramas vividos pelas famílias de gays portadores do HIV. Um gênero literário particularmente expressivo são as “memórias” de mulheres que perderam seus filhos devido à AIDS, que começam a ser publicadas nesta época. Em representações deste tipo, a crise deflagrada pelo diagnóstico – vivido, na época, como prenúncio de morte eminente – enseja certo tipo de ‘reaproximação’ familiar, ainda que marcada por significativas tensões. Neste contexto, a solidariedade em face de uma doença (e não qualquer doença, mas uma concebida como uma sentença de morte iminente) pesa mais, como um valor, que a distância associada à visibilização da homossexualidade para a família. Através da alusão a esta mudança nos cenários culturais, Murray sugere que, ao menos em algumas famílias, a crise associada à doença podia fazer com que estas abraçassem novamente a posição de “cuidadores” – e, eventualmente, dar margem a uma reavaliação de suas percepções e valores acerca da homossexualidade. À despeito do duplo estigma associado à homossexualidade e à AIDS, a crise que se abate sobre o indivíduo que estava em um dado momento distanciado é sentida como uma crise que atinge toda a família, favorecendo um processo de reaproximação e estreitamento dos laços.

Hoje, um novo cenário se configura, sugestivo da constituição de outras formações ideológicas articulando “família” e “orientação sexual”. Nas controvérsias sobre “orientação sexual” que têm lugar atualmente no Brasil, é possível que a construção da “homofobia” como um problema social esteja exercendo alguma influência na constituição de um repertório de justificações para a “aceitação” da homossexualidade pelas famílias de origem. A ameaça da violência física e da morte de um “familiar” pode ser acionada em discursos que valorizam a importância da aceitação. Ao mesmo tempo, o valor atribuído simbolicamente ao vínculo familiar é mobilizado no interior de algumas estratégias de construção de discursos contra a “homofobia” – fatores que sinalizam para o caráter político destas representações e seu impacto nas esferas pública e privada. Situações de conflito em família e diferenças geracionais de perspectiva podem ser retratadas por meio de uma retórica do “preconceito” – embora este tipo de representação ocorra mais em discursos normativos na esfera pública, e sua emergência nas narrativas de homossexuais sobre sua experiência pessoal não pareça usual. Defendo ainda que estas controvérsias em torno da homossexualidade se expressam,

frequentemente, associadas à discursos sobre a “emoção” investida em certas relações sociais – oferecendo, portanto, um material privilegiado para se refletir sobre o caráter micropolítico e culturalmente construído das “emoções”.

Existe todo um debate crítico sobre a noção de “homofobia”, que sinaliza que “fobia” é uma categoria inadequada para circunscrever os processos subjetivos envolvidos na inferiorização da homossexualidade (HEREK, 2004). Pode haver uma gama muito plural de emoções implicadas em práticas e idéias rotulados habitualmente como “homofóbicos”, e que podem guardar pouca ou nenhuma correlação com o ‘medo’: as reações podem ser de aversão, raiva, nojo, desprezo, etc. Ao mesmo tempo, contudo, me parece que há muito pouca investigação sobre as gramáticas da emoção associadas ao “preconceito sexual”. É importante reconhecermos que os discursos que desqualificam a variação sexual – na família, ou fora dela – não são simplesmente ‘representações’ flanando no mundo das idéias. Muitas vezes, estes discursos se manifestam sob a forma de afetos, experiências corporalizadas, extremamente intensas. É esse caráter afetivo que confere força aos discursos que se costuma rotular como “preconceito”, que pode inclusive se apresentar de formas especialmente sutis. E, curiosamente, “emoções” podem comparecer também em linguagens do combate ao preconceito ou da construção da “aceitação”. Acompanhando aqui uma linha de debates presente no campo da antropologia das emoções, compreendo que existe uma articulação entre estas gramáticas culturais e relações de poder que cortam transversalmente os contextos locais de interação e tramas sociais e políticas mais abrangentes – ou, dito de outro modo, que os discursos sobre a emoção atualizam na experiência dos indivíduos fenômenos situados em um nível macro da organização social (REZENDE e COELHO, 2010).

1.2. Empregando histórias de vida na pesquisa sobre família e orientação sexual

A opção adotada neste trabalho, pela realização de entrevistas inspiradas na técnica de “história de vida”, expressa um compromisso em tentar captar as linhas de força em jogo nas relações familiares de gays e lésbicas do ponto de vista dos próprios envolvidos. Algumas destas entrevistas foram complementadas por observações etnográficas, elaboradas a partir da construção de algum grau de convivência com os informantes. Evidentemente, não cultivo a ilusão de estar retratando estas relações “do ponto de vista nativo”. Como sugerem Emerson, Fretz e Shaw (1995), a perspectiva apresentada pelo etnógrafo é construída por este em conjunto com *algumas* pessoas no campo, com a colaboração destas. Seria impossível

produzir um relato ‘onisciente’, que desse conta das perspectivas de todos os envolvidos em uma dada situação social. Ao mesmo tempo, as questões que motivaram a coleta destes depoimentos matizam o material coletado e as interpretações subsequentes construídas sobre este. Defendo, contudo, a convicção de que estas são, em algum grau, uma construção coletiva, produzida em conjunto com os entrevistados e levando em conta dimensões de sua experiência consideradas importantes por estes.

Todos os nomes citados foram alterados, assim como algumas informações que pudessem identificar diretamente quem são os entrevistados, de modo a resguardar sua privacidade. As entrevistas foram em sua maioria realizadas na cidade do Rio de Janeiro, no período entre os anos de 2007 e 2011. Como veremos adiante, nem todos os entrevistados eram naturais do RJ; trajetórias de deslocamento entre diferentes domicílios e, por vezes, entre diferentes unidades da federação emergiram com certa recorrência. Os colaboradores foram recrutados seguindo os contornos de minhas redes pessoais de relações – via de regra, pessoas apresentadas por amigos e conhecidos, e que eventualmente me apresentaram a alguns de seus próprios amigos e conhecidos. Alguns destes entrevistados poderiam, nitidamente, ser enquadrados como pertencendo a segmentos de camadas médias. Outras pessoas se situam mais próximas de setores de camadas populares, marcadas por trajetórias de ascensão/ acumulação diferencial no seio da família, mas preservando as relações com seus universos sociais de origem. Obtive certo número de relatos de pessoas com trajetórias de migração de cidades menores para cidades maiores, fator que possivelmente introduz um diferencial em suas experiências. Escolaridade, projetos e estilo de vida foram elementos considerados enquanto indicadores de inserção social. Duas narrativas foram incorporadas ao presente trabalho, que se destacam deste conjunto. Uma delas é a de Bernardo, um jovem residente na cidade de São Paulo que conheci durante minha estadia nesta cidade no ano de 2008, atuando em outro projeto de pesquisa, que tematizava experiências religiosas entre pessoas LGBT. Bernardo me foi apresentado nessa ocasião por um dos participantes desta outra pesquisa; ao saber que eu estava realizando uma pesquisa sobre homossexualidade e família, se interessou pelo tema e se ofereceu para conceder uma entrevista. Outra narrativa que se destaca neste conjunto é a de Pedro, que foi coletada em período anterior a meu ingresso no doutorado, e sobre a qual elaborei um trabalho de curso durante o mestrado. Considerei importante incluir este depoimento por representar um registro e uma primeira reflexão que produzi sobre as inquietações que motivaram esta tese.

“Histórias de vida” são entrevistas abertas, que prescindem de um roteiro formal, nas quais as interpretações dos sujeitos sobre suas próprias trajetórias são especialmente

valorizadas. Trata-se de um tipo de “história oral” que toma como objeto a trajetória pessoal do narrador. Contudo, diferente do que ocorre em um depoimento autobiográfico espontaneamente fornecido pelo autor, aqui o pesquisador interpela o entrevistado de modo a manter o discurso orientado para aqueles temas que interessam à pesquisa. Não há uma sequência de perguntas pré-estabelecidas, mas um direcionamento que é negociado na situação de entrevista, no processo de solicitação do relato (BECKER, 1999, p. 102).

Via de regra, as entrevistas eram iniciadas com uma ou duas questões motivadoras para dar início à conversa. Procurava reduzir intervenções posteriores ao mínimo, e elaborá-las com base nas informações e categorias apresentadas pelo próprio entrevistado, registrando a conversa em gravador. O gravador é um terceiro personagem na cena da entrevista, que pode influenciar em grau maior ou menor o teor do depoimento coletado. Às vezes, aliás, é possível participar de conversas bem mais esclarecedoras quando este equipamento está ausente. Contudo, a decupagem integral gera um material bruto que poderá ser examinado e reexaminado posteriormente, consistindo portanto em rentável suporte para o processo de análise e interpretação. Em alguns casos, foram realizados sucessivos encontros e a coleta de diversos depoimentos de um único informante.

Algumas pessoas tendiam, em certos momentos, a proferir falas um pouco lacônicas – situação que resultava no estabelecimento de diálogos com o entrevistado, por meio dos quais procurava incentivá-las a falar. Contudo, com bastante frequência, os depoimentos seguiam um fluxo quase ininterrupto, em que o entrevistado por vezes transitava por diversos assuntos correlatos entre si. No tratamento dado a estes depoimentos, durante a análise, optei em alguns casos por editar essas falas mais extensas, introduzindo pequenas elisões e alterações formais visando maior clareza na apresentação escrita, com o cuidado de procurar preservar o sentido geral do texto. Em outros casos, me pareceu interessante reproduzir trechos um pouco mais amplos em que se entremeavam diferentes tópicos, de modo a tentar ilustrar melhor a forma como algumas falas dos entrevistados emergiram na situação da entrevista, e na medida do possível sinalizar para as conexões que os próprios entrevistados estabeleciam no fluxo de sua fala. Procurei também, na medida do possível, evitar isolar um determinado elemento do contexto da narrativa construída pelo entrevistado sobre sua própria biografia e experiências.

Evidentemente, este trabalho de seleção e organização de informações já é, em si mesmo, *interpretativo*, e direcionado pelos problemas mais gerais que orientaram a pesquisa. Como toda e qualquer representação, a etnografia envolve processos de *seleção*, a partir da perspectiva do observador. Procurei, ao longo do trabalho, estar atento aos temas e práticas que pareciam ser mais relevantes para os próprios entrevistados, paralelamente ao esforço em

tentar organizá-los em um *arranjo* significativo (Becker, 1999).

No tocante à situação da entrevista em si, procurava oferecer às pessoas entrevistadas a possibilidade de escolha do local onde esta preferiria conceder seu depoimento. Desde o contato inicial é possível solicitar a sugestão de um lugar onde este se sentiria mais confortável para falar. A questão inicial e a situação da entrevista já comportam alguns elementos para a impressão de um direcionamento mínimo ao relato. É importante refletir sobre as implicações da cena e do contexto da entrevista (QUEIROZ, 1987). Convém considerar, por exemplo, se esta ocorreu em um espaço percebido pelo informante como relativamente público ou privado, se há ou não a presença de terceiros significativos intervindo ou atentos ao fluxo da conversa, etc. A maior parte dos entrevistados optou por conceder o depoimento em espaços “públicos” como cafés, lanchonetes, bares e *shopping-centers*, que transcorreram sempre sem a participação de terceiros.

Em geral, solicitava ao entrevistado falasse sobre “a história de sua vida” e sobre a “relação com sua família”, inclusive nas entrevistas realizadas com mulheres cujos filhos aderiam a uma identidade homossexual. Ao serem abordados, os entrevistados já estavam previamente a par do interesse do pesquisador pelas “relações familiares de gays e lésbicas” – seja por terem sido acessados através de observação participante em redes de sociabilidade em que o tema de minha tese já se encontrava visibilizado, seja por terem sido recrutados através da técnica bola-de-neve (indicados por outro participante previamente entrevistado na pesquisa). Acredito que teria sido inútil tentar evitar este viés – que, longe de ser um obstáculo à produção do conhecimento, é a condição em si mesma de produção do conhecimento que é aqui apresentado. Na situação da entrevista, a partir da pergunta inicial, procurava demonstrar uma postura de escuta ativa e interessada ante a narrativa que o entrevistado apresenta, evitando interromper o entrevistado no fluxo de sua fala. Embora antropólogos tenham, tradicionalmente, certa aversão ao uso do “bloco de notas” em situações de campo, penso que no contexto de uma ‘entrevista formal’ este pode ser um recurso relativamente útil – especialmente no início da conversa. Costumava manter um papel e caneta à mão, explicando sua finalidade para o entrevistado antes do início da entrevista: anotar alguma pergunta que me ocorresse sobre algum assunto ou detalhe mencionado na narrativa, de modo a não interromper/ atrapalhar enquanto este estivesse falando. Evidentemente, o ato de anotar é um “gesto” que poderia, em tese, desviar a atenção do informante, fazendo com que este se questionasse sobre o que teria despertado minha atenção. Na prática, acabava fazendo um número mínimo de anotações, procurando manter a atenção focada no fluxo do relato e sugerindo através de sinais verbais ou gestuais que estava

compreendendo aquilo que era contado. Expressar atenção àquilo que é narrado é uma forma de deferência para com o outro, que favorece a manutenção da interação. Contudo, para além disto, notas registradas no papel – ou mentalmente – se revelaram suportes potencialmente úteis, pois me ajudavam a formular algumas perguntas motivadoras adicionais, solicitando que o entrevistado falasse mais sobre tal ou qual ponto previamente mencionado.

É preciso ter em mente que o recrutamento de gays e lésbicas entrevistados se deu sempre através de redes sociais em que a orientação sexual do sujeito entrevistado encontrava-se previamente visibilizada. As mães de homossexuais entrevistadas foram abordadas de forma similar. Neste tipo de situação, o estigma que incide sobre as orientações divergentes da heterossexualidade pode fazer com que esta dimensão da identidade pessoal ocupe destaque significativo no relato. Em certos casos, ocorreu inclusive a desconfiança por parte de certos entrevistados de que a pesquisa pudesse ter motivações “preconceituosas” contra a diversidade sexual – por exemplo, o ‘objetivo’ de ‘provar’ que pessoas homossexuais teriam sido criadas em famílias ‘mal-estruturadas’ e em função disto teriam algum tipo de ‘transtorno’ ou ‘perturbação’. Cito dois exemplos pontuais. Uma entrevistada lésbica de camadas médias, intelectualizada e com nível superior, afirmou que só concederia seu depoimento depois que eu explicitasse em detalhe qual era o “referencial teórico” da pesquisa, e de que maneira eu pretendia interpretar os dados. A afirmação de que eu estava interessado em conhecer as experiências e a percepção de gays e lésbicas sobre a relação com suas famílias foi considerada, por esta entrevistada, ambígua e insuficiente, demandando esclarecimentos adicionais de modo a dirimir o receio contra certos usos ideológicos do material coletado. Fui apresentado por um amigo dela, gay, que tinha sido previamente entrevistado na pesquisa, como um pesquisador interessado em ouvir “histórias de família de homossexuais”. Em ocasião posterior, esta entrevistada explicou os motivos de sua reserva: ela se negaria, terminantemente, a participar estudos cujas premissas ou resultados pudessem reforçar visões “negativas” ou “patologizantes” da homossexualidade. Outra entrevistada – uma mulher na casa dos 40 anos de idade, graduada na área de humanas, “heterossexual” e mãe de um jovem gay – mostrou extrema reticência em conceder depoimento. Consumidora ávida de teorias e estudos “psicológicos” sobre a homossexualidade, ela tinha o receio de que minha pesquisa tivesse por objetivo “provar” que a homossexualidade podia ser “causada” pela criação em “famílias desestruturadas”.²

² Embora a crítica a visões patologizantes da orientação sexual seja hoje a perspectiva hegemônica no campo das ciências humanas, a primeira década do século XXI foi sacudida, no Brasil, por turbulentos debates públicos em torno do “direito” que certos psicólogos reivindicavam, de oferecer “tratamento” e “terapias” para ‘cura da

Na construção de algumas destas relações, foi necessário que eu explicitasse não somente meu compromisso com os preceitos éticos defendidos na antropologia, mas também meu comprometimento pessoal com a defesa da igualdade de gênero e dos direitos de minorias sexuais. Em outros casos, a aproximação através de vínculos de sociabilidade era suficiente para construir uma relação de identificação e confiança: as pessoas presumiam, ou “sabiam”, que eu era “gay” – ou, pelo menos, que participava em redes de amizade gays. Eu não era, ao menos não totalmente, um ‘estrangeiro’. É possível que o contexto da entrevista, e o modo como eu era percebido nestas situações, tenha modulado a natureza dos materiais produzidos na pesquisa. Evidentemente, estes posicionamentos contextuais constituem, em si mesmos, um dado importante para reflexão, e representam casos privilegiados para uma problematização acerca dos mitos da ‘objetividade’ e ‘neutralidade’ científicas.

Histórias de vida são ferramentas importantes de investigação nas ciências sociais, pois permitem captar dinâmicas de continuidade e transformação, para além de normas e convenções mais ostensivamente visíveis. Um cientista social recorre a esta técnica interessado não em conhecer as singularidades da subjetividade de um indivíduo, mas em produzir dados brutos que, uma vez analisados, possibilitem algum tipo de inferência sobre fenômenos coletivos, considerados a partir do modo como são vivenciados por um sujeito histórica e socialmente situado (QUEIROZ, 1987).

As histórias de vida apresentadas nesta tese foram construídas em conjunto com os participantes da pesquisa, fomentadas por minha própria preocupação em compreender o modo como as relações familiares eram experimentadas por estes, e com uma atenção especial a *situações sociais* vivenciadas por meus colaboradores. A proposta de análise de situações sociais é uma abordagem teórico metodológica explorada por Max Gluckman (2010) a partir de sua observação participante na Zululândia, na África do Sul – um estilo de construção da pesquisa que permanece rentável e inspirador até os dias de hoje. A partir de uma “situação social” específica – a inauguração de uma ponte na Zululândia, na África do Sul – Gluckman defendeu o suposto de que, na vida em sociedade, nenhum “evento” que envolva/ afete os seres humanos existe isolado de outros eventos dentro do sistema social. A noção de “situação” remete à ideia de “sítio” ou “localização”; ao suposto de que os acontecimentos na vida social ocorrem sempre em determinados lugares num dado momento. Uma “situação social” é um “evento” analisado/ compreendido em sua conexão com outros

homossexualidade’. A reticência destas entrevistadas diante de “pesquisas científicas” pode, talvez, ter alguma correlação com o reverberar destes debates. Ao mesmo tempo, esta atitude de reserva é sugestiva de relativa sintonia das entrevistadas com um cenário cultural em que o “preconceito” contra a homossexualidade se torna um “problema”.

eventos. Em uma etnografia, mesmo eventos aparentemente dissociados estão sendo interligados pela presença e participação do observador nestes - as conexões não existem “em si mesmas”, mas são em alguma medida costuradas pela participação do pesquisador naqueles diferentes cenários. Metodologicamente, Gluckman procurava explorar como uma determinada “situação” é vivenciada por diferentes atores que desta participavam diferencialmente posicionados. E seria possível retrazar conexões entre estes eventos localizados espacial e temporalmente e aspectos estruturais da vida social.

Em parte, o tratamento que procurei dar aos depoimentos recolhidos nesta tese consistiu em um esforço para analisar situações sociais envolvendo gays e lésbicas e suas famílias, a partir de depoimentos cuja coleta se inspirou na técnica de histórias de vida. Uma situação em especial tendeu a ganhar destaque em algumas destas narrativas: as cenas de “revelação” da homossexualidade. Procurei, paralelamente, explorar as categorias e metáforas empregadas pelos participantes da pesquisa para *falar sobre* estas situações. Este trabalho poderia ser considerado, de certo modo, um experimento etnográfico em que as narrativas sobre si, sobre a própria sexualidade, sobre a própria família e sobre situações vivenciadas com familiares e parceiros amorosos são tomadas como indícios interconectáveis que apontam para processos sociais e formas de falar sobre a experiência social.

Poderia se reconhecer, neste exercício, um experimento etnográfico identificável sob certos aspectos às iniciativas que George Marcus (1998) denomina como *multi-sited ethnographies*.³ Estas corresponderiam a estratégias de construção textual que tentam dar

³ Marcus (1998) assinala distintos procedimentos adotados na etnografia contemporânea, em que a crença em culturas internamente homogêneas e separadas umas das outras é questionada, e etnografias não se restringem mais a um “lugar” específico, mas podem ser *multisituadas* (envolvendo um esforço de rastrear as conexões entre sítios de pesquisa aparentemente separados e produzir de traduções comparativas). *Seguir as pessoas*: acompanhar um pequeno número de indivíduos, em sua circulação por diferentes ambientes sociais. Esta primeira estratégia é próxima aos métodos da etnografia clássica prescritos por Malinowski (1932) [1922]. Contudo, assume-se que as pessoas podem circular por mundos sociais aparentemente bem distantes uns dos outros – uma abordagem que ajuda a problematizar a ficção da fronteira entre estes mundos. *Seguir os objetos*: traçar a circulação de determinados objetos materiais por diferentes contextos pode também possibilitar uma compreensão sobre os sentidos que estes assumem em cada lugar, sem perder de vista a ligação entre estes. *Seguir as metáforas*: produzir conexões entre sítios de pesquisa aparentemente separados, mapeando a circulação de signos, símbolos e metáforas entre estes. *Seguir as narrativas*: acompanhar o processo de construção de mitos, alegorias, narrativas coletivas – mesmo aqueles obtidos a partir de etnografias situadas em um único lugar – destacando a ausência de homogeneidade interna dessas histórias, e salientando processos de esquecimento e memória que perturbam a ficção sustentada nas versões hegemônicas desses enredos. *Seguir biografias*: um caso específico do procedimento anterior, onde se recorre a histórias de vida para revelar a justaposição de múltiplos contextos sociais no interior de uma única narrativa pessoal, visibilizando assim experiências plurais que poderiam ser obscurecidas em análises que privilegiem uma perspectiva mais estrutural. *Seguir o conflito*: explorar as diferentes posições assumidas pelas partes no interior de uma controvérsia ou situação de dissenso. Um último procedimento mencionado por Marcus é a *etnografia estrategicamente situada*: aquela que, embora ancorada em um lugar específico, busca uma compreensão sobre as conexões entre este e o sistema sociocultural mais abrangente, considerando que esta compreensão é sempre posicionada a partir de algum ponto no sistema.

conta da produção de etnografias no sistema mundial contemporâneo suplantando a oposição entre um plano “local” e processos mais abrangentes: tentativas de caracterizar, em um único texto, diferentes sítios de pesquisa interconectados por efeitos das atividades desenvolvidas em cada um deles. Uma das formas de “etnografia multi-situada” identificada por Marcus é, justamente, a etnografia que persegue o fio condutor de biografias. Este procedimento visibiliza a circulação dos sujeitos sociais por múltiplos ambientes e redes sociais, possibilitando por vezes a construção de nexos entre estes. Da perspectiva crítica desenvolvida por Clifford (1986), poder-se-ia sugerir que as “conexões” que a etnografia evidencia entre essas redes não existem *per si*, mas apresentam sempre um caráter “alegórico”: metáforas e associações produzidas a partir da perspectiva do próprio antropólogo. Isso não implica desconhecer sua realidade e materialidade dessas conexões, mas encará-las enquanto elaborações contingentes e efeito de atividade coletiva, na qual o pesquisador é, tanto quanto os colaboradores da pesquisa, um agente no processo de construção de certas representações.

1.3. As transformações de um problema: “família” e “orientação sexual” no Brasil

Em junho de 2004, a 8ª Parada do Orgulho GLBT de São Paulo recebeu entre 1,5 e 2 milhões de participantes – quase o dobro do ano anterior – sendo retratada na mídia como a maior manifestação deste tipo já realizado no mundo.⁴ Desde sua primeira edição, em 1997, as paradas do orgulho gay em São Paulo adotavam um slogan que sintetizasse a ênfase temática do evento em cada ano. O tema da parada, em 2004, era “Temos família e orgulho”. Esta escolha temática representou uma relativa inovação com relação aos anos anteriores, por colocar a “família” como foco central no evento. A tônica era a visibilização e valorização dos núcleos familiares encabeçados por pessoas ‘não-heterossexuais’, da conjugalidade e parentalidade exercida por gays, lésbicas, bissexuais e travestis. A “aceitação” da homossexualidade pelas famílias de origem foi também referida como tema relevante, embora recebendo menos destaque.⁵ A “família” – instituição usualmente associada à ‘esfera privada’, e não à vida pública – emerge aqui em um cenário de politização, de disputas em

⁴ A sigla “GLBT” (adotada até recentemente pelos movimentos sociais de gays, lésbicas, bissexuais, travestis e transexuais como tentativa de amalgamar diferentes minorias sexuais em uma única frente) foi substituída pela sigla LGBT a partir da Primeira Conferência Nacional GLBT, em 2008. A mudança na ordem das letras simboliza um compromisso de maior atenção às demandas lésbicas, sinalizando não somente para articulações políticas que tiveram curso no evento, mas também para o caráter processual destas identidades coletivas.

⁵ <http://www1.folha.uol.com.br/folha/cotidiano/ult95u95632.shtml>

torno da definição de “família” e dos códigos que a regulam.

Estes discursos esboçam uma espécie de contraponto a outro modo de representar a homossexualidade, que a apresenta como ‘antagônica’ à família de diversas maneiras e em diferentes níveis. Em certos discursos conservadores, a homossexualidade pode ser considerada efetivamente uma ameaça ao corpo social, às crianças e às “famílias” (NATIVIDADE e OLIVEIRA, 2009). Nesta representação mais ou menos hegemônica, as “famílias” aparecem como núcleos formados a partir do vínculo sexual e amoroso entre pessoas heterossexuais e destinados re-produzir uma nova geração de pessoas também heterossexuais. O discurso de reação a este estereótipo prescreve que os vínculos sexuais e amorosos entre pessoas LGBT também deveriam ser englobados sob a definição de “família” – merecendo portanto o mesmo reconhecimento e amparo jurídico que os arranjos formados a partir de vínculos heterossexuais. Nesta chave mais propriamente ‘política’ (ou, melhor dizendo, percebida como política do ponto de vista dos agentes nela engajados), as relações com a família de origem tendem a receber menor destaque, em comparação com as persistentes controvérsias envolvendo conjugalidades e parentalidades LGBT.

Esta politização relativamente menos explícita do tema das relações entre homossexuais e suas famílias de origem não significa, de modo algum, uma ‘desatenção’ cultural ao assunto. Este tópico se faz presente na mídia, em artigos de jornal, magazines, telenovelas e quadros de programas humorísticos – representado, nestes discursos, como assunto mais próximo às esferas do ‘cotidiano’ e da ‘vida privada’. Em fevereiro de 2000, a *Revista Veja* (ano 33, n. 7) dedicou 8 páginas a uma matéria de capa intitulada “Gays, o desafio de assumir a identidade sexual: como eles e elas contam aos pais” (ANEXO 1). A reportagem caracteriza a descoberta da orientação sexual dos filhos como um “terremoto emocional”, que num primeiro momento deixaria os pais em “estado de choque”, e sublinha as dificuldades e os limites possíveis da ‘aceitação’ familiar:

“Em geral, os pais absorvem qualquer alteração nos planos traçados para os filhos, menos quando o assunto é a homossexualidade. Se a filha resolveu estudar geografia ao invés de medicina, sem problemas. Se o filho quer largar a faculdade para morar no Nepal, pode-se compreender. Alguns pais dizem que saberiam entender até mesmo se os filhos partissem para as drogas ou o álcool, tentações (reversíveis) do mundo moderno. Só não se conformam com o fato de aquela ‘criança’ sentir atração física por alguém do mesmo sexo. Restabelecidos do choque inicial, os pais são tomados pela culpa. ‘Onde foi que eu errei?’, perguntam. Não há quem não se sinta responsável pelo fato de o filho ou a filha ser homossexual. (Revista Veja, 2000, p. 109).

O mesmo texto sugere que na contemporaneidade haveria um incremento sem

precedentes históricos na aceitação social da homossexualidade, criando um cenário favorável a que gays e lésbicas “saíssem do armário”. A revelação da homossexualidade é representada como “alívio” para os filhos, que se sentiriam mais confortáveis ao serem dispensados da necessidade de sustentar uma “mentira social” sobre si mesmos. Revelar a homossexualidade para os familiares envolveria uma espécie de “cálculo psicológico” dos benefícios possíveis e dos custos envolvidos, podendo representar para alguns homossexuais uma forma pela qual estes colocariam à prova o caráter incondicional do amor de seus pais.

Dez dias antes da publicação deste número da revista, ocorreu em São Paulo o ataque contra Édson Neris da Silva, que resultou em sua morte – sobre o qual foi redigido, no mesmo número da referida revista, um artigo de menor destaque, ocupando duas páginas. Poderíamos nos indagar se este acontecimento não teria contribuído na definição da pauta para a matéria de capa. É interessante, de todo modo, contrapor o texto que tematiza um episódio de violência letal contra um homossexual, ao outro, que discorre sobre relações familiares sublinhando a crescente “aceitação social” da homossexualidade. No texto sobre o caso de Edson Néris, ainda que se represente a agressão como episódio isolado promovido por sujeitos socialmente desajustados (membros da gangue “Carecas do ABC”), entende-se estar diante de um uso ilegítimo da força que deveria ser coibido pelo Estado. No caso das tensões entre gays e suas famílias de origem, por outro lado, o “conflito” é apresentado como fenômeno da vida privada, sendo produzida uma ‘meta-narrativa’ sobre a “aceitação” que a representa como efeito de mudanças nos costumes e na estrutura das famílias, sem alusão às lutas sociais travadas historicamente pelas minorias sexuais ou a formas de violência que incidiriam sobre esta população.

Exemplo um pouco posterior desta atenção cultural à relação entre “homossexualidade” e “família”, que parece ter ganhado espaço na virada do século XX para o XXI, poderia ser extraído de um quadro de um conhecido programa humorístico, “Zorra Total”. Trata-se de programa exibido pela Rede Globo desde 1999 aos sábados, no dito ‘horário nobre’ (por volta das 22 horas), contando com elevada audiência. Embora não tivesse o hábito de assistir o programa, na época em que realizei a pesquisa um dos quadros foi brevemente mencionado por alguns dos entrevistados, em conversas informais, como um retrato das relações familiares de homossexuais que teria um “fundo de verdade”. Estes comentários atraíram minha curiosidade e me levaram a acompanhar alguns episódios.

Empregando uma linguagem satírica, o quadro – popularmente conhecido pelo bordão “mãe aceita” – focalizava os dilemas de Kléber, interpretado pelo ator Leandro Hassum, que não sabe se revela ou não à genitora que é gay. A trama abordava diferentes situações

embaraçosas em que Kléber - prestes a ter seu segredo descoberto por Amélia, sua mãe - é incentivado por Régis, um amigo homossexual, a contar sobre sua sexualidade. “Bee, tira a purpurina do potinho! Conta logo! Mãe aceita”, insiste o amigo. Kléber tenta ostentar atitudes ‘masculinas’ diante da mãe, erguendo-a em seus braços, afirmando que “daria porrada” em quem a importunasse, e flertando com mulheres atraentes que eventualmente se aproximem. Contudo, se por acaso alguma destas mulheres correspondesse à investida, era repelida por Kléber imediatamente e com veemência – fato que sua mãe, embora esteja presente na cena, parece ignorar totalmente. Em alguns episódios, é Dona Amélia quem deseja conseguir uma “moça bonita” para o “filhinho da mamãe”. Eventualmente, Kléber chega a beijar uma mulher diante da mãe – se afastando logo em seguida, e solicitando “álcool gel” a Régis, pra que pudesse se “desinfetar”.⁶

O bordão “mãe aceita”, que nas primeiras semanas de exibição do quadro era afirmado por Régis, posteriormente passa a ser adotado também por Amélia: “Filho, você está escondendo alguma coisa da mamãe?! Conta, que *mãe aceita!*”. A tensão da revelação é colocada no momento em que Kleber decide revelar-se homossexual. Amélia exhibe um nítido mal-estar – associado, aparentemente, à sua suposta “saúde fraca” – sinalizando a suspeita de que seu filho possa ter algo muito ‘grave’ para contar. O desfecho da situação de tensão se dá por meio de um aparente ‘mal entendido’: a mãe de Kleber interrompe a revelação, afirmando que o filho não precisa contar nada. Afinal, ela sempre soubera que ele ‘gostava de mulher’. Ao fim da cena, Amélia sempre profere o bordão “Este pepino, eu sei que eu torci!”, evocando o dito popular “é de pequeno que se torce o pepino”. Esta última expressão diz respeito à educação das crianças, circunscrevendo práticas mais ou menos ‘repressoras’ de conduta considerada inadequada, tidas como formadoras do caráter. Kléber responde à fala da mãe afirmando que esta “torceu” o “pepino” sim, “(...) mas *torceu pro lado errado*”.

Este quadro, recorrendo a um tropo irônico, enquadra como problema o tema das relações entre famílias de origem e processos de identificação com a homossexualidade. O efeito irônico nas narrativas é possivelmente potencializado pela justaposição de imagens contraditórias da relação entre homossexuais e suas mães. Embora com ligeiras variações no cenário e no enredo, as diferentes execuções deste quadro, quando encaradas em seu conjunto, pareciam fazer alusão simultaneamente à representação de que as mães ‘sempre sabem’ quando um de seus filhos é homossexual (implicada nas suspeitas externadas por dona Amélia de que seu filho estaria “escondendo” algo), e a seu contraponto e complemento, o

⁶ A referência à higienização através de álcool gel era uma alusão satírica a certas recomendações profiláticas visando a prevenção da contaminação com o vírus da gripe H1N1, amplamente divulgadas pela mídia na época.

dito popular de que 'mãe é cega' (sendo incapaz de enxergar nos filhos atributos que destoem da imagem positiva que deles cultive). Paralelamente, evoca o silêncio e a evitação como possibilidade de manutenção dessas mesmas relações, pois Kleber nunca chega a revelar sua orientação sexual para a mãe.

A significação histórica destas formas de representar as relações familiares de homossexuais poderia, talvez, ser melhor apreciada pela comparação com um quadro humorístico um pouco mais antigo. Este tema era no mesmo programa televisivo, anos antes, tematizando a relação entre pai e filho. Jorge Dória contracenava com Lúcio Mauro Filho, encarnando "Mauriçã", pai do homossexual Alfredinho. Em diferentes situações, Alfredinho frustra as expectativas que o pai alimenta sobre a virilidade e masculinidade do filho – o que é pontuado pelo bordão de Mauriçã, que ao final da cena pergunta para si mesmo (dirigindo-se ao telespectador), "Onde foi que eu errei?". A despeito das especificidades das narrativas, é digno de nota que a representação da homossexualidade como um “erro” dos pais, que recebia algum destaque no quadro Mauriçã/Alfredinho, torna-se bem menos expressiva no quadro posterior, onde o protagonista contracena com a mãe: permanece somente a alusão, feita por Kleber, de que o “pepino” foi torcido pro *lado errado*.

Os exemplos acima são sugestivos desta atenção coletiva que é dedicada à relação entre homossexualidade e família, especialmente a partir da primeira década dos anos 2000. O desenvolvimento relativamente recente de um segmento de mídia voltado para o público LGBT pode ter colaborado também para a produção destas representações, com um colorido talvez um pouco distinto. Em maio de 2008, o jornal *O Sexo* (Ano VII, n. 73)⁷ aludiu ao “dia das mães” produzindo uma matéria de capa com a chamada “Mãe: nossa maior bandeira” (ANEXO 2). A matéria narra quatro histórias de “mães que amam seus filhos acima de qualquer preconceito” – incluindo o caso de uma lésbica cujo filho assumiu-se homossexual aos 14 anos de idade, e que posteriormente adotou outro jovem gay como seu “filho do coração”. O texto caracteriza a relação dessas mães com seus filhos por categorias como “amizade” e “cumplicidade”, assinalando a construção de uma relação ‘íntima’ positivamente valorada, que se sobrepõe ao vínculo ‘natural’ de filiação. Paralelamente, é sublinhada uma *preocupação* destas mães com relação à “homofobia” e a possibilidade de que os filhos sejam vítimas de preconceito e agressão. Na mesma época, a *Revista Júnior* (ano 1, n. 05, maio de 2008) publicou a matéria de capa “Irmãos e Gays: meninos e meninas contam como assumiram em família” (ANEXO 3). A reportagem explora relatos de irmãos gays e lésbicas,

⁷ Magazine de distribuição gratuita, sustentado basicamente por anúncios de estabelecimentos voltados ao público LGBT como boates, saunas e clubes.

pertencentes a quatro famílias, sobre como fora sua “saída do armário”. É sublinhado o ressentimento, “ódio” e “ira” de alguns pais face ao fato de terem mais de um filho homossexual, como no caso de Marcos e sua irmã lésbica, Ana Paula: “Briguei muito com a minha mãe por isso. Ela odiava (e ainda odeia o fato de ter dois filhos gays)” (Revista Júnior, 2008, p. 111). Reação familiar semelhante é destacada em matéria sobre os irmãos Cacá, Gil e Geovane: “Um filho gay já é difícil, três é pauleira” (Revista Júnior, 2008, p. 112). Além desta reação emocional dos pais, salienta-se a “preocupação” de alguns destes com relação ao “preconceito”, e o apoio mútuo que os irmãos homossexuais podem proporcionar um ao outro. Materiais semelhantes podem ser localizados na internet, em páginas dirigidas para o mesmo segmento consumidor. Acompanhando os conteúdos veiculados pelos sites “Mix Brasil” e “A Capa” entre 2008 e 2009, foi possível identificar também um pequeno número de artigos que focavam explicitamente a relação de pessoas LGBT com suas famílias de origem. Estes artigos, contudo, adotavam uma retórica distinta – alternando-se entre a de denúncia de atos de homofobia perpetrados por pais e mães contra seus filhos homossexuais, ao lado de um retrato positivo de famílias que “aceitam” a homossexualidade.

O recente espraiamento de uma cultura dos direitos humanos - que compreende o respeito à diversidade sexual e de gênero – tem introduzido mudanças no leque das metáforas disponíveis para se representar e narrar as tensões entre homossexuais e suas famílias de origem. Se antes o ‘rompimento’ tinha quase um caráter de ‘destino trágico’ dos homossexuais, hoje poderia ser apresentado como expressão de *preconceito*, *discriminação* ou *homofobia*. Uma representação relativamente difundida acerca da relação de pessoas LGBT com suas famílias de origem avalia tais vínculos a partir da maior ou menor ‘tolerância’ que nestes se atualiza.

Um documento que registra e exemplifica esse tipo de representação é um material educativo produzido pela ABIA no âmbito de suas oficinas sobre diversidade sexual. Trata-se de um manual intitulado *Juventude e homossexualidade: o que os pais precisam saber*, confeccionado a partir do discurso de jovens homossexuais de camada popular (ANEXO 4). Esse manual alude ao dito popular “prefiro meu filho morto a ter um filho veado” e narra a história de um jovem que, revelando sua identidade homossexual ao pai, é vítima de agressão física (RIOS, ALMEIDA e PARKER, 2005). A partir desse episódio, são propostos “outros caminhos” para a relação com a família, referidos pela categoria *aceitação*. Conforme expresso nesse documento, os jovens que participaram das oficinas valorizam como ideal o estabelecimento de uma relação de *amor e diálogo* com os familiares, *abolindo* toda forma de *violência*. A ênfase é na luta contra a homofobia e na reivindicação por *respeito* e *aceitação*.

Sob tal perspectiva, haveria famílias conservadoras, “homofóbicas”, e famílias que respeitam a diversidade sexual e estariam mais adequadas a um ethos igualitário e moderno.

A emergência de um discurso sobre “homofobia” é, ao menos em certo nível, um *problema social* (NATIVIDADE e OLIVEIRA, 2009). A construção da homofobia como questão é um processo em que práticas culturais que até então eram consideradas mecanismos legítimos (ou pelo menos toleráveis) de distribuição de *status* e privilégios podem, ao menos em certos contextos, ser percebidas e retratadas como formas inadmissíveis de constrangimento contra a pessoa humana.

Nas controvérsias contemporâneas sobre o direito à “livre orientação sexual”, a “família” é, recorrentemente, um tema disputado. Um marco histórico destas discussões, no Brasil, foram os debates sobre a inclusão da proteção contra a discriminação por “orientação sexual” que ocorreram na Assembléia Nacional Constituinte, em fins dos anos 1980. A socióloga Cristina Câmara (2000) sugere este ponto em um estudo que acompanhou a atuação do grupo “Triângulo Rosa” (organização que teve papel de destaque no movimento homossexual brasileiro no final dos anos 1980) nos referidos debates. Na época, diversos parlamentares comprometidos com uma agenda política conservadora acionavam a “família” como um valor e uma instituição social cuja existência seria ameaçada pela proteção constitucional aos homossexuais (Câmara, 2000, p. 121). Embora a pesquisa de Câmara enfoque primordialmente embates na arena política, algumas pistas são oferecidas sobre relações de poder presentes em esferas de relações mais convencionalmente associadas à vida privada. A “família” aparece também como foco de tensão na experiência pessoal dos sujeitos então engajados no movimento homossexual. Três informantes da referida pesquisa, integrantes do “Triângulo Rosa” entrevistados no início dos anos 1990, reportam experiências de preconceito e situações de discriminação vividas na família (Câmara, 2002, p. 128-129).

Pesquisa aplicada na Parada Gay do Rio de Janeiro de 2004 assinala que experiências de discriminação tendem a ser percebidas e reportadas, mais recorrentemente, em círculos íntimos. Dentre os respondentes, 27% relataram ter vivenciado experiências de discriminação no ambiente familiar – cifra ultrapassada somente pelo círculo de amigos e vizinhos, assinalado por 33.5% dos sujeitos. O trabalho levanta uma dupla hipótese: os círculos íntimos seriam espaços em que a orientação sexual estaria mais sujeita a ser visibilizada (propiciando o contexto para situações de discriminação) e onde atitudes estigmatizantes impactariam mais fortemente a percepção do sujeito (o que explicaria a maior notificação dessas experiências). No ranking dos espaços em que ocorrem situações de agressão física ou verbal, a “casa” ocupa também o segundo lugar, contabilizando 15% das respostas (CARRARA e RAMOS,

2005). Materiais relativamente congruentes são apresentados em pesquisa conduzida em 2006 na Parada do Orgulho GLBT da cidade de São Paulo, aplicando questionário semelhante (FACCHINI *et al*, 2007). O estudo comporta ainda o interessante dado de que 81% dos jovens de 16-18 anos relatam ter sofrido algum tipo de experiência de discriminação, contra somente 54% das pessoas acima de 40 anos. Os organizadores do relatório observam que essa diferença nas respostas pode sinalizar tanto para uma percepção mais aguçada dessas experiências entre os jovens quanto para uma maior exposição a tais situações. Na pesquisa do Rio de Janeiro, 78% dos respondentes já se assumiram para familiares e 89,9% para os amigos, contra 3,5% que declararam “ainda não ter se assumido”. Esses dados apontam para a experiência de sujeitos que aderem, em algum grau, ao movimento de visibilização e afirmação das identidades LGBT na esfera pública.

É possível que sujeitos que aderem de forma mais intensa ao processo de visibilização da diversidade sexual na esfera pública estejam mais suscetíveis a perceber suas relações familiares sob semelhante ótica. Não tenho certeza, contudo, de que este seria o melhor caminho para se refletir analiticamente sobre tais relações, se estivermos interessados em compreender os efeitos e o sentido que estas têm para os próprios envolvidos. É possível que tal oposição seja vivida com muito mais tons de cinza do que se imaginaria a princípio. Deve-se levar em conta, ainda, que a categoria “aceitação” está sujeita a múltiplas apropriações e deslocamentos em diferentes contextos, o que sugere uma pista interessante para a investigação. Esta categoria parece ocupar posição relativamente crucial em discursos que valorizam orientações sexuais dissidentes da norma heterossexual no contexto brasileiro, circunscrevendo formas de falar sobre a relação consigo mesmo e sobre a relação com os outros.⁸

Do ponto de vista deste trabalho, os materiais acima citados representam diferentes formas de falar sobre homossexualidade e família, que sinalizam para certas expectativas sociais que existem em torno das relações familiares de gays e lésbicas. Espero, ao longo da tese, poder construir certas conexões entre esta problematização cultural, que integra processos políticos mais abrangentes, e as relações micropolíticas vivenciadas cotidianamente por pessoas que aderem a identidades homossexuais.

⁸ Ensaiei esta linha de reflexão em artigo redigido em parceria com Marcelo Natividade, analisando o lugar das noções de “aceitação” e “transformação” nos dilemas de construção de identidade entre “gays evangélicos”, explorando as articulações entre os temas da “relação com Deus” e da “relação com a família” (NATIVIDADE e OLIVEIRA, 2008).

1.4. Uma “caixa de bombons”? Parentesco, sexualidade e família em ‘teorias nativas’ e no pensamento antropológico

Introduzo aqui uma breve digressão etnográfica. Jairo é um rapaz de 20 anos, originário do subúrbio carioca, graduando na área de ciências humanas, com quem realizei uma entrevista exploratória em 2007. Cerca de dois anos antes, ele revelara sua orientação sexual para familiares. Destaco, pontualmente, uma de suas falas – que na ocasião me pareceu carregada com uma entonação de tristeza na voz – pertinente aos conflitos que fizeram com que deixasse a casa da mãe, e que fosse morar com a avó materna, que o “aceitava” melhor que a mãe. Nas suas palavras, “família é como uma caixa de bombons. Você não pode escolher o que vem dentro, tem que engolir o pacote completo. Se bem que..., pensando bem, tem sempre uns bombons que *sobram*, no fundo da caixa”.

A metáfora da família como uma caixa de bombons sinaliza para uma percepção nativa da ambiguidade e tensão que existe entre as dimensões de ‘inclusão’ e ‘exclusão’ de um determinado sujeito na trama das relações de parentesco, sugerindo uma pista interessante para a investigação. Qual o contexto que torna possível imaginar gays e lésbicas como os bombons que “sobram” no fundo da caixa?

Gostaria de sobrepor a este primeiro caso uma segunda situação, que ocorre em um cenário bem distinto mas que oferece um interessante contraponto. Em maio de 2009, tive a oportunidade de assistir ao culto na antiga sede da *Igreja Cristã Contemporânea* no centro do Rio de Janeiro, levado por Flávio – um de meus amigos pessoais, que na época frequentava esporadicamente este grupo.⁹ Estávamos, neste dia, na companhia de sua mãe, seu namorado, a irmã lésbica de seu namorado, além da mãe destes últimos.¹⁰ Grupos cristãos autodenominados “inclusivos” constroem interpretações da Bíblia dissidentes/ não-hegemônicas – grosso modo, sustentando que a homossexualidade não é um “pecado”. Paralelamente, permitem a ordenação de pastores, diáconos, obreiros e intercessores gays.¹¹

⁹ A Igreja Cristã Contemporânea é uma *igreja inclusiva* - grupos que questionam a crença cristã de que a homossexualidade seria um “pecado”, permitindo a homossexuais a retomada da vida eclesial e o exercício de cargos na congregação (NATIVIDADE, 2008).

¹⁰ As mães destes rapazes conheceram-se na referida ocasião, representando o episódio um momento de “encontro de famílias”. Chamou minha atenção a ausência de pais de fiéis neste evento. Mesmo no “culto do dia dos pais” de 2009, realizado alguns meses depois, houve participação majoritária de gays que têm prole, não havendo presença expressiva de genitores de gays e lésbicas (uma exceção foi o pai de uma liderança da igreja, que esteve presente no culto).

¹¹ Sobre o movimento de igrejas e grupos “inclusivos” no Brasil, ver Natividade (2008); Natividade e Oliveira (2013); Duarte, Natividade e Oliveira, (2009).

Foi realizada, nesta ocasião, uma homenagem às mães que integram o grupo. Havia cerca de 30 mulheres: algumas lésbicas, outras heterossexuais (mães de membros da congregação). Uma destas mulheres heterossexuais deu um testemunho sobre sua reação ao saber que o filho era gay e tinha um namorado. Ela contou que foi criada em uma igreja pentecostal muito tradicionalista e conservadora, mas decidiu se permitir conhecer a igreja que o filho frequentava. Com o tempo, foi percebendo que a palavra ali pregada, os louvores ali cantados, eram os mesmos que ela ouvia na Igreja dela, e que a igreja do filho não era tão diferente da sua. Deste modo, foi aprendendo a "aceitar" o filho "como ele é", respeitando sua orientação sexual. Concluiu que, do mesmo modo que em sua igreja, ali também havia “a presença de Deus”. Isto foi responsável por um verdadeiro encontro entre mãe e filho, e por uma cena de expressão de respeito e afeto mútuos. No final de seu depoimento, declarou – com a voz chorosa, e quase em lágrimas – que tinha sido muito difícil “aceitar”, mas que *as mães fazem qualquer coisa pelos seus filhos*. Todos ficaram muito emocionados na Igreja. Outras mães chegaram a comentar que tinham passado por experiências semelhantes, e hoje compreendiam que o mais importante era estar ao lado de seus filhos e apoiá-los sem julgamentos morais. Neste mesmo dia, ocorreu uma apresentação do ministério de crianças desta igreja, composto por filhos de gays e lésbicas (alguns filhos biológicos, outros adotivos/ de criação), que cantaram e encenaram um jogral. A pregação, naquele dia, enfatizou a importância do *perdão* para os cristãos - sinalizando que os gays cristãos deveriam perdoar suas famílias por todas as injúrias sofridas, e que a reaproximação com os familiares e a reconstrução de relações rompidas era uma *graça* que o poder de Deus ainda concederia a todos ali presentes.

Esta cena localizada é relevante por sinalizar o valor atribuído à “família” no segmento religioso evangélico, e a tensão que a revelação da homossexualidade enseja na rede familiar. Para além disto, contudo, é possível tomá-la como exemplo da capacidade que sujeitos que cultivam a “família” como um valor têm de reafirmar este valor, no processo mesmo de sua transformação e reinvenção. Caberia aqui indagar – e esta é uma questão que será melhor desenvolvida nas páginas que se seguem – o que está sendo reinventado, quando relações familiares são (re)construídas em torno da *aceitação* da homossexualidade.

Ambas as cenas lançadas acima incorporam experiências ‘nativas’ bastante diferentes entre si, mas que de certo modo atualizam um problema que tem ocupado bastante espaço na reflexão antropológica desde a institucionalização da disciplina: o problema dos mecanismos de *inclusão* e *exclusão* de pessoas na gestão dos vínculos sociais, a tópica do *pertencimento*.

Esta problematização sobre “pertencimentos” se articula a uma tradição de pesquisas antropológicas que procuram evidenciar o caráter da sexualidade enquanto produto da

atividade humana em uma configuração histórica e cultural específica. Esse debate atualiza um problema clássico nas ciências sociais, pertinente ao “entranhamento” ou “desentranhamento” de dimensões específicas da vida nos processos sociais mais abrangentes. Duarte (2004) emprega estas noções em uma análise crítica das convenções sobre a sexualidade constituídas no campo das ciências sociais especialmente a partir da segunda metade do século XX, a partir de uma apropriação original de ideias presentes na obra de Karl Polanyi (1980). Este último, em seu ensaio sobre a “grande transformação” operada na instituição econômica nas sociedades ocidentais modernas, argumentou que a economia – que anteriormente era uma instituição emaranhada/ incorporada/ entranhada (*embedded*) no interior de relações sociais mais amplas – se tornou nestas sociedades o ‘contexto’ em que as demais relações se encontram incorporadas. O conceito de “entranhamento” é, para Duarte, uma forma de assinalar contrastivamente contextos em que certos fenômenos que aparecem ao olhar ‘ocidental-moderno’ como se fossem autonomizados se encontrariam mais efetivamente imersos na trama social. A “sexualidade” expressaria um caso exemplar de uma instituição “desentranhada” na modernidade – como sugere Foucault (1977), ela é uma tecnologia moderna de produção de sujeitos ‘individualizados’, que possuiria a propriedade peculiar de apagar seus próprios rastros, aparecendo como ‘fonte’ natural dos processos da qual é efeito. “Sexualidade” é o nome atribuído a um conjunto muito disperso de experiências pertinentes à construção e expressão de “desejos” – nome imputado a tais experiências naqueles contextos culturais onde existem crenças e práticas sociais dando suporte à visão de que o “desejo” seria um fenômeno espontâneo e “natural”, atuando como princípio explicativo e como um poderoso motivador para as condutas individuais. Inicialmente sustentadas no interior de discursos científicos – o que Foucault (1977) denominou como *scientia sexualis* – estas teorias sobre a pessoa se implantam no corpo social como uma ficção dotada de consequências, convenções que passam a ter um papel importante nos processos de construção da pessoa e nas formas como esta constrói sua relação com outras no mundo. Segundo Duarte (2004, p. 56-57), a antropologia é marcada por uma relação ambígua com as convenções culturais que representam a sexualidade como dimensão desentranhada da vida social, oscilando entre um modo “desentranhado” de falar sobre fenômenos relativamente entranhados, e a disposição a um trabalho ativo de resistência e oposição ao desentranhamento – a construção de representações da sexualidade marcadas pelo esforço em prol de um “anti-desentranhamento”.

As análises de Foucault sobre a sexualidade sugerem que no ocidente, até o final do séc. XVIII, as práticas sexuais seriam ordenadas em função do que denomina de *dispositivo*

de aliança: um conjunto de discursos e instituições que operava de forma essencialmente jurídica, definindo certo número de prescrições e interdições com relação ao sexo. Este dispositivo seria dirigido, fundamentalmente, para a manutenção da homeostase do corpo social – sua ‘reprodução’. O deslocamento da “problemática da relação” para a “problemática da carne”, na prática da pastoral cristã, propiciou a sedimentação das técnicas e do domínio investido pela sexualidade. O dispositivo de sexualidade, gestado historicamente no bojo do dispositivo de aliança de modo que progressivamente o recobre e desloca, se fundamenta na proliferação de tecnologias do poder, novas formas de sujeição, incidindo sobre o corpo que “produz” e “consome” (FOUCAULT, 1977, p. 101). A “família nuclear” seria uma ficção moderna dotada de efeitos de poder, que permitia a recodificação da sexualidade nos termos da aliança: um espaço saturado de afeto, marcado pelo paradoxo de uma proximidade física e de um controle constante que visavam a produção de seres ‘autônomos’. Ela teria exercido, ainda, o efeito de favorecer a penetração das condutas familiares por uma racionalidade e disciplina médico-pedagógicas, incitando aos progenitores que abrissem mão de parte de suas prerrogativas na educação dos filhos em prol do Estado, servindo à consolidação do poder estatal que se instituíra, então, na função de formar os futuros ‘cidadãos’ (FOUCAULT, 2001, p. 324-325).

No campo da antropologia, a “sexualidade” era abordada inicialmente sempre em conexão com outras práticas – o parentesco, a família, as relações entre homens e mulheres. É somente por volta dos anos 1970 que esta começa a ser reconhecida como um tema autônomo de pesquisa. Contudo, visões da sexualidade fizeram parte intrínseca da história do pensamento antropológico. No século XIX, a antropologia, assim como a medicina e as ciências biológicas, foi convocada a produzir justificações científicas para estratégias de controle sobre o “Outro” (VALE DE ALMEIDA, 2003). No pensamento do evolucionismo social, o “primitivo” é um personagem marcado, dentre outros atributos, por sua “sexualidade” intensa, parcamente regulada por instituições sociais – algo implícito, por exemplo, nos acalorados debates em torno da existência ou não de um período original de “promiscuidade primitiva” (STOCKING Jr., 1995).

A “sexualidade” marcaria como diferentes os subalternos ‘de dentro’ (mulheres, “perversos” e pessoas das classes mais baixas) e os subalternos ‘de fora’ (os ditos “primitivos”). É, no mínimo, uma coincidência curiosa que tanto a noção “científica” de “sexualidade” quanto a noção antropológica de “primitivo” tenham sido gestadas no mesmo período histórico, na segunda metade do século XIX – e é possível sugerir que muitas vezes estas noções se entrelaçavam e reforçavam. Vicejam nesse período construções metafóricas

em diferentes campos discursivos, nas quais a imagem de homens brancos burgueses poderosos, masculinos e evidentemente heterossexuais era construída pelo contraste ao “outro” subalterno, retratado como ‘hipersexualizado’, “feminino” e racialmente inferior (McCLINTOCK, 2010). A construção do ideal de “família nuclear” fornecia uma resposta, precária e contingente, às ansiedades associadas ao confronto com este Outro cujo lugar social inferiorizado, longe de ser um fato óbvio, precisava constantemente reafirmado e provado. Como salienta McClintock (2010), o poderio colonial exercido por homens brancos nas potências imperiais do século XIX era assentado sobre o ocultamento ideológico da expropriação do trabalho doméstico feminino e pela naturalização da inferioridade de “primitivos” e das pessoas de classes subalternas. A “família humana”, aliás, era uma das metáforas empregadas para se referir ao conjunto heterogêneo de agrupamentos sociais e ‘raciais’ que compunham a humanidade, organizados conforme distinções hierárquicas do mesmo modo que se esperava que os agrupamentos domésticos das classes burguesas operassem. E uma das formas pelas quais esta exotização do outro foi construída, na constituição da antropologia, foi por meio da representação da preeminência dos laços de parentesco como o fundamento da organização social nestas sociedades, que teriam se imposto como uma primeira forma de ordenação anterior à constituição de um aparato jurídico e estatal. Estas construções da alteridade que emergem no século XIX, presentes tanto no pensamento antropológico quanto em diversos outros campos discursivos como a medicina e a literatura, incorporavam certas fantasias sobre o poder do colonizador, às quais McClintock se refere literalmente como uma espécie de “megalomania” que tentava encobrir o temor paranóico da impotência face aos subalternos. A identidade cultural das potências imperialistas era assentada em ficções sobre o poder de domínio (branco, masculino, heterossexual), constantemente ameaçadas pelos contatos com o “outro” externo (pessoas colonizadas) e a convivência cotidiana o “outro” interno (em especial, mas não apenas, as mulheres). Exorcizar o feminino para as zonas de “liminaridade” ocultava sua presença como força de trabalho doméstico no interior do próprio império, como um pilar sobre o qual se assentava o poderio burguês; a pretensão masculina de “conquistar” / “civilizar” o restante do mundo era assentada em um esforço de controle exercido localmente, na esfera da casa e da família.

Seria precipitado supor que estes tropos do discurso imperialista perderam completamente a força. Se estivermos interessados em evidenciar continuidades ou paralelos entre estes usos da linguagem e práticas contemporâneas de subalternização da diferença,

estas conexões poderiam ser eventualmente construídas e soar bastante convincentes. Contudo – e é aí, certamente, que reside um aspecto crucial de mudança – hoje este tipo de convenção pode ser percebido enquanto convenção, denunciado como arbitrário, exposto à crítica. Vivemos em um cenário em que a possibilidade de contestação de discursos hierarquizantes representa ao menos uma *alternativa* possível no horizonte das linguagens políticas e culturais disponíveis para se falar sobre “gênero”, de “sexualidade” e de “família”.

De certo modo, é este pano de fundo cultural que torna verossímil esboçar uma queixa sobre as relações familiares retratando-a como uma “caixa de bombons”, um conjunto cujo conteúdo é recebido como um pacote fechado, mas cujos elementos podem ser sujeitos a tratamentos diferenciais. A metáfora da “caixa de bombons” é uma visão sobre a família, vista *de dentro e de baixo* – como uma rede de relações à qual estamos ligados por laços que são retratados em alguns contextos como compulsórios, mas em que existe também alguma margem para ‘escolhas’, ‘preferências’, ‘afinidades’. Uma visão da “família” que emerge em um cenário em que convenções que prescrevem a “igualdade” e “liberdade” passam a disputar espaço ao lado de outros valores culturais.

É este mesmo contexto cultural que torna possível a elaboração de questões antropológicas marcadas por uma dupla preocupação. Por um lado, passar a tratar a família não mais como um dado evidente, uma ‘caixa’ com relação à qual só se pode estar do lado de dentro ou do lado de fora, mas como um espaço de relações plurais e tensas, marcado por tensões e distensões, aproximações e afastamentos. Por outro, em evidenciar o modo como hierarquias presentes nas “relações familiares”, que desfrutaram de longa legitimidade histórica, se tornam objetos apreensíveis e criticáveis.

Na sociedade brasileira, temos testemunhado o recente o crescimento da visibilidade de ‘identidades não-heterossexuais’ – gays, lésbicas, travestis, transgêneros e bissexuais. As raízes desse processo de visibilização situam-se, certamente, nas respostas sociais à epidemia de HIV/ AIDS a partir dos anos 80, que serviram de suporte no Brasil para a posterior consolidação do próprio movimento homossexual em torno de organizações não-governamentais (FACCHINI, 2004). Como sugere o cientista político Mario Pecheny (2004), a epidemia de AIDS e a politização da sexualidade tiveram como um de seus efeitos a interconexão/ dissolução das fronteiras entre os mundos sociais que se procurava manter segregados pela gestão do segredo, trazendo para a esfera pública temas que até então eram conduzidos com “discrição”. O segredo sobre a orientação sexual e sua publicização podem ser, eventualmente, percebidos por meio de oposições dicotômicas: “sair do armário”, “estar no armário”, “assumir-se” ou “não assumir-se”. Contudo, sob essas aparentes antinomias

existe um emaranhado de relações sociais envolvendo estratégias de controle sobre a informação que circula em tais e quais redes: encenações de revelação e ocultamento que têm curso de formas específicas em diferentes círculos sociais. De um ponto de vista antropológico, a questão pertinente não é “se” tais ou quais pessoas se “assumem” ou permanecem no “armário”, e sim “como” essas categorias começam a ser empregadas por sujeitos socialmente posicionados para circunscrever, no discurso sobre si e sobre os outros, diferentes tipos de experiência social. A emergência dessas personagens na esfera pública não pode ser dissociada de processos culturais mais amplos, e na conformação de novas configurações nas redes sociais.

Reverberações destas mudanças no cenário cultural e político são identificadas também nos estudos antropológicos, abrindo a possibilidade de construção e reconhecimento de novas perguntas no campo acadêmico. Os privilégios associados à construção de uma imagem pública “heterossexual” tornam-se denunciáveis enquanto “privilégios”. Torna-se possível sugerir a existência de formas hegemônicas de desqualificação da variação sexual comparecendo em discursos múltiplos e heterogêneos, representada como se fosse uma experiência radicalmente oposta à da família. Este tipo de visão que desqualifica a diversidade começa, muito recentemente, a poder ser deslocada e questionada não somente no campo político mas também no campo acadêmico.

A antropóloga Kath Weston (1997) argumenta que no sistema de parentesco americano a “heterossexualidade” é hegemonicamente representada como uma prática sexual que “produz relação” (casamento e descendência) enquanto a homossexualidade é retratada como algo que “rompe relações” (aparta os sujeitos de suas famílias de origem, gera um rompimento, supostamente sem conectá-los a outro grupo). No plano normativo, na esfera das convenções, a “família” é tomada como uma unidade “natural” que desfruta do amparo da “lei”. A “homossexualidade”, por sua vez, seria *contra a natureza* e estaria *fora da lei* – situada portanto em domínio contrastante e ameaçador, distinto tanto do “natural” quanto do cultural-jurídico-estatal. Gays e lésbicas são culturalmente posicionados nas margens do domínio parentesco, alienados da possibilidade de constituição/aquisição de laços por esta via. Este tipo de abordagem salienta a existência de um conjunto plural de práticas e representações culturais que obstruem o acesso de gays e lésbicas ao parentesco.

Mesmo quando se retrata a homossexualidade por meio de uma retórica naturalizante, gays e lésbicas são representados quase como se fossem uma ‘espécie’ ou ‘raça’ não-procriativa, apartada do restante da humanidade. Existem, aliás, paralelos, pontos de interseção e reforço mútuo entre os discursos racista, sexista e homofóbico – especialmente

em torno da idéia de uma inscrição individual e corporal da diferença como justificação para desigualdades sociais e políticas (STOLCKE, 1990). A representação da incompatibilidade entre homossexualidade e família recebe também uma variação, sofisticada e sutil, dentro de um discurso antropológico de viés estruturalista. Neste debate, brevemente resenhado em Butler (2004) e Almeida (2010), assume-se que a “diferença” interna ao par heterossexual seria intrínseca aos processos de constituição da cultura, sinalizando a finitude do indivíduo que não é capaz de reproduzir a si mesmo sem a relação complementar com o “outro” (que pertence a outro gênero).¹² A homossexualidade seria a exceção marginal que confirma esta suposta “regra” cultural generalizada. Esta posição de alteridade à qual gays e lésbicas são alocados pode, de forma mais ou menos direta, justificar sua representação como pessoas menos humanas ou mesmo ‘perigosas’ por seu potencial de corrosão de valores hegemonicamente cultivados. Esta perspectiva cultural fornece o cenário para a atuação de certos sujeitos como empresários morais na construção ideológica de uma “ameaça homossexual” às famílias, que precisariam ser protegidas pelo Estado (NATIVIDADE e OLIVEIRA, 2009). Pequenos avanços das minorias sexuais na esfera pública podem, deste modo, ser percebidos e retratados como “ataques à família”, representando ameaças ao corpo social. Há uma confusão entre “reprodução biológica” e “reprodução social”, em que parte-se da premissa equivocada de que homossexuais não estão aptos a “procriar” biologicamente, derivando disto a ideia de que estes colocariam em risco a perpetuação da própria sociedade.

Esta representação hegemônica vem tendo seu lugar progressivamente deslocado na contemporaneidade, no curso de lutas políticas e culturais em que se redefinem os sentidos possíveis de “família” e as regras que a regulam. Acompanhando aqui uma das sugestões de Weston (1997), encaro a família não como uma “instituição”, mas como um “conceito contestado”, que comparece nas relações de poder em uma dada sociedade. Seguindo, portanto, um caminho distinto daquele que seria tomado em uma análise puramente simbólica do parentesco, desejo construir conexões entre narrativas e representações com o contexto político e histórico da experiência vivida dos sujeitos.

No Brasil, a interseção entre os temas diversidade sexual e família tem sido explorada em estudos sobre novas formas de conjugalidade e parentalidade que se visibilizaram recentemente (GROSSI et al, 2007; MELLO, 2005; UZIEL, 2007; GROSSI, 2003;

¹² Este tipo de abordagem acadêmica, resenhado/criticado por Miguel Vale de Almeida e por Judith Butler, pretende distinguir seu modelo analítico (considerado meramente ‘descritivo’) de uma intervenção política (prescritiva). O apagamento do caráter prescritivo do modelo teórico amplifica seu potencial para o sucesso político, na medida em que este estaria expressando ‘verdades’ tidas como objetivas, imparciais e até mesmo ‘universais’, e não uma posição particular no interior de certos embates.

TARNOVSKI, 2004). Estes trabalhos foram impulsionados, inicialmente, pelos debates na esfera pública sobre a união civil entre pessoas do mesmo sexo e disputas em torno de direitos previdenciários, tendo se direcionado progressivamente para a esfera da intimidade, focalizando a singularidade dos arranjos domésticos e abrindo para temas como adoção e criação de crianças, famílias monoparentais, etc. A tônica, nessa produção, é investigar a aquisição de relações sociais por pessoas não-heterossexuais e o seu reconhecimento ou não enquanto um tipo de relação familiar. Existe, contudo, uma relativa lacuna nesta bibliografia acerca da parentalidade exercida sobre as pessoas LGBT e da gestão dos laços com as famílias de origem ao longo do tempo.¹³

A constatação dessa relativa lacuna no campo contemporâneo de debates sobre família e sexualidade não significa que o tema seja completamente inusitado. Como lembra Fonseca (2007), em alguns casos a família aparece nos trabalhos “apesar” dos pesquisadores, em estudos orientados por outra agenda. Alguns trabalhos sobre a constituição de identidades homossexuais sinalizam para relações delicadas com os grupos de origem colocadas pelo exercício da sexualidade, com a gestão da sexualidade por meio do segredo (POLLAK, 1990; GUIMARÃES, 2004; NATIVIDADE e GOMES, 2006).

A manutenção do segredo e os dramas da revelação (ou *coming out*) são temas que recebem significativa atenção nesta bibliografia. O estigma associado à homossexualidade, que pode ser ocultado por mecanismos de controle da informação sobre si, não é compartilhado com o grupo familiar de origem, como certos estigmas associados a raça e religião (PECHENY, 2004). Esse fato possibilita que a homossexualidade se torne um segredo fundante das identidades e relações pessoais, dando origem a tipos particulares de interação e conflito e sedimentando laços entre aqueles que o compartilham. Esse modo de constituição da identidade pode fazer com que o homossexual perceba sua intimidade, sua “vida verdadeira”, como situada nessa esfera de relações de amizade e regida pelo silêncio e pelo segredo, equacionando o ambiente familiar aos espaços públicos, regidos pela convenção e coerção (POLLAK, 1990, p. 29-30). Entre os soropositivos entrevistados por Pollak na França dos anos 1980, assumir a orientação sexual no círculo familiar não rompia o imperativo do silêncio em torno da homossexualidade: “A homossexualidade continua sendo, em termos exatos, ‘indizível’. Mesmo nas famílias que aceitam a homossexualidade do filho ou do irmão, um contrato tácito relega esse tema de conversa ao plano do não-dito” (POLLAK,

¹³ Dentre as exceções mais significativas na produção brasileira, convém citar o trabalho de Grossi (2003) onde a relação com a família de origem emerge como assunto correlato na reflexão sobre parentalidade e conjugalidade. O tema também é evocado, de modo relativamente ligeiro, em outros estudos como Natividade e Gomes (2006).

1990, p. 26). É possível que mudanças sejam introduzidas nesse cenário, com a crescente visibilidade de manifestações da diversidade sexual na contemporaneidade. De todo modo, como sugeri anteriormente, poderíamos nos perguntar se convenções culturais sobre a incompatibilidade entre “homossexualidade” e “família” não se refletem também, em algum grau, nesta literatura acadêmica – na medida em que se privilegie uma percepção das tensões estabelecidas com a rede familiar pela adesão a uma orientação sexual dissidente da norma da heterossexualidade.

Reitero aqui o argumento que introduzi na primeira seção deste capítulo: os estudos sócio-antropológicos sobre “homossexualidade” produzidos a partir dos anos 1970 evocam e em algum grau endossam a visão de que esta introduz descontinuidades, rompimentos e separações no fluxo da experiência social. Estes estudos sinalizam para convenções e constrangimentos socioculturais que incidem sobre sujeitos que aderem a uma orientação sexual dissidente da norma heterossexual. Poderíamos citar, como exemplos, os relatos sobre afastamento das redes da família de origem pela migração para centros urbanos, entre os entrevistados de Guimarães nos anos 1970 (2004) e a percepção das relações familiares como um espaço público onde o sujeito não pode ou não deve expor sua intimidade entre os entrevistados de Pollak (1990) nos anos 1980.

Narrativas sobre o “rompimento” de relações com a família de origem podem representar, mais que um ‘fato’, uma construção ideológica reveladora do valor que a família detém para certos segmentos sociais (SALEM, 1985). Exemplo deste tipo de dinâmica pode ser extraído da pesquisa conduzida nos anos 1970 por Gilberto Velho, que constatou que entre jovens pertencentes a segmentos intelectualizados de camadas médias em um grande centro urbano brasileiro era possível sustentar uma atitude de contestação e crítica face às famílias de origem paralelamente a uma situação de dependência financeira (VELHO, 1998, p. 38-39). Estas expectativas sociais formuladas em torno da manutenção de relações sociais e do risco de seu rompimento são altamente relevantes, na medida em que evidenciam certos constrangimentos socioculturais que incidem sobre sujeitos que aderem a uma orientação sexual dissidente da norma heterossexual.

Outro tipo de olhar pra estas questões poderia ser ensaiado pelo diálogo com os estudos sobre parentesco na antropologia, um campo que remonta aos primórdios da formação da disciplina. Uma forma pela qual o parentesco foi tratado teoricamente na antropologia foi por meio da dicotomia “obrigação” versus “afeto”. Acreditava-se que certas relações de parentesco seriam mais estritamente ‘jurídico-políticas’, como aquelas ligadas à transmissão de patrimônio, transmissão de nomes e constituição das linhagens de descendência. Outras

seriam menos reguladas socialmente, deixando espaço para uma manifestação de afetos e emoções relativamente “espontâneos”. Esta oposição marcava certas relações como sendo mais propriamente “sociais” do que outras: onde não houvesse constrangimentos e regras apreensíveis, os indivíduos seriam mais livres para exhibir suas propensões pessoais. Esse raciocínio se aplicava a dicotomias equivalentes, como as oposições entre interesse e afeto, razão e emoção, etc.

A perspectiva adotada nesta tese é que emoção e ‘razão prática’ podem aparecer muito misturadas na experiência das pessoas – ainda que se tente, eventualmente, contrastá-las e separá-las. Este exercício envolve alguns desafios metodológicos – decorrentes, particularmente, das formas locais de falar sobre estes fenômenos, que podem em alguns casos elidir ou encobrir certos aspectos da experiência dos sujeitos. Como observam Medick e Sabeen (1984, p. 10-11) em alguns contextos a experiência familiar pode receber uma elaboração menos articulada por meio da linguagem, enquanto em outros a elaboração linguística pode elidir aspectos relevantes da vida familiar, de tal modo que o discurso sobre a família não deve ser tomado literalmente. As formas de falar sobre família em contextos de valorização do indivíduo podem colocar ênfase na expressão emocional, e elidir do discurso o tema dos interesses materiais – e a tarefa da análise histórica e antropológica, neste caso, é ir além de uma “crônica dos sentimentos”. Por outro lado, é importante procurar explicitar os conteúdos emocionais envolvido nas trocas materiais e nas relações eventualmente abarcadas, no discurso nativo, sob as rubricas do ‘interesse’ ou da ‘obrigação’.

Ao longo da pesquisa de campo, notei que homossexuais recorrentemente se referem a suas relações familiares em termos de deveres cumpridos ou negligenciados, emoções e afetos – um modo de percepção que nem sempre se expressa por meio de noções extraídas do campo semântico do preconceito, discriminação ou ‘homofobia’. Embora este plano da experiência não seja necessariamente visto como ‘político’ pelos próprios atores sociais, entendo que tanto “obrigações” e “emoções” expressam relações de poder e exercem efeitos que convém investigar. Acompanho aqui uma linha de reflexão proposta por Abu-Lughod e Lutz (1990). Em uma perspectiva de inspiração foucaultiana, as autoras sugerem que os discursos sobre a emoção representam no ocidente mecanismos de sujeição muito eficientes, que extraem boa parte sua força de uma representação das emoções como o núcleo do self e da individualidade, e de uma conexão implícita com a noção de “natureza”. Esta abordagem pode ajudar a colocar em perspectiva a dimensão propriamente política das relações familiares e do valor atribuído à “família”. De que formas o discurso sobre as emoções investidas nas relações familiares está implicado na regulação da conduta dos sujeitos? A

noção de que o significado do parentesco no Ocidente está associado à esfera privada (por oposição a seu papel constitutivo da ordem política nas sociedades ‘não-ocidentais’) encobre as formas pelas quais o parentesco pode ser um poderoso símbolo político, mobilizando afetos intensos em sua defesa contra supostas ameaças (CARSTEN, 2004: 154-155). Um dos objetivos deste trabalho é, justamente, visibilizar relações de poder implicadas nesta faceta da ‘vida privada’. Que formas de sujeição, disputa e controle podem estar em jogo – por exemplo – em nome do “amor” pelos familiares? O que um sujeito precisaria “ser” ou “fazer”, para poder “ser amado” ou para poder “amar”? Quais as conexões entre os processos de constituição deste sujeito da emoção e tramas sociais, culturais e políticas mais abrangentes?

Uma linha de reflexão correlata diz respeito à exploração dos idiomas empregados pelas pessoas pra falar de *relacionalidade*. Como lembra Schneider (1968, p. 10), a cultura não se esgota na linguagem, mas esta última pode propiciar ferramentas para a produção de dados e modelos analíticos acerca da primeira. A proposta teórico-metodológica de Schneider, em sua pesquisa sobre o sistema de parentesco americano, era tratar a cultura como um nível de realidade que poderia ser analiticamente isolado com relação às evidências empíricas sobre comportamentos desempenhados pelos sujeitos, visando explicitar os “símbolos centrais” da cultura. A ‘morfologia social’ de um determinado grupo ou segmento só seria relevante na medida em que sinalizasse para elaborações simbólicas. As palavras, entendidas como símbolos, propiciariam o caminho para uma primeira aproximação às “unidades culturais” e às relações formadas entre estas em um dado sistema cultural. Um ponto interessante dessa perspectiva é considerar que um mesmo “símbolo” pode assumir sentidos muito plurais: a tarefa a ser desenvolvida é investigar os diferentes sentidos que podem ser assumidos por uma palavra, as circunstâncias que tornam relevante este ou aquele sentido, e as relações estabelecidas entre os múltiplos sentidos. Meu interesse pela categoria “aceitação” é inspirado por esta problematização: qual a rede de significados que se abre em torno desta expressão, nos seus usos para falar da relacionalidade de pessoas LGBT? Em que situações faz sentido falar de “aceitação”, “aceitar/ não aceitar a si mesmo”, “ser/ não ser aceito”? Quais os sentidos que esta assume, nos contextos em que é acionada? A que noções a aceitação se conecta e/ou opõe? Que expectativas sociais ela traduz? Qual o idioma para se falar de “rompimentos” e “afastamentos”? Que outras formas de falar da relacionalidade são acionadas por pessoas que aderem a identidades LGBT? E como a interação entre diferentes marcadores sociais (como classe, gênero, geração, religião) se articula a estes idiomas culturais?

Um caminho para reflexão que também poderia ser ensaiado, em diálogo com a

proposta de Schneider (1968), diz respeito menos a uma emulação de sua estratégia metodológica e mais a um diálogo com o quadro que ele traça do “parentesco americano” e sobre o lugar da “substância” neste sistema classificatório. Na perspectiva de Schneider, os vínculos dados pelo compartilhamento de uma substância corporal comum (o “parentesco consanguíneo”) são tratados como construção simbólica e não como um substrato natural e inequívoco para as relações. Desvelando o caráter socialmente construído desta categoria associada à esfera do “natural”, este autor abre espaço para que se coloquem questões sobre as implicações que o “sangue”, o vínculo dado pela crença no compartilhamento de uma mesma substância corporal, pode assumir em diferentes contextos. Como sugerem Edwards e Strathern (2000), há um trabalho social que faz, por exemplo, com que certos vínculos sejam “esquecidos”, resultando num afrouxamento ou apagamento da conexão com certos parentes, independente da existência de uma relação de ‘consanguinidade’ em jogo (o que é um mecanismo que torna o parentesco gerenciável, fazendo com que as relações de consanguinidade possam se estender ao infinito em teoria, mas não na prática). Disto decorre que laços consanguíneos e os compromissos decorrentes podem, em algum grau, ser negligenciados e/ou reativados em função de contingências e conjunturas específicas. Este é um dispositivo de inclusão e exclusão de pessoas: é sempre possível descobrir (ou desconsiderar) um “parente”. Carsten (2004, p. 106-107), dialogando com observações de Strathern sobre o parentesco euro-americano, sugere que o “saber” sobre o parentesco representa “informação constitutiva”, que engendra relações, ao mesmo tempo em que exerce um impacto sobre o *self*. É sabendo que tais e quais pessoas são seus parentes que um determinado sujeito se posiciona no interior da rede, e num certo sentido define a si mesmo, na relação com os outros. Esta argumentação é desenvolvida em uma discussão sobre pessoas criadas em lares adotivos, articulada à idéia, presente em contextos euroamericanos, de que não “saber” quem são seus pais biológicos é como estar alienado de uma “parte” de “si mesmo”. Deste modo, evidencia uma dimensão de relacionalidade intrínseca ao *self* (que contraria a representação ocidental de indivíduo claramente delimitado que é “recoberto” por relações sociais). Embora se trate de material etnográfico pertinente a um contexto muito distinto daquele abordado nesta tese, a perspectiva analítica aqui aplicada sugere algumas questões para reflexão sobre relações familiares de gays e lésbicas.

Poder-se-ia tentar explorar sob esta ótica – por exemplo – o fato de que algumas das representações populares sobre “homossexualidade” a retratam como dimensão da pessoa associada à substância corporal, que poderia ser transmitida por uma linha de filiação (como se fosse uma espécie de ‘gene recessivo’). Se entendermos que uma informação sobre um

‘laço de sangue’ é, em si mesma, constitutiva deste laço, podemos nos questionar como e em que medida informações que se aponham à primeira podem impactar simultaneamente o *self* do sujeito e o laço que o vincula a outros. Evidentemente, tais crenças sobre o corpo competem e se entrelaçam com outras, incluindo as representações da homossexualidade como comportamento imoral, efeito da criação em “famílias desestruturadas”, “problema” psicológico, pecado, possessão demoníaca, etc. Tendo em conta esta pluralidade de interseções possíveis, é particularmente relevante refletir sobre os efeitos desencadeados pela visibilização desta informação: que alguém que é ‘um dos nossos’, ‘sangue do meu sangue’, é um “homossexual”.

Um ponto muito mais crucial – ainda ligado às crenças sobre homossexualidade, linhagem e substância corporal – diz respeito à noção de que homossexuais não ‘geram descendência’ (e às formas pelas quais se lida, na rede familiar, com o fato de que alguns homossexuais têm filhos biológicos e/ ou adotivos). Qual o valor atribuído, em uma determinada família, à linhagem consanguínea por oposição a outras formas imagináveis de descendência? De que formas o modo como se pensa a linhagem e a descendência se entrelaça com as formas pelas quais se pensa a homossexualidade?

Nesta investigação dos modos como a homossexualidade comparece nas formas de se falar sobre “relação”, a articulação com uma noção de “natureza” deve também ser matéria de investigação. As questões, aqui, dizem respeito por um lado às formas pelas quais a homossexualidade é definida. Será considerada atributo físico-moral transmitido pelo sangue? Será vista como prática contingente que pode ser abandonada, sendo a heterossexualidade considerada a única forma “natural” de sexualidade? Será pensada como efeito da “criação” em certo ambiente? Como natureza interior, dimensão involuntária e espontânea do *self*? Ou como “preferência”, “opção”, escolha pessoal? Qual o quadro interpretativo por meio do qual um determinado sujeito atribui sentido à homossexualidade? Quais os deslocamentos que a revelação da homossexualidade de um familiar – “informação constitutiva” sobre uma pessoa com a qual se tem relações – pode introduzir neste quadro interpretativo? Este tópico poderia ser articulado ao tema anteriormente citado das conexões entre parentesco e emoção, pela associação entre emoções e o domínio “natural”. Como estas percepções da homossexualidade e das relações familiares se articulam a um idioma cultural das “emoções”?

Devo sublinhar que meu interesse não é exclusivamente por idiomas e convenções culturais – ou melhor, envolve uma compreensão de discursos e expectativas sociais como parte de relações de força e processos de subjetivação. Tratar a cultura como se fosse isolável de outras dimensões da experiência social pode fornecer alguns insights analíticos

interessantes para se produzir uma compreensão desta última. Contudo, se desejamos ir além de uma narrativa sobre os ‘símbolos centrais’ de uma rede de significados, e evidenciar as relações de poder que constituem essa rede e os elementos que a formam, torna-se crucial o aporte de outras ferramentas analíticas. Não me interessa, apenas, saber se as pessoas “dizem” que são mais ou menos “aceitas” em suas relações familiares, de amizade, trabalho, vizinhança, etc. Não me parece um objetivo central, também, meramente explorar o que ser/estar “aceito” *significa* para diferentes sujeitos sociais em diferentes situações. O que me parece crucial evidenciar são os mecanismos de *sujeição* para os quais esses usos da linguagem sinalizam: formas de produção e regulação de sujeitos que mobilizam certas convenções culturais, perpassando os contextos de interação face a face.

Poderíamos nos questionar, seguindo aqui o fio condutor de um debate levantado por Butler (2003) a propósito do “parentesco homossexual”, por que motivo deveria uma família pretender que sua “linhagem” fosse composta preferencialmente por pessoas “heterossexuais”. A família deveria, por acaso, estar sempre a serviço da descendência? E a “descendência”, só poderia ser conquistada por meio da aliança heterossexual? Se as “linhagens” são uma construção relativamente autônoma com relação a esta outra construção social, que é a “reprodução biológica”, qual seria o sentido deste privilégio da heterossexualidade? O que reside por sob o ‘desgosto’, ou a ‘ira’ dos pais ao descobrirem que têm dois ou três filhos homossexuais? Qual o significado social dessas emoções? E mais que isto: o que este dispositivo põe em jogo? Quais os efeitos ensejados por esta engenharia social destinada à produção de pessoas “heterossexuais”? Acredito que esta linha de reflexão pode conduzir a uma análise sobre processos de produção de fronteiras simbólicas entre categorias de pessoas e de produção de assimetrias sociais e distinções de prestígio.

Dois eixos de questões correlatas poderiam ser levantados acerca das formas pelas quais redes familiares com distintos perfis sociológicos respondem à visibilização da orientação sexual de um de seus membros, e às estratégias de manutenção do segredo sobre a orientação sexual entre gays e lésbicas. Quais as formas de manutenção do segredo sobre a orientação sexual? A manutenção do segredo impõe algum tipo de ônus sobre a vida das pessoas? E que formas de comunicação e intercâmbio se estabelecem entre um homossexual e sua família de origem, após a revelação da homossexualidade e/ou a dramatização de um afastamento?

Não tenho a pretensão de oferecer respostas para todas estas questões; contudo, estas nortearam as linhas de reflexão conduzidas ao longo do trabalho, assim como o tratamento analítico dado às narrativas apresentadas no restante desta tese. Ao longo do próximo capítulo,

me deterei examinando quatro histórias de vida, com uma atenção especial ao modo como os dilemas associados ao segredo e visibilização da orientação sexual são vivenciados por sujeitos oriundos de distintos segmentos sociais.

Paralelamente, procuro nas páginas que se seguem refletir sobre as formas pelas quais se fala sobre tais relações, entendidas enquanto discursos que exercem efeitos sobre a vida das pessoas. Seguindo por este caminho, procuro considerar como se configuram, para os sujeitos em questão, diferentes modos de conexão entre estes domínios. Uma questão correlata que permeia o trabalho consiste em questionar o modo como esses processos de gestão da relação com o outro impactam a gestão das relações consigo mesmo – ou seja, como esses atores se constituem enquanto sujeitos morais na relação com familiares, amigos e parceiros sexual-amorosos.

Este trabalho coloca sob exame algumas dessas reconfigurações na trama social e cultural. O objetivo central, que norteou os passos tomados ao longo da pesquisa, era explorar como sujeitos que ingressam em uma carreira homossexual¹⁴ gerenciam sua participação na rede familiar e em redes de sociabilidade gay.¹⁵ Esta abordagem coloca em foco dinâmicas de visibilização ou manutenção do segredo sobre a orientação sexual, assim como as negociações ensejadas a partir destas. Um ponto a ser considerado é que tanto a revelação quanto o ocultamento de um atributo estigmatizante podem implicar alto custo social para o sujeito. Este pode se ver obrigado a dedicar tempo, energia e recursos às tarefas, nunca concluídas, de apagar os indícios do estigma que carrega – seja pelo esforço em preservar o sigilo sobre o desempenho de determinadas atividades, seja por estratégias de ‘compensação’ que podem se suceder à revelação, podendo assumir diversas formas, incluindo a oferta contínua de dádivas materiais à família de origem. Introduziremos este tema a partir do próximo capítulo.

¹⁴ Uma elaboração da noção de *carreira homossexual* pode ser encontrada em Pollak (1986, p. 58) que enfatiza a dimensão de aprendizagem envolvida no reconhecimento de desejos sexuais específicos e na socialização em técnicas para obter parceiros, ensejados pela inserção nas redes dos mercados eróticos. Alguns anos antes, escrevendo sobre o contexto brasileiro, Guimarães (2004, p. 49) argumentava que a construção de identidades sociosexuais estigmatizadas é iniciada a partir da aceitação pelo sujeito de acusações *diretas*, “produto de inter-relações concretas” ou *indiretas* “produto da interpretação de sentimentos subjetivos tidos como sexuais em relação a outro do mesmo sexo”. Ambas as abordagens podem ser alinhadas às investigações interacionistas sobre *carreiras morais*, noção que circunscreve transformações que a trajetória de eventos ao longo da biografia promove no processo de construção de si, “a sequência regular de mudanças que a carreira provoca no eu da pessoa e em seu esquema de imagens para julgar a si mesma e aos outros” (GOFFMAN, 2001, p. 112)

¹⁵ Entendo “redes sociais” em um sentido próximo à formulação da socióloga Elisabeth Bott, enquanto circuitos que não pressupõem a interação entre todos os seus membros, não estando cercados por uma fronteira externa comum (BOTT, 1976, p. 76), cuja malha pode possuir graus variáveis de *conexidade*, ou seja, intensidades distintas nos vínculos estabelecidos entre participantes em função da rotinização de interações.

CAPÍTULO 2

Sobre segredos e revelações

Como destacamos no capítulo anterior, ao longo da última década, a sociedade brasileira vem presenciando o crescimento da visibilidade LGBT. Este é um contexto em que uma população de pessoas que eram, até então, vítimas do desprezo coletivo contra sua sexualidade, começa a lutar politicamente pela redefinição das regras que a desqualificam, uma luta política que ajudou a deflagrar – e ao mesmo tempo se beneficiou de – múltiplas transformações socioculturais. O fenômeno recente das “paradas gays” pode ser tomado como um sinal dessa mobilização crescente, que possui aproximações e relações complexas com a emergência de um “mercado GLS” (FRANÇA, 2007). Estas transformações sociais e culturais podem fazer eco ao processo de histórico de valorização do hedonismo na cultura contemporânea, notado por Campbell (2001) e Duarte (1999, 2005). A emergência das minorias sexuais na esfera pública não pode ser dissociada, portanto, de processos culturais mais amplos, e da conformação de novas configurações nas redes sociais.

Estes trabalhos são tomados aqui como fonte de inspiração para a discussão apresentada nos capítulos que se seguem.

2.1 “Não é da conta de ninguém”: a orientação sexual como segredo *íntimo* e *indevassável*

No discurso de sujeitos que aderem a identidades homossexuais, a noção de “aceitação” parece ser uma categoria central no idioma cultural pelo qual estas relações familiares são representadas. Contudo, para refletir sobre os sentidos da categoria “aceitação” – que alude, com alguma frequência, para experiências vivenciadas por uma pessoa a partir da publicização de sua orientação sexual dentro de certas redes – pode ser produtivo olhar também para experiências diametralmente opostos à visibilização, pertinentes ao “segredo”, à “discrição” e ao “armário”.

Para refletir sobre estes processos, cito o depoimento de um sujeito pertencente a segmentos de camadas médias, gay, branco, de 27 anos de idade. Este jovem - vamos chamá-lo de Marcos aqui – concluiu há alguns anos um curso de graduação relativamente prestigioso em uma universidade de excelência na cidade. Do mesmo modo que com todos os demais

entrevistados, o contato com Marcos se deu através de uma rede de sociabilidade em que sua orientação sexual encontrava-se previamente visibilizada. Algumas semanas antes, eu entrevistara um de seus amigos pessoais mais próximos. Este último era um jovem *gay* que, por sua vez, me fora apresentado por sua mãe, uma das primeiras colaboradoras a conceder um depoimento para a pesquisa.

Marcos é funcionário público e mora com os pais, profissionais liberais que auferem uma renda “confortável” e desfrutam de relativa estabilidade financeira. Reside com eles em apartamento próprio, situado em bairro bastante valorizado da cidade do Rio de Janeiro. Tem três irmãs por parte de pai, bem mais velhas que ele, com as quais tem muito pouco contato: todas são casadas, e duas residem com o marido fora do Brasil.

Marcos conta que teve duas “namoradas” no final da adolescência, e poucas experiências sexuais com mulheres. Considerava as experiências sexuais agradáveis, mas afirma que também não conseguia saber muito bem porque algumas pessoas “viam tanta graça naquilo”. Até os 23 anos de idade não tivera, nem nunca cogitara ter, qualquer experiência sexual com outros homens. Nesta etapa da vida, ao se perceber sentindo atração por pessoas do seu próprio sexo, atravessou conflitos interiores intensos, mas que hoje considera totalmente superados. Hoje, após cerca de quatro anos, Marcos se relaciona sexualmente somente com homens, e não sente interesse em manter relações sexuais com pessoas do sexo oposto. Perguntei a Marcos como ele se definia, com relação a sua sexualidade – ele respondeu “Cara, hoje em dia eu posso dizer que eu sou *gay* sem problema. Até consigo *transar* com menina e não tenho problema, eu consigo *mesmo*. Mas falta alguma coisa”. Ou seja, embora afirme que é capaz de ter relações sexuais com pessoas do sexo oposto, estas não são vistas como plenamente satisfatórias, e na etapa atual de sua vida, define-se como *gay*.

O trecho abaixo, reproduzido com ligeiras edições e elisões, apresenta a situação social que é tomada por Marcos como o momento em que descobriu a atração por pessoas do mesmo sexo como uma possibilidade:

Marcos: Um monte de gente fala, “ah, eu sempre soube”, mas eu não sabia não, cara. É *como se você não soubesse* da coisa, como se você não soubesse porque *você não sabe que existe...* eu não sei explicar. Não estava *dentro do meu universo* essa possibilidade, essa possibilidade não existia. E daí, cara, quando eu tinha 23 anos, eu tinha um amigo *gay*, da época de colégio, eu nunca tive problema com isso. E esse cara era muito meu amigo, e ele começou a *namorar* um outro cara. Eu lidava muito bem com a situação, por mim tava tudo bem, sabe. Mas um dia ele me chamou pra uma festa, e *eu bebi um pouquinho*. Tinha vários amigos desse namorado lá, e daí um cara *me agarrou* e daí *aconteceu* e tal, mas foi *só beijo*, nada mais que isso. Eu implorei pra ele não contar pra ninguém mas ele contou. Na hora eu fiquei *super*

nervoso. Outra coisa, é que só tinha *gente desconhecida*, se tivesse também gente conhecida aí talvez a coisa não tivesse se desenvolvido. Que mais? Você quer que eu descreva? Bem, ele me chamou e falou assim “cara, tem um negócio aqui no banheiro, vem aqui ver...”, e foi assim que aconteceu.

Leandro: Como é que você ficou sabendo que ele contou pra outras pessoas?

Marcos: Ah, porque os meus amigos em comum vieram falar assim “pô, falaram isso assim e assim... É verdade?!?”. E aí, claro, eu fiquei muito *nervoso*. Foi um momento muito difícil. Eu não sabia como agir e como lidar com isso.

Leandro: E como você respondeu às pessoas?

Marcos: Cara, no início confesso que eu falei que era *mentira* mesmo. Aí depois... cara, foi uma loucura. Foi uma coisa muito brusca, e eu demorei muito pra me *acostumar*, e *neguei* pros outros e *pra mim mesmo*. Mas aí depois eu fui me *acostumando*, pensando a respeito, conversando e me acostumando porque o tempo ajuda a você se acostumar com as coisas. (...) No começo eu fiquei muito *noiado*,¹⁶ cara, fiquei mais ou menos um ano *no conflito* e depois eu fui me *acostumando* com a situação e tal e hoje em dia eu acho que eu sou 100% resolvido, mas foi um caminho longo. (...) Alguns amigos meus me chamam de *mal resolvido* por eu não ser assim *resolvido pra todo mundo*... minha família não sabe, alguns amigos meus não sabem e outros sabem, entendeu? Mas da sexualidade eu já sei exatamente o que eu quero, não tenho dúvidas.

O relato acima faz alusão, por meio das categorias *nervoso* e *noiado*, a conflitos interiores experimentados diante de um tipo de experiência que, segundo as palavras do próprio Marcos, não fazia até então parte de seu horizonte de possibilidades. A alusão à bebida, e ao fato de ter “sido agarrado”, parecem ser formas pelas quais Marcos aloca responsabilidade por essa experiência a circunstâncias externas. Ao mesmo tempo, considera que se a situação fosse outra – se não estivesse no meio somente de diversas pessoas desconhecidas – ele poderia ter reagido de forma diferente. Esta explicação de atos desempenhados pelo próprio sujeito por fatores incontroláveis poderia ser interpretada como um tipo de reação que pode ser suscitada quando um sujeito é confrontado com o fato de ter sido capaz de desempenhar adequadamente um papel inesperado (STRAUSS, 1999, p. 105).

Antes de prosseguir nesta análise, seria interessante refletir um pouco mais sobre este relato que Marcos apresenta sobre si mesmo. Diante desta cena, alguém poderia se perguntar se foi, de fato, a experiência vivida na festa que possibilitou ao jovem adquirir/ desenvolver a aptidão de sentir desejo por pessoas do mesmo sexo, ou se havia disposições previamente incorporadas por ele – quiçá, ‘inconscientes’ – que favoreceram o desenrolar destes acontecimentos. Este tipo de pergunta, contudo, soa um tanto quanto preso à retórica da identificação de uma ‘gênese’ da homossexualidade. Ou seja, seria um tipo de questionamento

¹⁶ A expressão “noiado” deriva da palavra “paranóia” – ficar “noiado”, neste contexto, é uma alusão aos conflitos interiores vivenciados por Marcos a partir de sua primeira experiência erótica com uma pessoa do mesmo sexo.

que assume, implicitamente, que o desejo homossexual é algo que deveria ou poderia ser “explicado” – um tipo de questionamento mobilizado por convenções culturais que estigmatizam a homossexualidade, e a retratam como algo que precisaria *ter sua existência justificada*.

Da perspectiva teórica endossada nesta tese, o relato de Marcos poderia ser melhor interpretado à luz da noção de “momentos decisivos” (STRAUSS, 1999). Mudanças e ajustes nas relações entre o eu e o outro – que implicam em recalibrações na imagem que o sujeito tem de si e do outro – são constantes, não têm uma direção previamente definida, podendo inclusive ocorrer de formas sutis e quase imperceptíveis.¹⁷ Um “momento decisivo” na construção do *self* não é, de fato, uma situação ou acontecimento que promove uma mudança radical na vida da pessoa – é meramente um incidente percebido como marco desses processos de mudança; uma situação em que a manutenção de uma imagem prévia que o sujeito tinha de si é colocada em questão, e pode mesmo se tornar insustentável:

Para nossos propósitos, não há grande interesse em descrever em detalhe o que acontece em tais momentos críticos, a não ser observar a frequente ocorrência de desalinhamento – surpresa, choque, pesar, ansiedade, tensão, frustração, autoquestionamento – bem como a necessidade de experimentar o novo *self*, de explorar e validar as novas concepções, muitas vezes excitantes ou pavorosas (...) uma mudança em nossas relações com os outros é muitas vezes tão mundana, tão gradual que passa quase despercebida. Será preciso algum incidente para nos revelar a extensão da mudança (...) quando o incidente ocorre, existe a probabilidade de que nos atinja com grande impacto, porque nos diz: “Veja! Você chegou até aqui! Este é um marco!”. Então o reconhecimento necessita de novas posturas, novos alinhamentos (...) Um tipo algo sutil de incidente transformador ocorre quando desempenhamos um papel estranho e inesperadamente lidamos bem com ele. Pouco importa se o havíamos considerado um papel admirável ou desprezível. A questão é que nunca imaginamos que pudéssemos desempenhá-lo, nunca pensamos que este “eu” potencial estive em nós mesmos. (STRAUSS, 1999, p. 102-105)

¹⁷ Strauss considera que, na reflexão sobre processos de identificação, a noção de “desenvolvimento” conduz a certos raciocínios enganadores, dando preferência ao uso da noção de “transformação”. A noção de “desenvolvimento” poderia ser grosseiramente sintetizada como uma sequência unilinear e necessária de estágios sucessivos – tal como as etapas atravessadas por um ovo, até se tornar uma galinha. A aplicação da noção de desenvolvimento a processos de construção da identidade é uma metáfora naturalista, que obscurece o papel exercido pela agência humana no curso de mudanças. Strauss defende que os processos de constituição da identidade não são lineares, e poderiam ser melhor referidos por meio da noção de “transformação”. Para exemplificar seu argumento, o autor emprega uma comparação irônica, se referindo a transformações pelas quais um ovo pode passar que não seriam previsíveis em uma teoria do ‘desenvolvimento’: “Temos diante de nós um ovo cru. Podemos escolher comê-lo cozido, mexido, ou escaldado, ou fazer uma dezena de tipos diferentes de omelete. Independente do tratamento que se dê a esse ovo, ele continua sendo um ovo (...)” (STRAUSS, 1999, p. 100). A noção de “transformação” não implica necessariamente em um rompimento da identidade daquilo que se transforma/ é transformado, nem no recurso à ficção de uma sequência pré-determinada de estados a serem percorridos, revelando-se deste modo como uma ferramenta útil para refletir sobre estes processos sob uma perspectiva socioantropológica.

Um ponto sugerido nesta passagem de Strauss, para o qual gostaria de chamar especialmente a atenção, é que *momentos decisivos* podem ser marcados por meio de categorias emocionais. No relato de Marcos sobre seu ingresso em uma *carreira homossexual*, o *momento decisivo* é pontuado também pela emoção. A experiência de *beijar* um *amigo do namorado de seu amigo*, vivida na situação da festa, amplia os horizontes interiores de Marcos, ao mesmo tempo em que lhe possibilita antever novas formas de se conectar e se relacionar com outras pessoas. O relato de Marcos sugere sua abertura prévia para a participação em situações de sociabilidade com pessoas homossexuais – um tipo de situação que outras pessoas, talvez, preferissem evitar. Contudo, a experiência de *beijar* outro homem é, retrospectivamente, tomada como sinal de uma fronteira cruzada. Este processo de alargamento do mundo é percebido e reportado como uma experiência profundamente perturbadora, *brusca*, *violenta*, e a relevância desta experiência sublinhada por meio de uma categoria emocional: naquela situação, ele se sentiu *muito nervoso*. O processo pelo qual Marcos se tornou *resolvido* é referido, como podemos ver no trecho acima, por meio da expressão “se acostumar”. “Se acostumar” é uma expressão que assinala a saída do estado emocional desconfortável inicial, referido por meio das noções do ‘nervosismo’ e da ‘nóia’ – e poderia ser considerada, contrastivamente, também uma categoria emocional. “Acostumar-se”, neste caso, é a expressão empregada para se referir à transição entre um período marcado por afetos desconfortáveis para outro em que tais sensações arrefecem. Ainda assim, “acostumar-se” não é meramente resignação ante uma situação ‘desafortunada’, pois Marcos considera que ao final do processo se tornou mais “bem resolvido”. Esta expressão é a forma pela qual ele expressa sua passagem para um novo *status* e a adesão a uma identidade *gay*.

Deixemos de lado este “momento decisivo” na história de vida de Marcos, e prossigamos olhando para as formas como este percebe sua própria conduta, seu estilo de vida e suas formas de se relacionar com os outros. Ele afirma que não teria problema em revelar sua orientação sexual para quem quer que fosse. Contudo, considera-se uma pessoa “reservada”: “levantar bandeira” é uma atitude que iria contra sua “personalidade”. Marcos estabelece certa correlação entre esta “reserva” e o estilo de masculinidade que ele adota: “Não sei se você teve essa impressão de mim, mas tem muita gente que diz que eu não tenho muito trejeito de gay, e tal. Eu sempre fui reservado. Isso é da minha personalidade mesmo. Sempre, desde pequeno, eu fazia as minhas coisas reservado”. A orientação sexual, para ele, não se trataria propriamente de um “segredo” a ser guardado, mas de uma informação que daria respeito estritamente a sua *intimidade*. Nas palavras dele,

Marcos: Tem certas coisas que são *íntimas*, você não tem que gritar aos quatro ventos. Se alguém souber, soube; se não souber não soube. Eu sou assim em todos os assuntos da minha vida, não é só nesse. (...) Tem gente que tem a necessidade de *externar* para o pai, e tal. Isso para mim não é uma questão, cara, não é uma questão. Eu *não sinto* isso, eu *não me incomodo*. Eu convivo bem com isso. Tem gente que não, que pensa “Estou *vivendo uma mentira*”... isso não funciona assim comigo, cara.

Um ponto importante para compreendermos as nuances internas deste discurso é o contraste que Marcos constrói entre a “mentira” – rótulo que, na percepção dele, é inadequado pra descrever sua conduta neste caso – e a “intimidade”, que parece nitidamente ser um valor para ele. Em fragmento anterior de seu depoimento, como vimos, ele apresenta uma espécie de queixa, de que alguns amigos o acusam de ser “mal resolvido” por não assumir sua sexualidade no grupo doméstico. Aqui, emerge um contraste semelhante, entre o modo como ele próprio percebe sua relação com a família, e a visão de “gente que tem a necessidade de externar” a orientação sexual: estes últimos pensariam estar vivendo uma “mentira”. Marcos reconhece que em certos momentos negou acusações ‘verdadeiras’, “inventou” ou omitiu informações, visando restringir a visibilização de sua orientação sexual. Tudo isto não é visto por ele propriamente como “mentiras”, mas como meios para resguardar certas coisas que são *íntimas*.

Classificar um enunciado ou gesto como “mentiroso” é supor que este possui a intenção deliberada de enganar – uma imputação que, em boa medida, independe da relação entre o conteúdo desse enunciado e qualquer tipo de “verdade” (Barnes, 1999). Sob uma perspectiva sociológica, a “mentira” não é propriamente o ocultamento de uma ‘verdade’ pré-existente. Trata-se muito mais de um fenômeno da ordem da acusação e da denúncia, que pode inclusive comparecer no processo de construção de certas ‘verdades’.

Uma teoria etnográfica da mentira deveria levar em conta, antes de tudo, o modo como a categoria “mentira” e noções correlatas funcionam em situações sociais específicas. Marcos rejeita a ideia de que esteja “vivendo uma mentira” ao preservar sua privacidade. Ao mesmo tempo, sugere que seriam seus pais que estariam enganando a si mesmos, por não darem atenção a certos sinais que, na visão de Marcos, poderiam levá-los a *desconfiar* que ele gay:

Leandro: Você tinha comentado que você acha que seus pais *desconfiam*... como é que é isso?

Marcos: Eu acho que eles [os pais] *desconfiam*, mas não muito. Não *querem* *desconfiar*, falam “ah, não”.

Leandro: Como assim?

Marcos: Ah, cara. Quando você já tem 27 anos e não leva nenhuma mulher em casa...

Leandro: E eles dão algum sinal, assim, dessa desconfiança?

Marcos: Não, não. Eu acho que eles *se enganam* um pouquinho. Como eu sou um pouco tímido e retraído, eu já vi eles conversando assim, “Ah, o Marcos é tão tímido! Mas quando ele arranjar uma namorada, ele já vai casar direto”.

Para Marcos, se um homem “já tem” 27 anos de idade e “não levar nenhuma mulher em casa”, isto poderia ser tomado como indício de uma orientação homossexual. Seus pais percebem este ‘indício’, mas o inserem no interior de outro quadro interpretativo: o ‘celibato’ de Marcos é tributado a sua *timidez*. No relato de Marcos, os pais estariam ‘se enganando’ por meio desta interpretação, por não ‘quererem desconfiar’.

Como nota Barnes (1996), “engano” e “mentira” são duas categorias distintas e articuladas. A “mentira” pressupõe um engano intencional; uma pessoa não pode intencionalmente “mentir” pra si mesma sobre algo pois, afinal, ela conhece suas próprias intenções e não poderia ocultá-las de si. A expressão “enganar a si mesmo”, por outro lado, se refere à “possibilidade de diálogo interior ou da conversação multifacetada, na qual os papéis de mentiroso e de ingênuo são desempenhados pela mesma pessoa, e na qual algumas mentiras são pensadas em silêncio ao invés de serem ditas em voz alta” (BARNES, 1996, p. 144). Esta noção pode assinalar também uma espécie de ‘cumplicidade’ entre uma pessoa que mente deliberadamente, e outra que assume uma atitude de “conivência” consciente ou não-consciente com este primeiro embuste.¹⁸

A partir da narrativa de Marcos, não é possível saber se seus pais efetivamente estavam “enganando a si mesmos” acerca da homossexualidade do filho. Poderíamos dizer, parafraseando Simmel, que estamos em uma situação em que “aquilo que se oculta voluntária ou involuntariamente é *respeitado*, voluntária ou involuntariamente” (SIMMEL, 2009, p. 235). É uma situação em que existe um *segredo*. Mas o ponto realmente pertinente, neste caso, é que Marcos – que considera que os pais talvez ‘enganem a si mesmos’ – não se retrata como alguém que esteja efetivamente “mentindo”. Este forma de auto-apresentação é possivelmente, uma tomada de posição diante de uma acusação/interpelação que ocorre no grupo de pares: Marcos seria *mal-resolvido*, por não ser *resolvido pra todo mundo*.

¹⁸ Barnes (1996, p. 162) sugere que a expressão “enganar a si mesmo” poderia ser empregada, eventualmente, aludindo a situações em que não ocorreria o referido ‘diálogo interno’ - situações que uma pessoa “ingênuo” descobre ou pressente uma mentira de outra, e adota uma postura de conivência com esta mentira. Assim, ela estaria de fato enganando o mentiroso inicial, aparentando ter sido ludibriada por este. Cita como o exemplo o caso de uma mulher que tenta “enganar” a esposa do homem com quem mantinha uma relação extra-conjugal, fingindo que não era ‘amante’ do marido da outra. A esposa reage tentando transmitir à rival a impressão de que seu casamento seria mais satisfatório do que de fato era.

Uma interpretação parcial e apressada poderia talvez especular se não é ele quem, de fato, está ‘enganando a si mesmo’, rejeitando a imagem de si como um ‘mentiroso’. Eu preferiria sugerir, por outro lado, que ele vivencia uma experiência paradoxal, em que ele é conivente com o engano dos outros, buscando ser verdadeiro consigo mesmo. Os pais de Marcos estão enganados quando acreditam que ele se casará logo assim que “arranjar uma namorada”, pois ao menos no momento atual, esta possibilidade não figura nem de longe nos projetos do filho. Marcos não faz questão de desfazer este engano, apresentando como justificativa para esse curso de ação uma antecipação dos custos sociais da revelação de sua homossexualidade, em parte por considerar que sua orientação sexual *não é da conta de ninguém*.

A percepção da sexualidade como assunto “íntimo” não anula o fato de que a informação deste modo regulada pode, de um ponto de vista analítico, funcionar como um “segredo” – ou melhor, como diferentes tipos de segredo. O fato de certa informação ser percebida como um segredo “íntimo” (que marca um determinado indivíduo como pertencendo a determinado círculo, que se destaca de outros pelo compartilhamento daquela informação) não elimina a possibilidade de que, sob certas circunstâncias, esta possa também operar como um “segredo indevassável” (destruidor da imagem de si que o sujeito procura emitir em uma dada situação social). Um segredo “íntimo” e/ou “indevassável” pode ainda, sob certas circunstâncias, funcionar como um “segredo estratégico”: forma de controle sobre a representação, que visa evitar uma resposta da platéia que perturbe um plano ou curso de ação presentemente adotado (GOFFMAN, 2005, p. 132-135).

Na narrativa de Marcos, transparece uma estratégia de controle visando impedir que informações sobre sua orientação sexual circulem junto a sua família, aos colegas de trabalho e também a maior parte dos amigos que não são gays. Marcos acredita também que, se sua família soubesse que é “gay”, poderia expulsá-lo de casa. Considera que ter que arcar com as despesas decorrentes de alugar um apartamento atrapalharia seus projetos de médio prazo para a vida, que incluem cursar um mestrado visando elevação salarial e juntar dinheiro para dar entrada em um imóvel próprio. No entanto, a situação de perceber-se como *gay* e morar com os pais, que se arrasta já por três ou quatro anos, parece ser bastante incômoda pra ele. Por exemplo, uma das estratégias de preservação deste segredo é, até hoje, não dar o telefone de casa para seus parceiros afetivo-sexuais, muito menos apresentá-los para sua família. Suas primeiras experiências sexuais com homens foram relações “casuais”, com parceiros conhecidos através da internet, aos quais não revelava seu nome verdadeiro nem informava seu número de celular, temendo que em algum momento pudesse vir a ser identificado. Em

sua narrativa, classifica estas experiências pouco satisfatórias. Em suas primeiras experiências, teve encontros com homens que considerava estética e eroticamente pouco atraentes: *blind dates* estabelecidos com pessoas com as quais “teclara” na internet:

Leandro: Você falou que demorou mais de um ano antes de você começar a assumir para algumas pessoas... E como é que você lidava com sua sexualidade, nessa época?

Marcos: Cara eu passei por todo o processo que você já deve ter ouvido aí mil vezes. Eu comecei a entrar em *chats* de internet para encontrar gente, uma coisa horrível. Aí fazia e me sentia *culpado*. Teve certas coisas que eu fazia, que eu nunca tinha feito com homens, né. E isso mexeu muito comigo, né. Depois que eu *transava*, eu ficava querendo *me matar* (...) É, cara, conheci umas pessoas, uma mais bizarra do que a outra.

Leandro: Bizarra, como assim?

Marcos: Ah, cara, um cara *velho*, *aleatório*..., o outro, um *gordo*... E eu nem sabia. Depois é que eu fui descobrir que o pessoal trocava foto, eu nem sabia, nem trocava foto, ficava com *medo* de mandar minha foto. Eu inventava coisas para *não acharem que era eu*...

Leandro: Inventava coisas?

Marcos: Ah, o cara pergunta qual era meu nome e eu dizia que era um nome diferente, dizia que morava em outro lugar... inventava, inventava uma porção de coisas. Não dava o celular, *morria de medo* que descobrissem quem eu era. (...) Eu deixava que fizessem sexo oral em mim, mas eu não conseguia fazer na pessoa, era uma coisa muito difícil pra mim... lidar com um... pênis. É uma coisa um pouquinho difícil, né. Cada vez você vai se soltando mais, né. A *culpa* vai diminuindo, é que no *início* era uma coisa muito, muito *violenta*. Com o *tempo*... chega uma hora em que aquele *sentimento* te abandona, aí fica mais fácil.

Leandro: E como é que era esse sentimento de culpa que você tinha?

Marcos: Cara, era uma coisa meio louca, era uma coisa meio assim, “O que eu estou fazendo?”, “O que meus pais vão pensar de mim?”, “Eu estou *decepcionando* todo mundo”.

Os trechos acima são pertinentes, por um lado, por sublinhar para o modo como se deu para Marcos o processo de ingresso nas redes de obtenção de parceiros que Michel Pollak (1986) denominava como *mercado sexual*; por outro, por evocarem o lugar que a relação com a “família” ocupava em sua avaliação destas primeiras experiências. Se o *beijo* com uma pessoa do mesmo sexo marca o *momento decisivo* para o reconhecimento de desejos específicos, o aprendizado dos circuitos e estratégias de obtenção de parceiros foi lento, processual, e é mediado pela internet. O momento inicial desse processo de processo de aprendizado é relatado por Marcos como marcado por um sentimento de *culpa*. Quando pedi que falasse sobre como era esse sentimento, Marcos o descreve por meio de duas perguntas

(“o que estou fazendo?” e “O que meus pais vão pensar de mim?”), e uma afirmação que, de certo modo, aparece naquele contexto como uma resposta possível a essas duas primeiras perguntas: “estou decepcionado todo mundo”. O “sentimento de culpa” é quase indissociável, aqui, da certeza de estar adotando um curso de ação que contrariaria expectativas dos pais.

As primeiras experiências sexuais vivenciadas com homens são referidas como insatisfatórias devido ao sentimento de “culpa” experimentado após o sexo, mas também à participação no mercado sexual em uma situação percebida como de certa desvantagem. O “medo” de fornecer o número de seu telefone celular, de trocar fotos e revelar seu verdadeiro nome, não parecem circunscrever somente práticas visando a preservação da ‘intimidade’. Estas eram medidas de precaução contra a possibilidade de ter suas experiências homossexuais visibilizadas em outros mundos sociais; tentativas de manter o mundo em que estas experiências ocorriam hermeticamente selado, apartado de outras esferas da vida cotidiana: coisas que Marcos fazia, nas suas próprias palavras, “para não acharem que era eu”.

Estas precauções restringiam suas possibilidades de participação nos jogos de oferta e procura no mercado. Marcos não conseguia marcar encontros com pessoas que exigissem foto, e paralelamente, não podia exigir foto de pessoas com quem teclasse na internet. Como bem lembra Richard Miskolci (2012), o corpo ocupa um lugar central nas “interações mediadas virtualmente” entre homens que buscam parceiros do mesmo sexo. Estas interações virtuais, com alguma frequência, visam o estabelecimento posterior de encontros face-a-face, tendo como tônica a busca por relações “discretas”, percebidas como mais ‘seguras’ por implicarem em vínculos mais frágeis e superficiais:

(...) o surgimento da internet permitiu que muitos homens, ao invés de “saírem do armário” para familiares e amigos, arriscando rompimentos e represálias no trabalho, passassem a criar uma vida paralela, parcialmente fora dele, com (des) conhecidos. Assim, buscam manter intocado o círculo original de convivência, no qual construíram – muitas vezes com dificuldade – um histórico heterossexual” (MISKOLCI, 2012, p. 46)

O autor destaca que estas estratégias de contato mediadas pela internet conduzem a uma estilização do *self* - a representações idealizadas de si que podem ser discrepantes da imagem que esta emite em situações de presença física, ou por outro lado, à busca de uma expressão mais autêntica de si mesmo. A análise de Miskolci poderia conduzir a uma pergunta interessante para refletir sobre a narrativa de Marcos: será que as condições para esta “estilização de si” encontram-se igualmente distribuídas, entre todos os homens que procuram parceiros do mesmo sexo através de interações mediadas virtualmente? De um ponto de vista

estritamente técnico, hoje o acesso a câmeras, webcams e microfones tornou-se bastante popular. Mas será que todas as pessoas podem, efetivamente, arcar com os custos sociais em potencial implicados nesta forma de exposição?

As mensagens trocadas entre duas pessoas usando *nicknames* distintos poderiam ser consideradas, de certo modo, uma forma social oposta e complementar à da *carta* pessoal (e talvez, ainda mais agudamente, às assim chamadas “cartas de fãs”). O texto da “carta” é, com alguma frequência, aquele endereçado a uma pessoa que eu “conheço” e que me “conhece” – ou seja, há algum tipo de relação prévia entre remetente e destinatário. Existe um tipo especial de carta – *as cartas de fãs*, fenômeno estudado por Coelho (1999) – em que o remetente é alguém que conhece/ percebe uma imagem do destinatário, o “ídolo”, mas este último inicialmente desconhece o remetente. Coelho destaca que as “cartas de fãs” são marcadas por tentativas de *singularização* por parte do remetente, cuja maior expectativa é obter uma resposta, o reconhecimento pelo destinatário. A troca de mensagens em uma “sala de bate papo”, especialmente no caso da comunicação entre homens recorrem a este canal buscando experiências sexuais-amorosas com pessoas do mesmo sexo, contrasta nitidamente com estes modos de comunicação. As mensagens, neste caso, são com alguma frequência endereçadas a alguém que *acredito que não conheço*, e que *suponho que não me conhece*, mas que pode na realidade *já ser uma pessoa conhecida*. É preciso oferecer alguma informação sobre si – seja esta considerada ‘verdadeira’ ou não – para manter cativo o interesse da pessoa que se encontra do outro lado e tentar assegurar o prosseguimento da interação. Se existe a expectativa de encontrar pessoalmente o outro, estas informações não podem ser incongruentes demais com a impressão que seria emitida em situação de presença física, pois isto aumentaria o risco de não ser reconhecido pelo outro no momento do encontro. Contudo, se o sujeito que participa das salas de *chat* anseia por manter esta esfera de relações totalmente apartada de outras esferas da vida, é preciso descobrir o máximo possível sobre o outro de modo a me certificar de que o contato com este não representa uma ameaça à preservação do segredo. Paralelamente, é também fundamental que o outro tenha acesso ao mínimo de informações sobre quem “eu sou” em outros mundos sociais. Existe, portanto, sempre uma expectativa em “receber mais” informação do que se está disposto a oferecer. Este intercâmbio é marcado por uma economia específica, onde o que é posto em jogo inicialmente são pequenas informações que cada um se dispõe a oferecer na construção de uma imagem idealizada de si mesmo, e o esforço para se singularizar em meio à multidão pode vir a coexistir de forma tensa e paradoxal com certa ansiedade associada à possibilidade

de que o outro me “reconheça” *antes* que eu saiba quem ele é.¹⁹

No depoimento de Marcos, ao menos em um primeiro momento, o *medo* é um fator que emerge nitidamente associado a um modo de participação nessas redes que é cercado de precauções e interdições. Embora, em retrospectiva, ele identifique esta situação como uma ‘etapa transitória’, poderíamos nos perguntar o que esta revela sobre a conjuntura em que ocorre. O *campo de possibilidades* (VELHO, 1994) em que se dava a seleção de parceiros para Marcos parecia, efetivamente, ser relativamente restrito. A pessoa que valoriza a *reserva* em um contexto em que a troca de ‘imagens de si’ antecede e antecipa os encontros sexuais está deixando de ofertar um bem cuja circulação é exigida pelas regras desse *mercado sexual*. A recusa em disponibilizar esse bem não deixa, em si mesma, de ser uma ‘imagem de si’ que ele emite nos espaços da interação mediada virtualmente, mas esta *é uma imagem que tende a valer menos que outras*, pois não inclui como parte da oferta certos signos evocativos da corporalidade. É claro que, sob certas circunstâncias, o ‘mistério’ sobre si poderia ser investido também de interesse e comportar algum valor nestas trocas. Mas a pessoa que tem menos informações a oferecer perde pelo menos parte de seu poder de barganha nos intercâmbios que antecedem um encontro cara a cara; ela teria mais dificuldade, por exemplo, em exigir fotos de seus interlocutores (e, portanto, de selecioná-los a partir deste critério evocativo da aparência). Seu círculo de troca fica restrito àquelas pessoas que não exigem que o outro ofereça uma foto, e que talvez não estivessem dispostas a oferecer a sua própria; a troca de imagens corporais de si e do outro só poderia ocorrer na situação de presença física imediata, demandando tempo e energia dedicados a um encontro com um parceiro em potencial que sob outras circunstâncias poderia ter sido descartado.²⁰

Esta recusa à participação plena no mercado pela recusa ao compartilhamento de imagens de si, longe de ser mera expressão de disposições pessoais, é sinal de um tipo sutil de expropriação. A pessoa “reservada” talvez anseie por evitar a exposição de si mesma, mas antes que esta expectativa possa porventura se instalar em seu espírito, ela já se encontra previamente alienada da possibilidade de se apresentar desta maneira, na medida em que pressinta as possíveis repercussões da publicização de sua orientação sexual como ameaças

¹⁹ Convém ressaltar que formas relativamente semelhantes de comunicação existiam antes da emergência das tecnologias que possibilitaram estes novos modos de aproximação entre dois desconhecidos. Os *personal ads* – anúncios publicados na imprensa, inicialmente empregados com a finalidade de procurar maridos e esposas, cuja gênese o historiador inglês Harry Cocks (2009) situa na passagem do século XVIII para o XIX, e que se popularizaram bastante ao longo século XX - poderiam ser considerados exemplo disto.

²⁰ Evidentemente, o resultado desta análise seria bem diferente, se houvesse como incorporar a perspectiva dos parceiros que Marcos percebia como esteticamente ‘pouco atraentes’. Estes poderiam, inclusive, evitar a troca de fotos por motivos diferentes daqueles que Marcos aciona, e talvez mesmo considerar o intercâmbio estabelecido em tais circunstâncias mais agradável ou oportuno.

reais. A ‘reserva’, que ela talvez considere um traço característico de sua “personalidade”, se constitui em um campo onde ele ocupa certas posições, que lhe conferem certa margem de manobra, mas também limitam seus movimentos.

Neste tipo de contexto, agir de forma “reservada” não é um curso de ação motivado meramente por um anseio por privacidade. Estamos diante de um fenômeno que parece ser bastante distinto do caráter *blasé* que Simmel (2005) [1903] identificara no início do século XX como uma característica psicológica dos habitantes das grandes cidades, aquela espécie sutil de aversão ao outro, cuja forma social – a “reserva” – expressaria uma proteção contra o excesso de estímulos proporcionados pela interação superficial com elevado número de pessoas. Posto que, aqui, a “reserva” não emerge em um terreno plano e cinzento onde as distinções qualitativas entre os indivíduos perderiam a relevância, mas no interior de clivagens no acidentado território da injustiça erótica. O conteúdo subjacente a esta forma de reserva não é a aversão oculta do sujeito contra todos a sua volta, que Simmel associa ao caráter *blasé*, mas o receio de tornar-se objeto do desprezo ou hostilidade do outro. É a reserva do *desacreditável* (GOFFMAN, 1988), a manipulação de informação sobre si que poderia ser qualificada como um “estigma” sob uma dada perspectiva cultural. Ao menos no caso aqui analisado, trata-se de um modo de agir em que o *medo* das consequências sociais da evasão de privacidade se articula ao lugar atribuído a certas práticas e identidades na hierarquia de estratificação sexual.²¹

As desvantagens sociais associadas ao estilo de vida “reservado” adotado por Marcos são sentidas como algo que exerce impacto significativo sobre sua vida amorosa. Ainda que, hoje, tenha um círculo de amigos homossexuais, entre os quais a informação sobre sua orientação sexual é compartilhada como um *segredo íntimo*, ele desfruta de pouco suporte para o estabelecimento de “relacionamentos” com pessoas do mesmo sexo. Marcos afirma que não gosta de ter experiências “casuais”, e que desejaria muito ter um companheiro estável – um “relacionamento”. Contudo, até o momento, não conseguiu “namorar” com nenhum homem. Ele próprio oferece uma interpretação para essa ‘dificuldade’ que identifica em sua vida afetiva. Nas suas palavras:

Marcos: Eu to querendo morar sozinho, to procurando apartamento, sabe? Eu acho que esse é o *pulo* que falta para mim, morar sozinho, porque o fato de eu não ter um *relacionamento*, e nunca ter tido, pode estar ligado ao fato de eu morar com meus pais. Isso é uma coisa muito difícil. Falta *privacidade*, não posso levar ninguém em casa (...). Eu acho que o meu pai *não aceitaria muito bem*. Talvez eu fosse até expulso de casa, não sei qual seria a reação. Então eu estou juntando a minha grana

²¹ Sobre as noções de “injustiça erótica” e “estratificação sexual”, ver Rubin (1989).

pra poder morar fora, morar sozinho.

Marcos percebe a manutenção do segredo como uma “defesa” contra possíveis sanções e penalidades que seus pais poderiam impor a ele. Esta necessidade de se autonomizar dos pais ajuda a compreender também o fato de Marcos ter recentemente prestado concurso e ingressado no funcionalismo público numa função cujo salário é muito inferior ao que ele esperaria receber, em sua área de formação. Seu projeto atual é, dentro de um ou dois anos deixar a casa dos pais. Uma vez que estivesse morando só, acredita que poderia vivenciar sua sexualidade com mais liberdade, e considera que caso sua família descobrisse que ele é gay, as consequências seriam menos graves:

Marcos: Eu não estou 100% independente ainda. Só vou estar quando eu tiver um planejamento, e morar sozinho, e tiver minhas coisas. Até certo ponto, está muito cômodo morar com os meus pais, porque eu não tenho certos gastos que seriam pesados, então eu... É uma coisa tranquila para mim. Então eu vou levando, cara, vou *levando com a barriga*. E aí depois, cara, se o meu pai descobrir e eu já estiver morando sozinho o que ele vai fazer? Vai me expulsar de casa? Não, se ele quiser *parar de falar comigo*, ele para. Ele não vai poder *impor* nenhuma *sanção*, nenhuma outra penalidade, não vejo como ele me atingir. Então, não contar agora, pra depois poder sair, é uma *defesa* também, estou me resguardando um pouquinho.

Esta preocupação que Marcos tem, de que poderia sofrer algum tipo de penalidade caso sua orientação sexual se tornasse pública, é uma elaboração subjetiva sobre constrangimentos que são muito objetivos, tensões presentes na cultura e na sociedade. Trata-se de formas de “discriminação antecipada” (PECHENY, 2004): situações em que o sujeito pressente a existência de um meio social avesso a sua volta, prevendo e antevendo os atos de discriminação dos quais poderia ser vítima, e modificando sua atuação em função desta percepção. Estas elaborações ‘subjetivas’ do sujeito podem ser tomadas como um indicador das tensões às quais ele está submetido nos ambientes sociais pelos quais circula.²²

Tais tensões não se restringem, de modo algum, à esfera das relações familiares. Na verdade, uma inquietação muito intensa de Marcos diz respeito a possíveis repercussões que a visibilização de sua orientação sexual poderia ter sobre sua carreira profissional. Esta preocupação é bastante compreensível, na medida em que a carreira profissional é o eixo principal em que se sustentam seus projetos para o futuro, cujo foco é centrado na construção da autonomia pessoal. Marcos formou-se e atua em uma área em que o ambiente de trabalho é eminentemente masculino, havendo pouca participação de mulheres, e uma invisibilidade dos

²² Note-se que uma discussão similar foi previamente desenvolvida por Goffman (1988), a propósito da antecipação pelo sujeito “desacreditável” sobre as consequências possíveis da visibilização de um “estigma”.

homossexuais. Acredita que seria vítima de discriminação e retaliações se soubessem, no trabalho, que ele é “gay”. Ilustrando este argumento, o entrevistado narra uma situação vivenciada por um colega de trabalho que teve a orientação sexual exposta: fora visto “de mãos dadas” com outro homem em um espaço público. Em decorrência deste evento, os subordinados perderam o “respeito” pelo supervisor, o que levou a sua exoneração arbitrária do cargo de chefia que exercia. Paralelamente, Marcos narra suas próprias expectativas de obtenção de uma promoção e elevação salarial no emprego.

Marcos tem uma percepção bastante aguçada deste ônus que o preconceito e a discriminação impõem sobre a vida das pessoas. A “discrição” – ser “reservado” – é uma atitude referida por ele como uma forma de “defesa” e, simultaneamente, como um traço da sua “personalidade”. Este depoimento expressa experiências de um gay pertencente a um estrato relativamente elevado de camadas médias, que adere a essa ética da discrição e que vivencia estes constrangimentos a partir deste lugar social específico. Poderíamos nos indagar sobre o que é possível apreender desta narrativa, que possa ajudar a refletir sobre as relações entre cultura, família e orientação sexual. Primeiramente, o caso analisado sugere que o dito homossexual “discreto” – que permanece mais ou menos “dentro do armário”, e que consegue ocultar esta faceta de sua identidade de forma bem sucedida – desfruta de certos privilégios dos quais talvez se visse privado, se assumisse publicamente sua orientação sexual. Ele pode manter seu emprego, ocupar cargos de chefia e permanecer morando na casa dos pais ‘como se fosse’ heterossexual. Esta linha de ação poderia ser tomada como a defesa de um “segredo estratégico”, cuja revelação poria potencialmente em risco certos projetos cultivados pelo sujeito. Isto não significa que o homossexual “assumido” será necessariamente expulso de casa ou rebaixado no trabalho, mas que existe toda uma malha de expectativas culturais sugerindo esta possibilidade, e produzindo impactos e constrangimentos de diversas ordens.

Por outro lado, existe uma dimensão destas experiências que não deve ser negligenciada. Seria difícil negar que este mesmo sujeito é vítima de uma série de opressões, decorrentes do trabalho contínuo de ocultar uma parte de sua vida de familiares, colegas de trabalho ou mesmo de amigos. Se existe uma “estilização de si” nesta história – e não estou, de modo algum, afirmando que não haja – se trata de uma estilização a partir de uma situação de equilíbrio provisória e instável. Esta situação comporta vantagens e desvantagens contraditórias entre si, expressas na fala de Marcos por meio de uma retórica da insatisfação com o presente (ir *empurrando com a barriga*), que o impelem para a transformação ao mesmo tempo em que o atrelam ao lugar em que se encontra. Esta é a natureza dupla do laço que o mantém – ao menos nesta etapa da vida – situado no lugar social que ocupa, mas

agitado por expectativas e projetos para o futuro.

2.2. O valor da revelação: “sinceridade” e construção da intimidade na rede familiar

A narrativa de Marcos pode ser colocada em perspectiva a partir da comparação com outro depoimento, em que as experiências do segredo e do silêncio sobre a orientação sexual são evocadas do ponto de vista de um gay que revelou sua sexualidade para a família. Marlon tem 30 anos, é também branco, considera-se “de classe média” e mora atualmente com seus pais e sua única irmã, no mesmo bairro tradicional do subúrbio (Zona Oeste) do Rio de Janeiro em que sua família encontra-se fixada há quatro gerações. Ele concluiu um curso superior na área de humanas em uma universidade pública e trabalha em sua área de formação, sem vínculo empregatício e recebendo uma remuneração que considera significativamente inferior à que seria esperada em sua carreira. Seu pai é taxista e sua mãe é “do lar”. Marlon cultiva o projeto de cursar o mestrado, embora deseje primeiro concluir uma segunda graduação – projetos constantemente adiados em função da carga de atividades que tem em seu trabalho.

É vizinho de vários tios, primos e *parentes*, mas considera que suas relações com estes são bastante superficiais, e que sua família se resume ao grupo doméstico. Quando iniciou a graduação, se estabeleceu em caráter provisório na casa de seu tio Jorge, irmão de pai, que residia próximo a sua faculdade e seu local de trabalho.²³ Depois disto, chegou a morar por três anos com um *namorado*.

Marlon considera que a família “aceita” sua sexualidade, sugerindo que isto pode ter relação com o fato de seu tio Jorge também ser homossexual – embora este não fosse ‘assumido’ para a família, e tenha visibilizado sua orientação sexual nesta rede depois do sobrinho. Sugere também que esta aceitação pode ter relação com o fato de seus familiares frequentarem religião espírita, em que não haveria uma preocupação ou condenação muito intensa a homossexualidade. Em conversa informal, após a entrevista, cogita ainda uma conexão possível com a ocupação do pai – posto que, como taxista, este interagiu com

²³ Marlon trabalhava e estudava na Zona Sul do Rio de Janeiro, enquanto a casa de sua família de origem era situada na Zona Oeste da cidade – separados por uma distância de mais de 60 quilômetros. Este trajeto, feito através de transportes públicos, implicava pegar de quatro a seis conduções diárias no traslado ida-e-volta, despendendo de 3 a 6 horas diárias no trânsito. Fixar-se provisoriamente na casa do tio foi um arranjo que facultou ao jovem, nesta etapa da vida, uma margem maior de tempo para dedicar aos estudos.

frequência com prostitutas, travestis, homossexuais, e já estaria “acostumado a ver de tudo”. A noção de “acostumar” é evocada aqui para sinalizar a circulação do pai de Marlon, em seu cotidiano de trabalho, por mundos sociais em que a presença destes personagens seria relativamente habitual.

Marlon relata que “perdeu” sua “virgindade” aos 17 anos – em uma relação heterossexual, com uma jovem de sua faixa etária, que namorou até os 22 anos de idade, e que considerava como sua “noiva”. Até esta época, nas suas palavras, sentia uma “curiosidade com relação a homens” mas nunca tivera uma experiência homossexual. Com o término da relação, ele se permite procurar estas novas experiências, e após alguns meses conhece Fernando, com quem inicia um relacionamento amoroso-sexual:

Conheci meu ex-namorado na internet, na sala do bate-papo gay. Conheci, e tal... ele falava que tinha uma namorada também, me falou que tinha vinte e oito anos, mas não tinha. Uma mentira, depois eu fiquei sabendo que ele fazia trinta e cinco anos no mesmo mês que eu conheci. Ele tinha dois filhos – ele era separado da esposa, e quando me conheceu tinha também uma namorada, com quem ele depois terminou. Nessa época eu estava morando com meu tio em Copacabana, já estava na faculdade. Marquei com ele [o ex-namorado] um encontro no Rio Sul, morrendo de medo (...). Nisso eu tinha vinte e dois anos, mais ou menos. Ele falou que tinha vinte e oito, mas tinha trinta e cinco. Fiquei saindo com ele antes, assim uma coisa sem compromisso mais eu saquei que ele gostava muito de mim. Ai fiquei morando com ele e depois me separei. Não contei nada sobre isso pros meus pais. Mas meu tio veio e me perguntou se eu era gay, e eu falei pra ele. Depois que eu já estava saindo com esse meu ex-namorado, dormindo na casa dele já há bastante tempo, né?! Na casa desse meu namorado. E eu nessa época morava com meu tio. Dia de semana, durante a semana, quando eu tinha aula na faculdade, que era em [bairro da Zona Sul da cidade]. Então, é... Eu ficava lá na casa do meu tio dia de semana, e final de semana vinha sempre para [bairro da Zona Oeste da cidade], vinha – geralmente junto com meu tio – para a casa dos meus pais. Mas aí tinha uns finais de semana que eu passei a ir pra casa do meu namorado, que morava em [bairro da Zona Norte da cidade], e eu ficava direto lá. Às vezes, durante a semana, eu dormia lá também – até que eu terminei a faculdade, e acabei ficando lá morando com ele de vez. Fiquei morando lá uns três anos. Fiquei namorando ele dois anos, antes de morar junto, e moramos juntos por três anos. Dai depois acabou o relacionamento, ele me traiu e tal, acabou. Foi isso.

O relacionamento com Fernando tem lugar de destaque na narrativa de Marlon sobre sua relação com os pais. Em sua fala, o envolvimento amoroso-sexual (que durou cerca de cinco anos) aparece como um fator que impacta a relação com seus familiares: embora fosse possível silenciar sobre o namoro junto aos pais, por não residir com estes na época, o tio com que mora percebe a mudança nas rotinas do sobrinho, e o interpela. Jorge queria saber por onde, afinal de contas, o sobrinho andava pernoitando quando não estava em sua casa nem na dos pais. Foi nesta ocasião que o jovem contou para seu tio que era gay, e que as “noites fora”

eram passadas na casa de seu namorado. Marlon não sabia, até então, que Jorge também era homossexual – embora este tivesse, na época um companheiro, que Marlon chegou a conhecer e que frequentava a casa assiduamente. Esta situação só foi explicitada depois que Marlon confidenciou ao tio que era gay.

Quando Marlon se muda do apartamento em Copacabana e passa a morar com seu namorado, a decisão é compartilhada com o tio, mas as informações que chegam aos pais são cuidadosamente filtradas. Estes sabiam que ele se mudara pra Zona Norte e que passara a dividir o apartamento com um “amigo”, mas este curso de ação era justificado por uma necessidade de “espaço pessoal” (que seria muito restrito na residência do tio). Sábados e domingos, “visitava” os pais com bastante regularidade. Fernando tinha dois filhos de um relacionamento heterossexual anterior, que frequentemente passavam os fins de semana com o pai, e que não sabiam de sua orientação sexual. Em função deste fato, havia um acordo entre ambos, estabelecendo que Marlon permaneceria fora nestas ocasiões.

Do ponto de vista dos pais de Marlon, estes fins de semana correspondiam a “visitas” bem vindas e esperadas. O término do relacionamento amoroso culminou em seu retorno, bastante abatido, para a casa dos pais. A volta à casa paterna fora justificada, então, como função de um ‘desentendimento’ com o colega com o qual dividia o apartamento na Zona Norte. Passado um tempo, Marlon e o companheiro reatam a relação, mas acabam separando-se uma segunda vez. Este processo de rompimento ensejou o cenário em que se desenrolou a cena da revelação para a família:

Meu pai me perguntou “na lata”, então eu contei. (...) Eu me separei do Fernando duas vezes. A primeira vez que eu separei, a gente ficou três meses separado, e eu ficava na casa dos meus pais. A gente voltou a morar junto, ficou um tempo, e depois separou de novo. Na segunda vez, eu *assumi*. Estava dormindo em casa [na casa dos pais], e meu pai me perguntou... E aí eu falei que era gay. Ele me perguntou qual era minha relação com esse meu “amigo”. Daí eu falei que eu era gay, que tinha um namorado, e tal. E ele perguntou: “mas por que você não disse isso antes?”, e começou a chorar. Minha mãe também começou a chorar. Minha mãe tava na pia, encostada. Eu respondi, “não falei porque meu tio falou que era para eu não falar”. E é verdade! Meu tio falava para eu não dizer nada. Eu queria contar. Eu cheguei até a fazer, não exatamente “análise”, mas a ter uns encontros com uma psicóloga que é amiga do meu tio (...) pois na época eu estava mal, nervoso, afoito. Aí ele me colocou para ter uns encontros com essa psicóloga. Então, tive encontros, não foi “terapia” nem nada, só uma conversa e tudo. Falei para ela que eu achava que queria contar. Ela não deu sugestão nenhuma, nem para contar e nem para não contar. Meu tio também não deu palpite, mas no fundo... Ele disse: “ah! Se você contar pode ter algum problema. Você quem sabe”. E eu não contei nada. Até que meu pai me perguntou “na lata”, então eu contei. Daí meu pai começou a chorar, me falou: “mas por que você não me falou antes?”, “ah! Porque meu tio falou para eu não contar”. E realmente era isso. Depois ele enxugou as lágrimas e falou: “tudo bem, eu sei que ele é gay e eu gosto dele, você ser gay também não é nenhum problema”. (...) Ele sabia da homossexualidade do meu tio por presunção, nunca tiveram essa conversa de irmãos, às claras. Era um assunto meio que velado. (...) Meu pai ficou chateado

comigo não tanto por eu ser gay, mas por eu não ter confiado nele. Meus pais, né. Tanto meu pai quanto minha mãe. Mas depois foi ficando tudo mais tranquilo.

Passado este momento de crise, considera que a revelação de sua orientação sexual tornou a relação com os pais “melhor” e mais “sincera”, posto que não seria mais obrigado a “esconder” destes uma parte significativa de sua vida pessoal. Em sua fala, a relação consigo mesmo é percebida como indissociável da relação com os pais: seria impossível ‘ser verdadeiro’ sem esta exposição sincera de si perante a família. Um trecho de seu depoimento, em que evoca uma ‘reunião de família’ ocorrida imediatamente após a revelação (em que as motivações para a manutenção do segredo foram abertamente colocadas em questão), sinaliza para a relevância que confere a este plano da experiência:

Eu tinha um bom relacionamento com meus pais, mas não era um *relacionamento de sinceridade* com eles. Eu não podia conta a verdade sobre eu ser *gay*, porque tinha *medo*, e meu tio estava falando para eu não contar (...) Ele falava que não é para contar. Mas eu também não vou *mentir*, por que *mentira* é uma coisa que *me incomoda* muito. (...) Depois disso [após a cena da revelação para os pais], liguei para meu tio. Ele *ficou mal* no telefone, parece que ele ficou com *vergonha*, ficou mudo, sem comentários. No outro fim de semana, meu tio veio pra casa dos meus pais. Chegando lá... Sabe aquela pessoa que está *pálida*, que parece que vai tomar uma bronca, um esporro? Como se uma merda muito grande tivesse acontecido. Mas não: almoçamos todos na mesa, e conversamos *francamente*, explicando o motivo pelo qual meu tio falou que não queria contar. Que ele pensava que não haveria uma *aceitação*, e que por isso era melhor não contar. A partir dali, acho que minha relação com meus pais *melhorou bastante*, visto que não precisa mais haver *mentira*. (...) Eu me sentia *culpado* por não ter uma relação *franca* com eles. Após ter dito a verdade, houve uma *aceitação* melhor, por eles *aceitarem* a homossexualidade. Não sei se é *aceitar* como algo “normal”, visto que eles não desejavam isso para mim. É um tipo de vida que, realmente, devido ao preconceito da sociedade, você acaba não tendo possibilidade plena de demonstrar *sentimentos* no convívio social, igual a outras pessoas [os heterossexuais]. Por exemplo, não dá para levar namorado no círculo de amigos de trabalho. Pelo menos não em minha profissão e local de trabalho. Talvez em outro ambiente de trabalho fosse mais tranquilo, outro local, outra profissão. Isso é, enfim... Convivo com preconceito todo dia(...). Mas minha *relação com meus pais melhorou muito*, mesmo que seja em *mínimas coisas*. Era boa, normal – mas acho que melhorou a partir do momento que eu pude ser *eu mesmo* para eles.

Esta exposição “sincera” de si é cercada, contudo, de certas regras de “respeito” aos pais. Por exemplo, Marlon não considera aceitável nem desejável a expressão aberta de afeto por um companheiro na presença destes. O entrevistado levanta certas cauções à exposição pública de afeto entre pessoas do mesmo sexo de modo geral. Marlon considera que expressões de afeto deveriam preferencialmente ser conduzidas de forma “discreta” e/ou em “ambientes reservados”:

Acho que o beijo do casal é apropriado para um ambiente mais reservado. Ou então uma boate (...) ou em uma praça distante, ficam lá, *discretos*, se beijando. Aí tudo bem, um *estalinho* numa praça distante.²⁴ Agora, na minha casa, um *estalinho* na frente dos meus pais, eu acho que não rola.

Ele considera que, se agisse desta maneira, estaria “ofendendo” seus pais. A exposição “sincera” de si se faz, assim, acompanhar da persistência de certos interditos. Paralelamente, há um entendimento de que somente namorados, amigos próximos e namorados de amigos podiam visitar e frequentar o espaço doméstico: este é vedado a pessoas com as quais estivesse apenas ‘ficando’. Até mesmo o acesso de “namorados de amigos” é considerado aceitável somente quando a relação já perdure por várias semanas e o casal aparente a “intenção” de desenvolver uma relação mais duradoura – afinal, a “casa dos meus pais” não é uma “bagunça”.

Este tipo de regulação das fronteiras da casa parece apresentar-se com certa recorrência, ainda que possa assumir contornos distintos caso a caso. No caso específico analisado, estas dinâmicas de inclusão e exclusão de pessoas no espaço doméstico parecem evocar certos estereótipos negativos – discursos que associam homossexualidade e bissexualidade masculinas à “promiscuidade”. Alguns trabalhos produzidos na última década sinalizam para a pregnância deste tipo de convenção cultural (UZIEL, 2007; TARNOVSKI, 2002; GROSSI, 2003). A representação dos homossexuais como “promíscuos” atualiza em um novo contexto (e em cores bastante cinzentas) imagens da homossexualidade produzidas nos anos 1960/1970, as quais representavam o *mercado homossexual* como se este traduzisse “(...) um ideal de sexualidade relativamente autonomizada com relação aos laços de parentesco e obrigações sociais, fornecendo respostas ao problema da gestão da vida afetiva e sexual fora das pressões dos relacionamentos conjugais estáveis” (OLIVEIRA, 2009). Se nos anos 1960-1970 era possível construir certa ‘glamourização’ do estilo de vida *gay* como encarnando ideais contraculturais de contestação da autoridade, nos anos 1980 o estigma que associa homossexualidade e AIDS é a imagem que impera (MURRAY, 2010). Butler (2003) sugere que a recente valorização da parentalidade e conjugalidade homossexuais poderia, inclusive, ser interpretada como uma resposta à reativação dos estereótipos sobre a “promiscuidade” homossexual que se deu no contexto da epidemia de HIV/AIDS. A conexão entre “homossexualidade” e “promiscuidade” parece ser uma das figuras metafóricas acionadas na construção da oposição entre “homossexualidade” e “família” em fins do século XX – quase como se a ‘monogamia’ e/ou a ‘não-promiscuidade’ fossem condições necessárias

²⁴ “Estalinho” seria um beijo breve e superficial, com contato dos lábios mas sem contato entre as línguas.

para a existência do vínculo familiar em si mesmo.

No depoimento de Marlon, o interdito à circulação pela casa de pessoas recrutadas através de laços considerados ‘superficiais’ pode, ao menos em parte, estar correlacionado a uma percepção da “casa” como espaço ‘privado’, que deveria ser aberto somente a pessoas com as quais existe uma relação mais ou menos sedimentada. Ao mesmo tempo, contudo, parece sugerir a percepção de que é preferível não visibilizar perante os pais uma parcela das experiências vivenciadas nas redes de sociabilidade gay, pertinente aos múltiplos afetos e interações que podem ser estabelecidos através do mercado erótico. As formas pelas quais estas experiências são desqualificadas podem ser flagrantes ou sutis – contudo, parece razoável presumir que exista, ao menos no plano das convenções culturais mais abrangentes, uma tendência a sua depreciação.²⁵

Na narrativa de Marlon, além desta norma de regulação do acesso ao espaço físico da casa, prevalece também relativo silêncio sobre as experiências sexuais e amorosas. É a irmã, e somente a irmã, que Marlon elege como confidente para lidar com a *depressão* causada pela separação em seu relacionamento de cinco anos, e com a qual compartilha a experiência de novas *paqueras* que estava então vivenciando.²⁶ A revelação da orientação sexual desenreda, deste modo, novas zonas de segredo e penumbra: informações sobre si cuja circulação é ciosamente regulada e negociada. Contudo, Marlon atribui bastante valor à *sinceridade* – a possibilidade de expor seu ‘verdadeiro eu’ para seus familiares – e retrata este patamar alcançado de *aceitação* como uma conquista positiva.

O uso dado por Marlon à categoria *sinceridade* evoca um possível paralelo com discussão elaborada por Trilling (1974), acerca da oposição entre as noções de “sinceridade” e “autenticidade” no discurso sobre a exposição de si. A categoria “autenticidade” remete à busca de expressar uma ‘verdade de si’ sem se preocupar com o modo como esta será recebida pelos outros. A exposição “sincera” de si, por outro lado, é sempre relacional: o sujeito é sincero *para alguém*, por consideração a um outro. Evidentemente, a genealogia histórica destas categorias, esboçada por Trilling, não determina o sentido que estas podem assumir no contexto de uso. Contudo, é possível identificar similaridades entre o modelo ideal da “sinceridade” construído pelo autor e o modo como esta noção é empregada por Marlon.

²⁵ Deve-se levar em conta que um homem ‘heterossexual’, ainda que não ostentasse deliberadamente suas ‘conquistas’ amorosas perante a família de origem, não teria necessariamente a preocupação de em ocultá-las, ou a crença de que a visibilização destes envolvimento poderia ser seria percebida como uma “ofensa” no ambiente doméstico. Pelo contrário: a ausência destes sinais mais visíveis de heterossexualidade é que pode eventualmente instaurar uma demanda por justificativas – lembremos do depoimento de Marcos, que relata que o fato de ter 27 anos e não levar “namoradas” em casa era justificado pelos pais como resultado de sua “timidez”.

²⁶ Marlon fala pouco sobre a relação com a irmã, que segundo ele é de “total franqueza” e “total aceitação”. As relações consideradas como focos de tensão tendem a ocupar maior destaque na narrativa.

Em uma passagem da entrevista, procurando explicitar a motivação que o levava querer revelar a orientação sexual para os pais, Marlon cita um episódio de sua infância (envolvendo um ato de ‘vandalismo’ cometido por ele) que, em sua opinião, ilustra a “criação” que lhe foi dada e o valor atribuído à expressão da verdade nas relações pessoais:

Eu sempre fui muito livre em minha criação, tipo, meus pais sempre me deram responsabilidades. Fui uma criança responsável. Criança sempre faz bobagem né. (...) Uma vez eu coloquei um bomba em frente a casa do vizinho, e explodiu! Era um “cabeção de nego”. Daí a vizinha foi perguntar qual foi a criança que tinha feito aquilo. Foi na casa de um por um. E quando chegou na minha casa e foi perguntar, eu já tinha contado para os meus pais o que havia acontecido. E meus pais: “Agora você diz a verdade!” Bem, quando a senhora foi lá, disse: “Fui eu! Mas não pensava que ia acontecer aquilo, pensava que seria só um barulho grande, porém, não que explodiria a caixa do correio”. Meus pais diziam: “olha, *parabéns* por ter *dito a verdade!*”. Então é assim – eu gosto de *franqueza*, acho que não precisa haver *mentira*. Meus pais me criaram assim: pra *falar a verdade*. Então, eu ter de *mentir* para eles [sobre a homossexualidade] me *incomodava* muito, prejudicava muito o meu relacionamento com meus pais.”

Barnes (1996, p. 16) faz menção a uma construção cultural do imaginário ocidental que representa as crianças como “naturalmente” propensas à mentira, de modo que a “honestidade” se torna uma das qualidades que os pais procuram com maior vigor incutir nos filhos. Evidentemente, esta pedagogia da honestidade está fadada a graus variáveis de fracasso – não porque as crianças sejam propensas ‘por natureza’ a mentir, mas porque o significado de um determinado enunciado é construído contextualmente. Seria impossível dizer a “verdade” o tempo todo, pois o sentido das “mensagens” que as pessoas trocam entre si (seja por meio de signos escritos, fala ou gestos) é sempre aberto a interpretações distintas, em função da perspectiva posicionada do interprete, de mudanças e dinâmicas que ocorram no contexto, da citação de um enunciado em uma nova situação. Em função disto, uma pessoa sempre pode ser acusada de ter deliberadamente ocultado algo ou enganado alguém; suas ‘verdadeiras intenções’ não são necessariamente algo que antecede à mentira, mas em alguma medida uma construção retrospectiva a partir da situação da acusação.

Na fala de Marlon, o *relacionamento de sinceridade* é uma experiência da qual se via privado por antecipar uma resposta negativa, por parte dos pais, ante a revelação de sua orientação sexual. Este depoimento é revelador dos constrangimentos produzidos pela expectativa sociocultural de uma incompatibilidade entre homossexualidade e família, mas sinaliza também para outro tipo de experiência, ausente na primeira história de vida analisada: a revelação da homossexualidade para os pais é, aqui, vivenciada como uma “crise”, cujo desfecho pode ser percebido como uma melhora na qualidade das relações familiares.

2.3. A *vergonha* como uma *ofensa*: micropolíticas da emoção na narrativa de uma mulher lésbica

Prossigamos nesta reflexão sobre situações revelação da homossexualidade, examinando agora uma história um pouco diferente, narrada por uma jovem que assumira sua orientação sexual para a família alguns anos antes. Karine tem 25 anos, é graduada na área de ciências sociais aplicadas, trabalhando na área. Fui apresentado a Karine por outro informante da pesquisa – um jovem gay, amigo pessoal dela e de Marcos. Karine residiu por toda a vida na Zona Norte do Rio de Janeiro, na mesma casa em que seus pais e seu irmão caçula. Percebe a si mesma como uma pessoa "típica" de "classe média", parte de uma família típica de classe média: um casal de profissionais liberais, ambos com nível superior, que tiveram um casal de filhos. Refere-se a si mesma, em diferentes momentos de sua fala, como "homossexual", "mulher gay" ou "lésbica".

Karine conta que a "descoberta da sexualidade", para ela, foi um processo "interrompido". Por volta dos 12 anos de idade, sentia "tristeza" e "frustração", por não corresponder a certos estereótipos acerca do gênero feminino, mas sem ter muita consciência do motivo desses sentimentos:

"Eu sempre fui uma menina-moleca, uma *tombboy*,²⁷ assim, alguma coisa do tipo. Sempre brinquei com os meninos, gostava de bola de gude, joguei futebol, me vestia com umas roupas mais masculinas. Eu não gostava de usar vestido, saia, esse tipo de coisa".

A jovem conta que, ainda que sentisse certa tensão no ar, ao longo da infância nunca sofreu censuras diretas na família por essas condutas que transgrediam limites convencionais do gênero feminino. Contudo, quando entra na puberdade, "ficou" com outra menina - uma experiência que classifica como "absurdamente intensa", e com a qual não conseguiu "lidar" naquela época: "eu me *fechei*, dei um jeito de *me convencer* de que aquilo tinha sido uma *experiência pontual*, e não quis mais falar com a menina". Afirma que após esta primeira experiência, sua sexualidade permaneceu "congelada" por cinco anos. Karine afirma que nesta época, tinha "medo" de refletir sobre o significado dessas experiências, e ao mesmo tempo,

²⁷ A categoria *tombboy* é uma expressão de língua inglesa, usualmente empregado para se referir a jovens do sexo feminino que apresentem aparência e maneiras consideradas, em um dado contexto, "masculinas". Segundo Butler (1993, p. 154-155), esta palavra era aplicada no século XVI aos meninos, mas começa no século XVII a ser usada pra se referir a meninas, especialmente aquelas mais agressivas e revoltadas. Por volta do século XIX, o rótulo *tombboy* - que até então era uma categoria com conotações mais estritamente associadas ao gênero - passa a ser também associado à homossexualidade feminina.

nas suas próprias palavras, não dispunha sequer de um “vocabulário” para isto. Considera que, até então, o vocabulário a seu alcance para nomear aquilo que vivenciava estava associado a “xingamentos”: “viado” (no caso da homossexualidade masculina), “lésbica”, “fancha”; termos que eram empregados pelos colegas de escola, e que aludiam mais à transgressão das convenções em torno do gênero que à sexualidade em si. Esta restrição em seu vocabulário tornava difícil até mesmo *pensar* sobre desejos e experiências sexuais vividas com mulheres. Para exemplificar essa “limitação” linguística, relembra e relata uma cena que vivenciou na escola, quando tinha cerca de doze anos de idade:

Eu me lembro que uma vez na escola eu estava fazendo algum tipo de atividade, eu acho que a gente estava jogando algum tipo de jogo, tinha meninos e meninas jogando. E aí... eu não me lembro exatamente... mas rolou uma briga, um menino me provocou e aí a gente discutiu e aí o menino ficou puto, estava um dia quente, daí ele pegou e tirou a blusa. E quando ele tirou a blusa eu meio que fiquei meio atordoada, assim, meio que virei para o lado e aí todo mundo começou a rir. Aí uma menina virou e falou “Ela é *lésbica!* Você vai ficar aí brigando com ela? Não perca seu tempo”. Aí, eu falei assim: “Eu sou o quê? De onde vocês tiraram isso? O que é que vocês estão falando? O quê vocês querem dizer?”. Aí aquilo me *magooou*, mas eu não entendi muito bem. Aí depois eu fiquei pensando assim “o que será que significa isso? O que será que eu fiz que é *coisa de fancha?*”. Daí eu fiquei um tempo *remoendo* aquilo e não consegui achar a resposta, não sabia dizer exatamente o que era, o que significava *ser fancha*, naquele momento. Mas foi *usado para me agredir*.

O sentido da ofensa, implicada na acusação “você é lésbica”, provém não só das palavras enunciadas, mas do modo como estas são proferidas, e da situação da enunciação. Este é, aliás, um tema que reaparece na fala de outros entrevistados, possivelmente sinalizando para certo tipo de recorrência sociológica. Como sugere Julian Pitt-Rivers (1971), em ensaio que aborda os códigos da “honra” em culturas de sociedades mediterrânicas, a presença física do ofensor exerce um papel crucial na emergência do sentimento de “ofensa”:

“A importância da presença pessoal é altamente relevante em matérias de honra. Aquilo que é uma afronta dito na cara pode não desonrar, dito pelas costas. Aquilo que é ofensivo geralmente só o é se alguém estiver presente para sentir a ofensa. O que é ofensivo não é o ato em si, mas o fato de obrigar o ofendido a assistir a ele” (Pitt-Rivers, 1971, p. 17)

A aproximação com a discussão clássica de Pitt-Rivers sobre “honra” e “vergonha” precisa ser feita com certa cautela – “magoar” não é, necessariamente, sinônimo de “ofender”. Alguns paralelos poderiam, contudo, ser traçados por se tratar em ambos os casos de uma profanação do valor associado à pessoa e a sua posição social em uma dada sociedade. Retornaremos a este ponto mais adiante, ao tratar sobre a percepção de Karine sobre aquilo que ela classifica como demonstrações de “vergonha” exibidas por sua mãe, diante de Karine, pelo fato de ter uma filha lésbica.

Sob certo prisma, poderíamos dizer que a cena de conflito no ambiente escolar narrada por Karine é uma pequena fábula moral, que comporta diferentes interpretações possíveis. Por um lado, é uma inscrição de convenções culturais vigentes em seu grupo de pares, que desqualificavam a diversidade sexual. É uma memória da injúria – a rememoração de atos de fala que, como sugere Eribon (2008), são talhados a força no corpo e na subjetividade daqueles que se reconhecem como alvos da injúria. Atos de fala performativos que instituem uma demarcação entre o lugar social das pessoas ditas ‘normais’, ocupado pelo sujeito da fala, e o lugar marginal daqueles que são objeto do discurso e do desprezo dos primeiros. Contudo, este relato não parece ser um mero ‘eco’ da injúria. Ele desloca a injúria de seu contexto original, e a cita recorrendo a uma retórica da *queixa*, na situação proporcionada pela entrevista. Estes eventos não são narrados, apenas e simplesmente, porque eles a “magoaram” – poderíamos dizer, inversamente, que Karine também se refere a eles como mágoas porque sente que eles merecem ser narrados. Existe um quê de “denúncia” no relato de Karine sobre seus colegas, uma queixa cujas condições de enunciação são a inscrição desse evento na memória como *mágoa*, a percepção de que os colegas de escola usaram as categorias lésbica/fancha para *agredi-la*, e a existência de uma audiência receptiva a esta queixa. Como veremos adiante, este tom de protesto também aparece na fala de Karine sobre certos conflitos com sua mãe.

Do mesmo modo que muitas outras pessoas, Karine aprende o significado das categorias da injúria que são direcionadas a mulheres que se relacionam amorosa e sexualmente ou outras mulheres, e este era o vocabulário do qual era disposta para se referir aos desejos que experimenta, algum tempo mais tarde. No período que identifica como o “fim” de sua “adolescência”, quando ingressou na faculdade, teve dois “namoros” de cerca de três meses com rapazes. Considera que estas experiências com o sexo oposto estavam fadadas a dar errado, mas que na época não era capaz de perceber isto. Com o ingresso na faculdade

em um prestigioso curso de uma prestigiosa instituição carioca, começa a ter amigos gays e lésbicas – fato que associa ao processo gradual pelo qual começou a "se soltar".

Karine considera que é na faculdade que a maioria das pessoas “assume” sua homossexualidade. Afirma que ao ingressar na graduação, se viu subitamente cercada por um círculo de colegas que tratavam deste tópico com maior “naturalidade” e franqueza. Passou a frequentar “festas alternativas”, voltadas para um público de diferentes orientações sexuais, incluindo gays e lésbicas. Nesta época, com cerca de 21 anos de idade, Karine se questionava acerca de sua sexualidade, e pensava que talvez fosse “bissexual”. Chegou a se *apaixonar* por outra garota, que era *bissexual*, mas com a qual não teve nenhum envolvimento. Aos 23 anos, teve seu primeiro "namoro" com uma mulher, mesmo período em que "saiu do armário" e revelou sua orientação sexual para a família - primeiramente, para seu irmão, e em seguida para seus pais. Afirma que este “namoro” aconteceu de forma muito rápida – e para ilustrar, conta uma piada, descrevendo aquilo que as lésbicas levam consigo para um “segundo encontro”: as malas, “já para se mudar”. Os gays, por outro lado, não levavam nada, pois nunca chegavam a ter um “segundo encontro”.

Na família de Karine, sempre circulou muita "informação" sobre "sexualidade" - tocante a contracepção, prevenção de DST's e à importância do uso do preservativo. Estas "informações" eram compartilhadas tanto com ela quanto com seu irmão, de forma indistinta. A "homossexualidade" era eventualmente tematizada nestas conversas no ambiente doméstico - nunca como algo que poderia estar presente na própria família, mas como um aspecto da sociedade ou da vida de terceiros: "olha aquela pessoa ali, que apareceu na novela". Estas conversas nunca versavam sobre as experiências pessoais dela e do irmão. Deste modo, Karine "não se sentia obrigada" a contar nada sobre sexualidade para ninguém. Teve algumas experiências sexuais com mulheres, antes de seu primeiro namoro, e considerava que estas não eram um assunto que precisasse ou devesse ser compartilhado em família - do mesmo modo que seu próprio irmão, até onde ela tem conhecimento, não falava sobre as experiências sexuais dele. Contudo, ao contrário das experiências *sexuais* – vistas com assunto estritamente privado - as experiências *amorosas* são consideradas algo que *pode e deve* ser publicizado. O ingresso em um "namoro" é, assim, retratado como uma experiência que a motiva a "sair do armário":

Quando eu comecei a namorar ficou complicado porque começa a namorar e isso não é uma coisa que você consiga esconder, não é, que você consiga ‘não falar’

sobre. É um relacionamento que você vê a pessoa com frequência, está sempre com a pessoa. E isso começou a me... a *sofrer*, o fato de que eu não podia falar sobre isso, eu me sentia *trancada* dentro do *armário* mesmo, trancada no armário. O armário ficou pequeno para mim, foi nesse momento que o armário ficou pequeno. E ficou *claustrofóbico* lá dentro. Eu queria *poder falar*, queria falar que eu tinha namorada, que a gente ia no cinema, sabe? Poder apresentar minha namorada e poder falar das coisas boas e das coisas ruins “nossa, minha namorada tá chata hoje, ou, nossa, minha namorada tava linda hoje” né, como qualquer pessoa faz.

No trecho acima, o ingresso em um namoro aparece como fator que motiva a revelação da orientação sexual pra família. Esta passagem sugere uma preocupação mais explícita, da entrevistada, com seus próprios sentimentos do que com os sentimentos de seus pais. Isto não significa ‘indiferença’ às emoções dos pais, muito pelo contrário. Mas sugere que as emoções dos outros são encaradas a partir de uma lente que valoriza a subjetividade do observador: a situação de *não poder falar* sobre estas experiências pessoais é o que faz Karine *sofrer*, a sentir-se *claustrofóbica*, constrangida em sua liberdade pessoal. Mesmo que ela tenha se preocupado com o que sua mãe iria sentir, ou o modo como esta iria reagir ao saber que sua filha era *lésbica*, o que ganha relevo em seu depoimento são sensações e inquietações pessoais. O trecho expressa também a adesão a uma visão de mundo igualitária, que é evocada ao lado das motivações para ‘sair do armário’. Karine ansiava poder *falar abertamente* sobre suas experiências amorosas, *como qualquer pessoa faz*. Esta aspiração parece ter um papel de destaque, entre os fatores que a motivam a contar para os pais sobre sua orientação sexual.

É digno de nota que esta ânsia por liberdade de expressão parece ir muito além da “obrigação da confessar” a sexualidade, cuja gênese histórica foi longamente trabalhada nas obras de Michel Foucault (1977). O que está em jogo, neste tipo de expectativa, parece ser algo quase da ordem de uma *expressão obrigatória dos sentimentos* (MAUSS, 1980). O que ‘oprime’ Karine não é, propriamente, ter que guardar segredo sobre sua “sexualidade”. O que a faz *sofrer* é não poder conversar com seus familiares sobre emoções vivenciadas dentro de certas experiências importantes pra ela. O paradoxo notado por Pollak (1990), colocado pela obrigação simultânea de *ocultar e confessar o segredo* sobre a própria homossexualidade não parece se configurar do mesmo modo, neste contexto. Por sob a capa de uma persistência e continuidade histórica dos interditos contra a homossexualidade, o que se descortina aqui é todo outro cenário interior: o que estes interditos obstruem, neste caso, não é a “confissão” da orientação sexual, mas a possibilidade mesma de *exposição dos sentimentos*, em um contexto onde se considera que estes deveriam ser expressados.

Em diversos depoimentos de gays e lésbicas que assumiram a orientação sexual para a família de forma mais ou menos espontânea ou voluntária, é possível identificar uma conjuntura de fatores sociais e motivações subjacentes à situação da revelação. O ingresso em um “namoro” com uma pessoa do mesmo sexo, por exemplo, é um evento que aparece associado com alguma insistência a cenas de revelação da homossexualidade. O “namoro” parece ser, antes de tudo, algo para *ser visto* – é a expressão *pública* de algum tipo de compromisso com outra pessoa e/ou dos “sentimentos” que motivam este compromisso. É claro que uma relação rotulada como “namoro” poderia ser constituída, também, como um “segredo” – indevassável, íntimo ou estratégico. Poderia ser mantida secreta perante certas equipes de pessoas, e visibilizada perante outras. A capacidade de preservar esse “segredo” ao longo do tempo poderia depender das disposições dos parceiros, e de contingências sociais dos mais diversos tipos. Não vou me deter neste ponto aqui – nem no fato, óbvio do ponto de vista da antropologia, de que pode haver diferentes formas de se definir do que é um “namoro”, assim como diferentes motivações para que um sujeito se engaje nesta forma de socialização. Para fins desta argumentação, creio que é suficiente salientar que certas convenções culturais em torno do que “é” um “namoro”, que o diferenciam de outros modos de relacionamento, oferecem às pessoas a expectativa de que esta forma de relação se faça acompanhar de algum grau de exposição e publicização. Para além, portanto, de dificuldades operacionais envolvidas no trabalho de ocultamento de uma relação deste tipo, parece haver para algumas pessoas uma incompatibilidade entre “segredo” e “namoro”, que possivelmente se acirra com a duração e consolidação da relação. Trocando em miúdos, um *namoro* é algo que muitas pessoas *não querem* manter em segredo. Torná-lo público é confirmar que este ‘é’, de fato, aquilo que se pretende que ele seja. A existência de constrangimentos externos que obstruem este processo de publicização do namoro pode incomodar bastante a gays e lésbicas que compreendam que deveriam desfrutar dos mesmos privilégios de visibilidade que são franqueados aos namoros heterossexuais.

Karine e sua namorada tocavam juntas em uma banda de Rock. Um dia, decide levar seu irmão para assistir a um show do grupo. Após o show, apresenta Bianca a ele, como sua namorada – procurando tratar deste tema *com naturalidade*. Embora não soubesse qual seria a reação do irmão, tinha a expectativa de que esta fosse positiva – algo que se comprova, na cena que se sucede:

Eu não queria fazer disso um assunto, tipo “sente aqui, meu irmão, precisamos conversar”. Eu queria apresentar ela igual eu apresentaria um namorado, com uma *naturalidade*. E, claro que eu fiquei nervosa porque eu não sabia como ele ia reagir

,né, mas eu achava que ele ia reagir bem. E foi super ótimo, super natural. Foi até mais natural do que eu imaginava. Não teve um momento depois de conversa, sabe, e até depois quando eu cheguei a discutir alguma coisa com a minha mãe, meu irmão depois vinha conversar comigo e me apoiava, então com o meu irmão foi super... sei lá. Acho que é uma coisa de geração. A nossa geração tem mais contato com isso, e tem menos questões, menos problemas.

Após cinco meses de namoro, decide contar para sua família, e discute esta decisão com sua parceira antes de prosseguir. A namorada mostrou-se reticente e apreensiva, temendo que os pais de Karine – e especialmente sua mãe - brigassem com a filha. Karine responde à companheira que, de fato, não sabe como seus pais poderiam reagir, mas que era algo que ela precisava fazer. Seu depoimento apresenta a cena da revelação para os pais como acontecimento breve, colorido pela relativa objetividade com que Karine abordou o assunto e pela reação de mutismo dos pais:

Karine: Cheguei em casa com a roupa de trabalho e tudo, né, sentei na mesa e falei, sentei na mesa na frente deles e eles estavam no sofá vendo televisão e falei “mãe, eu preciso falar uma coisa com vocês mas eu preciso falar rápido senão eu vou perder a coragem então não me interrompam”. Aí meu pai falou “ai!, você foi presa?” e a minha mãe falou “Aí!, você tá grávida?” e aí eu falei “não, eu não fui presa; e não, eu não estou grávida. Muito pelo contrário. Faz cinco meses que eu estou namorando uma menina”. Ponto. Parei. Os dois não responderam absolutamente nada, ficaram lá parados meio que em *estado de choque*, não *falaram nada*. E eu falei “ok, eu vou dar um tempo para vocês. Eu vou sair agora, vou na casa de uma amiga, eu tenho que terminar um trabalho de faculdade e até amanhã isso tem que estar pronto. Eu to levando meu celular, se vocês quiserem conversar comigo eu estou no celular, senão a gente se vê quando eu voltar. Eu vou dar um tempo para vocês”. Aí eu levantei e saí. Daí foi isso. No dia seguinte ninguém falou sobre o assunto.

No microcosmo delineado por esta cena, o silêncio dos pais poderia ser visto como uma resposta ritual diante de um curso de ação assumido pela filha, que quebra a "linha" e a "fachada" adotados por Karine na esfera doméstica até aquele momento. O "silêncio" é um gesto que pode ter muitos significados. Evidentemente, não é possível saber exatamente como os pais de Karine experienciaram este momento. Se considerarmos, contudo, que sob outros aspectos, a rotina da família após aquele momento não foi alterada, se poderia sugerir que, socialmente, o silêncio funciona neste contexto como uma forma de preservação da relação, diante de uma súbita alteração na *definição da situação*.

Aqui, seria oportuno conduzir uma breve digressão sobre esta expressão, que será de bastante utilidade ao longo desta tese. A noção de *definição da situação* é introduzida por W. I. Thomas (1924), em uma reflexão teórica sobre a capacidade que os sujeitos têm de tomar

decisões por si mesmos – um tipo de abordagem na qual talvez fosse possível identificar, retrospectivamente, uma antecipação de tentativas futuras de superação da antinomia entre “indivíduo” e “sociedade” no campo da teoria social. O cerne do argumento do autor é que as ações humanas não são meramente determinadas a partir de fontes exteriores. Os atos dos seres humanos seriam influenciados pelo modo como sucessivas situações vivenciadas são definidas em relações interpessoais, em um processo que modela a conduta e a personalidade dos indivíduos, de tal maneira que os desejos individuais seriam progressivamente “regulados” em sociedade:

"Preliminary to any self-determined act of behavior there is always a stage of examination and deliberation which we may call the definition of the situation. And actually not only concrete acts are dependent on the definition of the situation, but gradually a whole lifepolicy and the personality of the individual himself follow from a series of such definitions." (Thomas, 1923, p. 42)²⁸

Este tipo de teorização, ao invés de explicar a conduta humana a partir da ascendência de ‘instituições sociais’ previamente estabelecidas (como se faria, por exemplo, em uma abordagem sociológica Durkheimiana), considera que tanto as personalidades individuais quanto as próprias instituições derivariam de sucessivas definições da situação. O sentido das sucessivas situações vivenciadas não é único nem predeterminado; embora a reiteração de experiências semelhantes em situações semelhantes possa ensejar a constituição de códigos de conduta mais ou menos estáveis, estes estão sempre abertos a transformação, a cada nova definição da situação. Além disto, este conceito oferece uma ferramenta rentável para a reflexão sobre mecanismos menos formais de regulação das condutas e de ação coletiva, como por exemplo, as turbas/multidões e a *gossip*/ fofoca (Thomas, 1924, p. 44-50). Esta perspectiva nos permite compreender as situações como espaço de constituição e *locus* da mediação entre ‘indivíduo’ e ‘sociedade’.

Um mérito da abordagem de Thomas é que, ainda que não haja propriamente uma reflexão sobre o estatuto teórico das emoções em sua obra, é conferido destaque ao papel das emoções na definição das situações. Um exemplo disto é o modo como uma comunidade pode, pelo uso de categorias ofensivas e especialmente por meio da fofoca, “conectar o opróbrio a pessoas e atos empregando epítetos que são, simultaneamente, concisas e

²⁸ Tradução livre do texto original: “Anteriormente a qualquer ato de comportamento autodeterminado, há sempre um estágio de exame e deliberação que podemos chamar de definição da situação. E de fato, não apenas os atos concretos dependem da definição da situação, mas gradualmente toda uma política de vida, e a personalidade do indivíduo em si mesmo, derivam de uma série de definições desse tipo” (THOMAS, 1923, p. 42)

emocionais definições da situação”. Do mesmo modo, diferentes tipos de gesto e sinais de repúdio integram também a linguagem empregada na definição de uma situação, “dolorosamente sentidos como reconhecimento desfavorável”, como uma depreciação no/do *status* da pessoa (THOMAS, 1924, p. 49-50).

Na cena narrada por Karine, ocorre uma primeira perturbação na definição da situação no espaço doméstico no momento em que ela declara ter algo “importante” pra contar, e que demandava “coragem” para ser contado. Como sugere Strauss (1999), quando as pessoas envolvidas identificam de forma quase imediata a situação que está ocorrendo, estes podem coordenar suas ações mútuas de tal maneira que esta definição inicial da situação é preservada. Não se coloca em questão “quem” cada um é nessa situação; todos os participantes têm uma ideia de quais facetas de sua própria identidade poderiam ser acionadas. Este acordo tácito, contudo, só é possível quando todos se encontram desempenhando atividades convencionais. Se alguém age de forma inesperada, isto torna a situação problemática, gerando um problema de definição: ‘o que está acontecendo aqui?’. Os envolvidos não sabem como devem agir, não sabem que “papel” devem desempenhar naquela cena, no limite, podem não saber “quem” eles devem ‘ser’, naquela cena.

Se a definição da situação é ambígua, isto leva a um esforço para decifrar as motivações por trás da conduta inesperada do outro: suposições, ‘palpites’, perguntas. A dúvida do pai de Karine, questionando se a filha estava vivenciando conflitos com a lei, e a dúvida da mãe, perguntado se a filha estava grávida, expressam implicitamente expectativas destes sobre aquilo que a filha “é”, e evocam um leque de problemas ou transgressões imagináveis e enunciáveis. É verossímil supor que o “namoro com uma menina” era uma afirmação relativamente imprevista naquele contexto – ou, se era de algum modo antevista, as convenções vigentes não permitiam sua verbalização explícita. A resposta adotada pelos pais, diante da declaração de Karine poderia ser vista também como uma forma de evitação, que deixa um conflito potencial em suspenso.

Diante da postura de evitação assumida pelos pais, Karine responde, por sua vez, com outra forma de evitação: vai para a casa de uma amiga, “dá um tempo” para os pais. Esta situação, contudo, é considerada bastante desconfortável por Karine – talvez pelo fato de que a inquietação que a mobilizou a revelar para os pais seu namoro com Bianca não fosse, propriamente, a necessidade de ‘confessar’ sua orientação sexual, mas a ânsia por expressar seus sentimentos *como todo mundo faz*.

Jean-Jacques Courtine e Claudine Haroche (2007) – em obra que aborda o modo como o rosto, fisionomia e expressões faciais passaram progressivamente a ser representados como

um importante mecanismo de expressão e dissimulação das emoções entre os séculos XVI e XIX – apresentam uma interessante reflexão sobre o significado que o silêncio passa a assumir nas relações pessoais, nesse período em que o exprimir e decifrar das emoções do outro ganham cada vez mais relevância:

La règle de silence est claire: il ne faut point se fermer à l'autre. Le visage taciturne ne sied qu'aux esprits mélancoliques et chagrins. L'air ouvert et aimable que recommandent aussi bien les arts de la conversation que les préceptes de silence, c'est l'empreinte déposée sur le visage de chacun par les paradoxes d'une société civile où se renforce le contrôle social en même temps que s'autonomise l'individu, lorsque cette société est conçue comme espace de dialogue, d'échange et d'expression.” (COURTINE e HAROCHE, 2007, p. 191-192)²⁹

O argumento dos autores é que na modernidade o silêncio se torna ao mesmo tempo uma espécie de interdito, e uma forma paradoxal e poderosa de expressão em certas situações, pela ausência da fala em contextos nos quais é esperado que esta ocorra. O silêncio sublinha o valor do diálogo. Nas relações amorosas, por exemplo, o poder do silêncio se faria sentir com especial força: o silêncio instaura um fermento, para o qual as palavras são a consolação e remédio mais desejado (COURTINE e HAROCHE, 2007, p. 200). Esta abordagem histórica oferece uma chave analítica bastante rentável para refletirmos sobre o poder de que o “silêncio” e seu rompimento podem ser investidos, nas relações micropolíticas que ocorrem no ambiente doméstico a partir da revelação da homossexualidade.

No depoimento de Karine, o “silêncio” dos pais é retratado como fonte de intensa inquietação. Uma de suas amigas, lésbica, a aconselha a não consentir que o silêncio sobre o tema persista. O conselho é baseado em experiência pessoal: a amiga atravessara situação semelhante, anos antes, e afirma para Karine que pagara um "preço alto" por não ter conversado abertamente com seus próprios familiares. Karine passa a mencionar o nome da namorada em casa, em ocasiões em que fosse encontrá-la: "Estou indo ao cinema com a Bianca", ou "a uma festa com Bianca". Seus pais respondiam com silêncio. Passado algum tempo, expõe para seu pai que esta situação a inquietava. Karine ansiava por saber o que se passava pela cabeça de seus pais, e o modo como sua orientação sexual era vista por estes:

²⁹ Tradução livre do texto original: “A regra do silêncio é clara: não devemos nos fechar ao outro. O rosto taciturno não convém senão aos espíritos melancólicos e infelizes. O ar aberto e amável que recomendam muito mais as artes da conversação que os preceitos do silêncio, esta é a marca depositada sobre o rosto de cada um pelos paradoxos de uma sociedade civil onde se reforça o controle social ao mesmo tempo em que se autonomiza o indivíduo, quando tal sociedade é concebida como espaço de diálogo, de troca e de expressão (COURTINE e HAROCHE, 2007, p. 191-192)

E a gente saiu para conversar, eu e meu pai. E meu pai foi ótimo, foi lindo. Ele sentou e falou “olha eu não tenho menos problema com isso, acho que não tem que ter problema com isso. Estou *orgulhoso* de você ter tido *coragem* de seguir o que realmente vai *te fazer feliz* e não tenho o menor problema com isso, mas a sua mãe está tendo um pouco de *dificuldade* e ela *não quer falar* sobre esse assunto. Ela avisou pra mim que ela não quer falar sobre esse assunto”. Aí eu falei “pai, eu entendo que a mamãe tenha dificuldade pra falar sobre esse assunto, eu demorei cinco, seis anos pra *sair do armário* para *mim mesma*, mas (...) eu dou o tempo que ela precisar, mas a gente precisa conversar. A gente precisa do mínimo de troca”. Aí depois de um tempo a gente começou a falar bem devagarzinho, bem devagarzinho. Minha mãe não é muito aberta a falar sobre isso, mas hoje em dia não tem o menor problema. Ela fala sobre isso, eu falo sobre isso. Com mais *restrição* do que com meu pai, mas tranquilamente. Depois de um tempo as coisas se acertaram. Durante algum tempo eu fiquei bem *brava* com ela, especialmente por causa dessa coisa da minha sexualidade por que eu achei que ela estava sendo *egoísta, preconceituosa* e etc. Com o meu pai, sempre foi mais tranquilo, porque o meu pai tem uma outra *personalidade*, ele é mais calmo (...). E como ele não teve uma reação ruim como a da minha mãe, a gente não teve esse período de ficar *afastado*.

Inicialmente, a jovem julgou que sua mãe estivesse agindo de uma forma "egoísta", "preconceituosa", e ficou "brava" com ela por causa disto. Afirma que a relação com a mãe, antes disto, já era relativamente conflituosa - mais tensa do que a relação com o pai, que sempre foi uma pessoa "tranquila". Acredita que estas diferenças de “personalidade” entre seu pai e sua mãe, e a diferença no modo como se relacionava com os dois, nuançaram o modo como os dois reagiram ao saber sobre sua orientação homossexual.

Karine considera que, além das tensões manifestas nas situações de silêncio, não houve grandes mudanças em sua relação com a família a partir da revelação da homossexualidade. Os pais habitualmente regulavam sua circulação fora do ambiente doméstico: queriam saber que lugares ela frequentava, em quais festas ela estava, na companhia de quais pessoas. Eles se preocupavam caso ela chegasse muito tarde, a noite, e recomendavam que ela não andasse de carona com pessoas que tivessem ingerido bebidas alcoólicas. E havia, em especial, uma censura ao pernoite fora do espaço doméstico. Acredita que estas censuras não tinham relação com sua sexualidade, e sugere que se trata de uma característica da cultura local das adjacências do bairro em que foi criada:

Eu acho que é uma cultura meio *tijucana*, viu? Vou te falar... Têm duas amigas minhas que são *hetero*, uma é casada e a outra é super, namora há vinte milhões de anos, e os pais são do mesmo jeito. Não é porque eu *sou gay* ou *não sou*, sabe. Elas falam, inclusive a minha amiga que casou, ela fala que uma semana antes do casamento ela não podia dormir na casa do namorado dela porque “imagina o quê que os porteiros vão dizer!...”, e coisas do tipo. Então a argumentação era que isso não se faz, que isso seria *perder* totalmente o *controle*, que era *perder o respeito*, sei lá. Também não era muito discutido não, só era um “problema”. Só do tipo... “Não, não senhora! A senhora vai voltar pra casa tal hora”. Não era muito argumentado, até porque não tem muito argumento não. Acho que era um senso antigo assim, de que se você dormir fora de casa você está se desvalorizando, ou “o que é que as

“pessoas vão pensar?”, se estiver chegando de manhã, sabe, com o cabelo amarrotado no prédio...

Karine comenta que, na família dela, tanto ela quanto o irmão eram igualmente “regulados”: os pais não gostavam que seu irmão “dormisse fora”. Ela afirma, explicitamente, que havia um tratamento “igualitário”. Contudo, sua narrativa deixa antever certas diferenças. O irmão de Karine nunca namorara, e deste modo, não tinha motivos para “dormir fora” regularmente. Do mesmo modo, não havia hábito de que amigos dela ou dele frequentassem a casa: a presença de visitas era relativamente rara. Em algumas ocasiões sua namorada visitou sua casa. Karine compara e contrasta o tratamento que seus pais davam a sua namorada, ao modo como ela própria era recebida na casa da companheira:

No primeiro ano que eu estava namorando, eu cheguei na minha casa e falei “olha, eu queria jantar com *todo mundo*, e todo mundo *inclui a minha namorada*”. Eu falei com o meu irmão, eu estava viajando e falei “arranja isso aí com os meus pais. Fala pra eles que a gente vai jantar juntos”. Aí, de vez em quando a gente fazia esse tipo de coisa, mas era bem *de vez em quando*. Eles sabiam quem ela era, eu apresentei e tal, mas não tinha essa sociabilidade. Já na casa dela, não. Eu ia lá sempre, sei lá, dia sim, dia não, a mãe e o padrasto dela sabiam quem eu era e falavam comigo normalmente, o irmão também. Era muito mais aberto nesse sentido.

Hoje, Karine tem uma bandeira do arco-íris em seu quarto, e embora não seja membro de grupos politicamente organizados de defesa dos direitos LGBT, se considera uma pessoa “super militante”. Em sua perspectiva, a relação com os familiares melhorou bastante ao longo do tempo, desde o dia em que “saiu do armário”. Mas Karine nota a persistência de certa tensão tocante a sua orientação sexual – notadamente, na relação com a mãe. Os conflitos com a mãe são percebidos, pela própria Karine, como uma forma de agressão “sutil” – situações em que a mãe expressava “vergonha” pelo fato de ter uma filha “lésbica”. Esta percepção de Karine, sobre “agressões sutis” que ocorreriam até mesmo na família, é evocada como um desdobramento, no decorrer da entrevista, da fala que ela constrói sobre seu envolvimento em atividades consideradas masculinas, e as reações que eram esboçadas por seus colegas de escola:

Leandro: Você comentou que na época de escola você fazia atividades ditas masculinas, né, tipo jogar futebol...

Karine: Então..., quando eu cheguei mais perto do segundo grau, eu acho, nessa época eu não estava mais jogando futebol. Então nessa época não tinham comentário

sobre isso. Mas quanto à minha atitude sim. Sempre houve. Tipo brincadeiras, assim. Tipo “Nossa, como ela é *macha!* Vai bater na mesa?”. E quando eu jogava futebol, quando eu saí daquela fase “olha que fofinho a menininha jogando futebol”, acho que eu comecei a incomodar as pessoas. Eu começava a ouvir, tipo, “ué, mas você joga futebol? Você gosta de jogar futebol? Mas, como assim? Futebol é coisa de menino, não é não? Você não acha?”. Eu achava essas perguntas um grande absurdo. Até porque era um pouco difícil para mim entender isso, o quê que significava *coisa de menino* e *coisa de menina*. Porque *coisa de menina* eram coisas que eu não gostava, do tipo, usar vestido, decotão, gostar de rosa... Pra mim, nada daquilo era *coisa de menina* porque *eu sabia que eu era menina* e eu *não gostava daquilo*. Então pra mim essa diferença não fazia sentido. E as coisas que as pessoas falavam que eram *de menino*, que menino gostava, acabava que eu também gostava de fazer. Gostava de brincar de *bolinha de gude*, de *jogar futebol*, gostava de *jogar videogame*. Quando chegou a puberdade, foi quando comecei a achar que tinha alguma coisa de errada, mas eu não sabia dizer exatamente o que era. Eu comecei a me achar estranha. Mas eu era muito *nerd* também, então eu não sabia direito em que exatamente eu era estranha para as outras pessoas, sabe? Eu gostava muito de ler. E todo mundo falava “nossa, odeio ler”. E eu pensava, “nossa, que estranho, eu adoro ler”. E daí eu também me achava estranha nesses outros sentidos, entendeu? Então, como eu te disse, eu acho que eu não tinha vocabulário para entender que “hum, de repente, eu sou gay”. Eu acho que eu não tinha nem vocabulário, e tem um *medo* que também *bloqueia* você e te *impede de pensar* sobre o assunto, entendeu? Tem uma falta de vocabulário e uma *coerção* nesse sentido mesmo, que você percebe pelo modo como as pessoas sempre falam dos gays. Quando as pessoas brincam, as pessoas no colégio brincavam, o *fato de ser gay* é sempre para *xingar*, é sempre *um xingamento*. Os meninos estão jogando futebol e aí falam que você é gay, e isso é estar xingando. É sempre uma coisa *ruim*, sempre pra te *xingar* e pra te *humilhar*. Até hoje lá em casa quando eu estou vendo futebol com a minha família, meu irmão ou meu pai escorregam e falam “ai, que juiz viado!”. E eu “gente, desde quando viado é xingamento?”. E eles ficam *sem graça* e param; hoje já não falam mais. Acho que eu fiquei *cutucando eles*, tipo “gente, como assim? Por quê que ele é viado? Viado é um xingamento? Fala que ele é um babaca, que ele é um idiota, que ele é cego - mas não que ele é viado”. E é a mesma coisa com o “fancha”, “Ah, sua fancha!”. É sempre num sentido de xingar. O masculino nas mulheres é um xingamento, e o feminino nos homens é um xingamento. Eu acho que, em certo grau, isso acontece o tempo todo. O tempo todo. Até de as pessoas te olharem de novo... só o fato de as pessoas te olharem de novo, já incomoda, sabe? Quando você está no metrô, tem gente que olha de novo tipo “nossa, duas meninas?” e tem gente que olha te encarando mesmo. Tem gente que olha de novo porque fica surpresa, você percebe que a pessoa ficou surpresa, “Nossa!”. Mas é diferente. Tem gente que *te olha de novo pra você perceber* que ela *está te olhando*, sabe? Um *olhar reprovador*. Então, em certo grau, isso acontece o tempo todo. Então, acho que esse tipo de *violência sutil* acontece *o tempo todo*, em todo e qualquer lugar. E *xingamento* acontece *na rua*, especialmente se você faz questão de *andar de mão dada* quando está namorando, como eu faço. Eu faço *questão* de *andar de mão dada*, a não ser que eu ache que estou num *lugar perigoso*. Mas eu faço questão de andar de mão dada e aí você ouve de vez em quando, às vezes xinga de volta qualquer coisa, ou simplesmente ignora e passa sorrindo, que é uma resposta melhor do que responder qualquer coisa. Eu nunca fui agredida fisicamente, mas eu já ouvi histórias de meninas e meninos que foram agredidos porque eram gays. E coisas do tipo de restaurante, tem amigas... essa coisa que a gente *vê no jornal o tempo todo agora*, né. Estão juntas as duas namoradas aí vai o guardinha lá, e fala “olha, isso não pode aqui, aqui é um *lugar de família*”. Uma amiga minha já me ligou uma vez, da delegacia em que ela foi parar, porque ela queria denunciar o bar lá, não sei o que. E estava no meio de uma “DR” [abreviação para “discussão da relação”] por telefone com a minha namorada, falei “olha, desculpa mas não posso falar contigo agora, porque a nossa amiga está na delegacia agora”, e aí eu fui no computador procurar o número da lei, porque ela estava precisando do número da lei. Ela tinha que passar pro delegado, porque o delegado não sabia o número da lei, não sabia o

que fazer, ninguém sabia pra quem ligar e nem o que fazer exatamente... Mas acho que estou me desviando do assunto, né? Me ajuda, me ajuda. Faz alguma pergunta.

Leandro: Você estava falando um pouco sobre essas violências sutis... você acha que na sua casa já aconteceu alguma coisa parecida?

Karine: Sim, sim, claro. Primeiro foi *o choque do silêncio*, né, foi a reação de *choque* que eles tiveram de *não querer falar* sobre isso, e de achar que isso é uma coisa sobre a qual *não se deve falar*. Ninguém me agrediu, ninguém me bateu, mas aquilo *machucou* como se fosse uma violência. Com meu pai, depois de um tempo, a situação se remediou, porque a gente conversou e deixou tudo bem esclarecido, e eu consegui *aceitar* também o que *ele estava sentindo*. Mas com a minha mãe, eu não conseguia *aceitar* o que ela estava sentindo, eu na verdade não sabia o que ela estava sentindo, até o meu pai dizer “olha, ela está tendo problemas pra lidar com isso, e ela não quer falar sobre isso”. Com minha mãe, teve um episódio que eu me senti meio..., meio que foi um episódio onde tive mais problema com a minha mãe, em que eu me senti *pessoalmente ofendida*. Foi... aconteceu um problema lá no condomínio, e aí eu e minha mãe acabamos discutindo sobre a coisa de eu ser gay... E daí a minha mãe falou assim pra mim “Não fica na portaria...”, aí eu disse, “Poxa, mãe. As pessoas ficam na portaria. A guria sempre fica com o namorado... estão se despedindo”. Daí eu vi ela *nervosa*, fechando a janela. Eu vi que ela não queria que isso virasse um *assunto* para as *outras pessoas no prédio*. A princípio, eu achei que ela estava *temendo* que as outras pessoas fossem ser preconceituosas com ela e comigo. Depois, eu conversei com ela “ué, mãe, mas eu sou *gay*. As pessoas não sabem que eu sou *gay*? Você acha que as pessoas do prédio, da rua não sabem que eu sou *gay*? Eu ando de mão dada com a minha namorada, e eu ando de mão dada com a minha namorada até aqui, na porta de casa. E até por isso eu fico aqui na portaria. Os *heteros* podem ir na praça, no cinema...”. Daí eu comecei a discutir esse assunto e aí ela começou a fechar a janela, como quem diz “não fala isso alto”. Eu senti que aquilo não era pra me proteger, não era algo do tipo “não fala isso que as pessoas podem ser preconceituosas com você”. Era mais uma coisa do tipo “eu tenho *vergonha*, não quero lidar com isso”. Esse tipo de *agressão sutil...*, eu acho que é o que mais acontece lá em casa. Nunca *verbalmente direto* – do tipo “sua *fancha*, que coisa absurda” – até porque se isso acontecesse, acho que *ia ter briga*. Mas é uma *coisa sutil*, sugerindo que isso [a homossexualidade] é uma coisa que se deve ter *vergonha*. O que é também um tipo de *violência*, porque está dizendo que a sua orientação sexual tem alguma coisa de ruim de alguma forma, que deve ser escondido. E o problema não era com o preconceito, entende? Você *se preocupa* com a pessoa porque você fica com *medo*, claro, de a pessoa *ser agredida*. Mas eu acho que o problema não é a proteção, a *preocupação com o preconceito*. Acho que as coisas melhoraram muito ao longo do tempo, acho que hoje em dia isso acontece bem menos. Principalmente a minha mãe, né. Ela percebeu que eu não me tornei uma pessoa ruim, ou louca, sabe? Que não era o estereótipo múltiplo que ela tinha na cabeça dela, do que era uma mulher gay, sei lá.

No trecho acima, Karine constrói inicialmente uma distinção entre formas de agressão mais explícitas (“xingamentos” usados para “humilhar”) e formas de violência que seriam mais “sutis”, localizando ambas no espaço público. O denominador comum dessas situações de “violência” parece ser sempre a *visibilidade* de uma conduta que não corresponde a certas convenções culturais: na juventude, gostos e envolvimento com atividades associados ao gênero masculino; mais recentemente, a exposição pública de afeto por pessoa do mesmo sexo (o “andar de mão dada” com a namorada). O trecho é relevante, ainda, por evocar a

percepção que a jovem da exposição pública de afeto como um direito que nem sempre era reconhecido, e sua disposição a reivindicar este reconhecimento. A atenção fina que ela expressa, de forma mais ou menos espontânea, a estes constrangimentos presentes no espaço da “rua” me levou a questionar se ela notaria qualquer coisa parecida no ambiente doméstico. Quando a interpelo, perguntando se ela já vivenciara em casa algo semelhante às ditas “violências sutis”, Karine reporta inicialmente o silêncio dos pais como algo que a *machucou*, e em seguida relata uma situação de conflito em que sua mãe expressara “vergonha” por ter uma filha lésbica. A mãe de Karine não queria que a filha fosse vista com a namorada na portaria do prédio, e também não queria que os vizinhos percebessem o embate que estava sendo travado na casa em torno deste tema. Esta atitude da mãe fez Karine se sentir *pessoalmente ofendida*.

O fato de que esta queixa emerge somente quando questiono Karine explicitamente sobre isto não a torna uma informação menos relevante. Esta situação, em particular, é extremamente rentável para introduzir uma reflexão sobre o que é uma “ofensa”, e sobre a relação entre esta categoria e as idéias de “agressão” e “violência”. Os nexos entre estas noções são abordados em texto do antropólogo Luis Roberto Cardoso de Oliveira, a partir de pesquisa que analisa, através da comparação entre três contextos nacionais, a relação entre ideias sobre “respeito” a direitos universalizáveis e de expressão de “consideração” ao cidadão que é marcado por sua singularidade pessoal. O autor defende que, embora aquilo que é rotulado como “violência física” possua um caráter material inegável e a “ofensa” seja um fenômeno imaterial e simbólico, existe muito mais possibilidade de se encontrar fundamento *objetivo* para a “ofensa” do que para a “violência física”. O argumento é provocador: o autor sugere que “na ausência da ‘violência moral’, a existência da ‘violência física’ seria uma mera abstração” (OLIVEIRA, 2008, p. 135).

A noção de “violência moral” remete a um “insulto” que envolve algum tipo de rebaixamento da parte “insultada”, que no contexto brasileiro é expresso através da oposição entre *consideração* e *desconsideração*. O “insulto moral” tende a ser retratado como menos material ou real que a “violência física”, e deste modo, acaba invisibilizado no nível das instituições jurídicas. Está frequentemente associado à expressão de “sentimentos”: uma “fenomenologia do fato moral” mostra o lugar do “ressentimento” na percepção de um evento enquanto “insulto”. Um ato de violência física não-intencional pode provocar tanta “dor” quanto um ato intencional, mas não desperta na vítima o mesmo *ressentimento* que é experimentado diante de uma agressão deliberada. O insulto moral é uma agressão à dignidade daquele a quem se dirige, através da qual se expressa uma *ausência de*

consideração ou *reconhecimento* para com esta.

Luis Roberto Cardoso de Oliveira, dialogando com autores inspirados no ensaio clássico de Marcel Mauss (2003) sobre “reciprocidade”, sugere que a noção de “consideração” poderia ser comparada à categoria Maori do *hau*: cada sujeito tem obrigação de tratar os outros com consideração, de aceitar a consideração alheia, e de retribuí-la. Negar este “reconhecimento” do outro ameaça a manutenção do vínculo social, e enseja um tipo de resposta emocional que Cardoso busca circunscrever por meio da noção de “ressentimento”. Reivindicações por reconhecimento são fenômenos dificilmente codificáveis na linguagem do direito positivo, pois não podem ser satisfeitas pela mera obediência a regras: exigem a transmissão *sinais de apreço* pelo outro.³⁰

No contexto em que um sujeito social reivindica algum tipo de “reconhecimento”, atos e gestos do outro podem ser interpretados como sinais de indiferença que o inferiorizam, rebaixam seu *status*, e podem ser sentidos como agressões a sua dignidade. Acompanhando esta linha de argumentação, expressar *vergonha* de alguém – de algo que esta pessoa “faz” ou algo que esta pessoa “é” – não poderia ser considerado um gesto ofensivo pela própria pessoa?

A passagem acima expressa a sensibilidade de Karine àquilo que interpreta como um sentimento de “vergonha”, vivenciado por sua mãe. A *vergonha* da mãe *ofende* Karine. *Sentir-se pessoalmente ofendida*, neste caso, é uma expressão que evoca significados próximos à idéia da “mágoa” – categoria que Karine emprega em outros momentos de sua fala, por referência a seus sentimentos acerca injúrias que sofrera na juventude, perpetradas por colegas de escola. Karine, contudo, distingue qualifica o sentimento que a mãe expressa nesta situação

³⁰ O “ressentimento” aparece como tema relativamente frequente em estudos que abordaram conflitos e processos macropolíticos em uma perspectiva histórica (FERRO, 2009; ELIAS, 1997; HAROCHE, 2001). O “ressentimento” tende a ser retratado, nestes trabalhos, como uma disposição emocional que se instala entre membros de grupos subalternos em contextos em que esta subalternização seja vista ou passe em um dado momento a ser percebida como ilegítima; ou em situações em que pretensões de superioridade reivindicadas por um grupo não são plenamente reconhecidas por outros. A ausência de reconhecimento se faria acompanhar da construção coletiva de sentimentos de humilhação e ofensa, e ações voltadas à reparação desta situação. Estas disposições afetivas possuem um potencial para servir como poderosos motivadores para a ação, podendo assumir desde formas explosivas de ação contra aquele que provocou o ressentimento (incluindo atos de agressão física, violência letal, guerras) até a forma daquilo que o historiador Marc Ferro, inspirado em Nietzsche, chamou de “o ressentimento dos colonizados”: uma “vingança imaginária” que o homem do ressentimento “rumina”, em face a impossibilidade da ação (FERRO, 2009, p. 169). Em muitos destes trabalhos o “ressentimento” tende a ser retratado sob uma perspectiva bastante negativa, por ser associado a emoções virtualmente explosivas com um potencial para a desumanização do agente visto como provocador do ressentimento e para a disrupção dos próprios vínculos sociais – ainda que este possa aparecer também sob uma ótica menos desabonadora, a partir de uma perspectiva igualitarista, enquanto uma energia que mobiliza a insurgência dos subalternos contra situações que passam a ser percebidas como intoleráveis. Em todos estes casos, esta categoria remete a intensas motivações para a ação, subjacentes a conflitos entre grupos e categorias de pessoas.

como uma forma “sutil” de agressão, manifesta através de uma linguagem das emoções. Mesmo na ausência da “injúria”, uso agressivo da fala que demarca fronteiras entre categorias sociais, é possível rebaixar o outro, expressando *vergonha* por aquilo que ele “é” ou “faz”. A “vergonha” da mãe é sentida neste contexto, pela filha, como uma forma pela qual é comunicado o *status* inferior da homossexualidade: a negação de uma forma de *consideração* pela qual a filha anseia.

Independente do modo como a mãe de Karine possa ter interpretado subjetivamente esta situação vivenciada por ambas, a filha identifica na atitude da mãe sinais convencionais de “vergonha”. Sob esta lógica, exhibir a homossexualidade de forma ‘desavergonhada’ seria ‘ofender’ a outros e expor-se à língua ferina dos vizinhos, arriscando uma perda de prestígio para a jovem e para a família a qual esta pertence. Karine, contudo, opera de forma subversiva com este mesmo código da “vergonha”, embaralhando os termos que o constituem. Pois para Karine, a homossexualidade não é e não deveria ser considerada motivo de “vergonha” – premissa que comparece integrada à visão de mundo ‘igualitária’ cultivada pela jovem. De um ponto de vista analítico, poderíamos sugerir que tudo se passa como se para Karine, fosse sua mãe quem devesse ‘envergonhar-se’ por ter “sentido vergonha” da homossexualidade da filha. A “vergonha” expressa pela mãe funciona, neste contexto, como uma ofensa para a filha. Esta ofensa poderia ter sido evitada se a mãe não tivesse sentido este sentimento, ou se tivesse refreado sua expressão, por deferência/ consideração a sua filha.

Este caso mostra como categorias emocionais podem comparecer não somente na demarcação e reforço de hierarquias, mas também em sua contestação – e evidencia também a capacidade criativa dos indivíduos, em produzir construções plurais a partir do leque de alternativas disponíveis a partir dos códigos convencionais. Retornaremos a este ponto posteriormente, no diálogo com outros depoimentos.

Outro aspecto significativo, sobre este caso, é que a queixa de Karine não é lançada diretamente à mãe, mas ao pesquisador que a interpela no contexto da entrevista. A entrevista é uma situação social que oferece um espaço privilegiado – ainda que não necessariamente o único – para a verbalização de sentimentos/ ressentimentos associados a conflitos vivenciados na esfera familiar, que podem ou não ser conectados no relato à orientação sexual do sujeito. Desenvolveremos este tópico um pouco mais detidamente na próxima seção.

2.4. Coisas que *machucam*, mas *desbotam*: memória, conflitos e afetos na narrativa sobre relações familiares

Uma outra narrativa possibilita complexificar o quadro apresentado até aqui – em parte, por sinalizar de forma particularmente expressiva para o caráter dinâmico das redes familiares e dos “dramas” vivenciados nestas; em parte pelo modo como “silêncio” e “revelação” aparecem conjugados na experiência deste entrevistado. Márcio tem 22 anos, é branco, reside com a irmã e o cunhado em bairro da Zona Sul do Rio de Janeiro e atualmente trabalha na área de comércio, recebendo um salário mínimo. Fomos apresentados em 2008 por Flávio – outro informante da pesquisa, também gay e morador da Zona Norte do Rio de Janeiro, com o qual Márcio trabalhara durante algum tempo. Márcio cresceu no interior do Rio de Janeiro, em cidade de médio porte situada ao norte do Estado. Por diversas vezes, iniciou e interrompeu a graduação na área de ciências sociais aplicadas (em uma universidade privada, escolhida pelo baixo custo das mensalidades), na qual se matriculou na expectativa de alcançar uma maior autonomia financeira e poder sair do apartamento do cunhado.³¹ É o mais jovem de um conjunto de quatro *siblings* – um irmão e uma irmã mais velhos, da relação entre seu pai e sua mãe, e um ‘meio-irmão’, fruto de relação conjugal anterior do pai.

Morou com seus avós até os seis anos de idade, teve uma criação católica (pois tanto os avós quanto a mãe – vamos chamá-la, aqui, de Dona Bernadete – pertenciam a esta confissão religiosa), e afirma ter poucas lembranças de sua infância. Seu avô materno era pessoa de prestígio na região, tendo exercido cargos políticos na comunidade local por vários anos. Recorda a “ausência” de seu pai, Sr. Olavo – evangélico, funcionário público, que exercia ocupação de nível fundamental, não-especializada. Perguntas diretas sobre o Sr. Olavo ou sobre sua relação com este redundaram em respostas como “não tenho a mínima idéia” ou “não sei, não falo com ele”. Contudo, algumas informações sobre essa relação emergiram mais ou menos espontaneamente no decorrer do depoimento. Olavo tivera, antes de conhecer Bernadete, um filho com outra companheira, dividindo sua atenção entre as duas famílias. Márcio considera que seu pai “vivia em função deste filho”, seu primogênito, pelo qual tinha “extrema paixão”. Dona Bernadete fora expulsa de casa quando ficou grávida da irmã mais

³¹ A motivação para morar com a irmã e o cunhado é dupla: em parte, a possibilidade de estudar e trabalhar em uma cidade grande que acena com um maior leque de oportunidades que a cidade dos pais; em parte, guarda relação com a maior “aceitação” que a irmã tem com sua orientação sexual (a despeito do fato do cunhado ter, eventualmente, atitudes preconceituosas e “discriminatórias”, e em várias ocasiões ter sugerido que Márcio seria uma presença indesejável na casa). Convém considerar que Márcio não colabora com as despesas do apartamento na Zona Sul – próprio e quitado, mas com taxas de condomínio que Márcio considera absurdamente altas. Sua incorporação ao grupo doméstico, portanto, se dá em uma situação de especial fragilidade.

velha de Márcio – posto que o avô de Márcio, sendo uma pessoa pública, “não podia admitir uma filha não-casada grávida dentro de casa”. Isto fez com que ela interrompesse seus estudos e se dedicasse a atividades domésticas no período em que morou com Olavo. Márcio conta que, logo após seu nascimento, a mãe o entregara (por motivos que desconhece) para morar com os avós, onde permaneceu até os seis anos ou sete anos de idade. Quando seu avô materno faleceu, foi levado de volta para morar com Dona Bernadete e seus dois outros filhos (também por razões que desconhece). É a partir deste momento que estabelece contato com Sr. Olavo, que os visitava ocasionalmente. Queixa-se que o pai sempre fora *distante* com ele, em comparação ao tratamento concedido aos dois irmãos com que morava. Anos depois, soube da suspeita alimentada pelo Sr. Olavo, de que Márcio seria fruto de uma aventura extraconjugal de Bernadete:

“Eu sentia que havia um tratamento diferente, um olhar diferente. Até que um dia meu irmão soltou essa, que o problema era esse, que eu não era filho dele (...) ele jurava que eu não era filho dele, ele achava que eu era filho de um amante que minha mãe porventura teria. Segundo minha mãe, ela nunca teve esse tal amante (...). Eu era muito criança, mas não era idiota, nunca fui idiota assim. Um dia, um casal de amigos dele foi visitá-lo, um homem, a esposa e o filho, e tiveram a maior surpresa quando chegaram na minha casa, porque eu não ‘existia’. (...) Meu pai nunca falou pros amigos dele que eu existia, que ele tinha um filho além do meu irmão, da minha irmã e do meu outro irmão. (...) Depois disto, eu tomei meio que uma repulsa a ele”.

Tendo sido expulsa de casa por seu pai, Dona Bernadete foi morar com o Sr. Olavo, na capital do Rio de Janeiro. Após cerca de quinze anos de relação, fica grávida de Márcio, seu terceiro filho – o que desencadeia um conflito com o companheiro culminando na separação e no retorno desta para o interior. Bernadete estabelece, então, residência na mesma cidade de seus pais, mas em bairro periférico, “mais simples, mais pobre”. A narrativa sugere tratar-se de situação de extrema fragilização para grupo composto por esta mulher e seus três filhos. Como argumenta François de Singly, a possibilidade de dissolução do laço conjugal na contemporaneidade enseja como um de seus desdobramentos um ônus e empobrecimento para as mulheres separadas, a despeito de uma eventual divisão de rendimentos entre os cônjuges (SINGLY, 2007, p. 162-164). A separação enfraquece o elo entre o progenitor do sexo masculino e os filhos: são as mães, no fim das contas, que acabam arcando com a maior parte da responsabilidade e custos sociais envolvidos na criação destes. Contudo, segundo Márcio, o pai “nunca abdicou do compromisso” com sua mãe e seus irmãos. Auxiliava financeiramente a família após a separação, e os visitava regularmente na casa da ex-mulher.

Vários anos mais tarde, Sr. Olavo – já relativamente idoso, e aposentado – enfrenta graves problemas de saúde, e Dona Bernadete o “acolhe” de volta em casa. A despeito de ressentimentos antigos e novos atritos, Márcio auxilia o pai a enfrentar estes problemas de saúde de forma muito dedicada, prestando assistência em diversas ocasiões e permanecendo como acompanhante em internações hospitalares. Mesmo após fixar residência na casa da irmã no Rio de Janeiro, empreendeu sucessivas viagens a sua cidade natal com este objetivo.

Nas visitas à casa da mãe, trava contato com diversos “parentes” com os quais convivera na infância e adolescência, mas dos quais não se sentia “próximo” e com os quais não fazia muita questão de interagir. Embora não formule, explicitamente, uma justificação para esta ‘indiferença’, algumas passagens de seu depoimento sinalizam para estratégias de controle presentes na rede de parentesco, oferecendo pistas para uma compreensão do processo de construção desta *distância social*.

O conceito de *distância social* remonta a debates muito antigos no campo da sociologia, especialmente na tradição de estudos urbanos inaugurada pela Escola de Chicago, e merece um olhar um pouco mais atento pois será evocado novamente em outros momentos no decorrer desta tese. Em artigo publicado originalmente em 1924, Robert Park assinala que esta expressão era empregada em diversos estudos “numa tentativa de reduzir a alguma coisa parecida com termos mensuráveis as gradações de entendimento e intimidade que caracterizam as relações pessoais e sociais em geral” (PARK, 1970, p. 439). Park defende que o grau de intimidade entre duas pessoas é um indicador da influência que estas exercem uma sobre a outra. O “senso” de “distância social” é, também, um fenômeno da ordem da percepção: é possível tomar “consciência” súbita de distâncias que separam ou parecem separar classes e grupos. Existem expectativas prescrevendo que pessoas pertencentes a certos grupos se mantenham a uma determinada distância, “no seu devido lugar”. As sociedades democráticas seriam marcadas pelo paradoxo de terem instituído um ideal de eliminação das distâncias sociais ao mesmo tempo em que preservavam a existência de hierarquias, representadas ‘ideologicamente’ como distâncias pessoais:

A democracia abomina as distinções sociais, mas as mantém. A diferença entre a democracia e outras formas de sociedade é que ela se recusa a fazer distinções de classe ou de raça, isto é, distinções de grupo. As distinções e distâncias devem ter natureza puramente individual e pessoal. (...) O que de ordinário chamamos de preconceito parece ser, pois, mais ou menos, uma disposição espontânea para manter

as distâncias sociais. Essas distâncias, em nossa sociedade democrática, tendem a assumir um caráter puramente individual. Dizemos que não temos preconceito, mas escolhemos nossas companhias. (...) O preconceito, nesta concepção ampla do termo, parece ser um incidente da consciência de grupo, tal como a reserva parece ser um incidente da auto-consciência. (...) O preconceito, em conjunto, não é uma força agressiva, mas conservadora; uma espécie de conservação espontânea que tende a preservar a ordem social e as distâncias sobre as quais esta repousa. (PARK, 1970, p. 441-444)

Um dos aspectos mais interessantes deste texto de Park é a sensibilidade que este apresenta ao modo como distâncias ‘estruturais’ se atualizam nas situações sociais. Park cita o exemplo da cozinheira que deveria se manter à “devida distância” da dona da casa quando houvesse convidados presentes, ainda que mantivesse uma relação de intimidade com esta em outro tipo de situação. A demarcação de fronteiras é, aqui, nitidamente concebida não como resultado direto da alocação a certas posições sociais, mas como o processo dinâmico necessário à manutenção destas mesmas posições.

Retomemos a narrativa de Márcio, procurando refletir sobre o modo como este percebe a *distância social* que o separa dos parentes. Segundo Márcio, haveria entre seus parentes algumas outras pessoas assumida ou supostamente homossexuais. Circulariam inúmeras fofocas e “versões” sobre a vida destes sujeitos. Afirma que não se interessa muito sobre o que estes parentes falam sobre a “vida dos outros”, mas cita como exemplo o caso de um de seus primos e do filho deste primo. Este primo era considerado homossexual por ter deixado a mulher e morado com um homem assumidamente homossexual durante vários anos. O filho do primo, por outro lado, era classificado como ‘feminino’ pelos demais parentes, e num dado momento de sua trajetória se “assumiu” publicamente como gay na rede familiar:

Márcio: Eu tenho um primo que é alcoólatra; e que tem uma família – faz um tempo aí ele se juntou com uma mulher maluca lá e fez um filho com ela... Uma confusão do caramba, porque ele também tem um caso, de anos a fio, com um outro cara (um outro homem), morou até junto com ele inclusive... . Um dia eu encontrei esse cara, o "caso" do meu primo (a família da minha tia, mãe desse primo, odeia ele por causa desse caso que eles dois tiveram). Ele veio falar comigo, dizendo "olha, eu sou gay, e tal, mas nunca tive um caso com teu primo, tua tia tá doida", e minha tia é meio doida mesmo, enfim, fatos e versões e versões, por mim não faz diferença. (...) Mas o interessante dessa história toda é que o filho desse meu primo é gay também (...) *Assumidíssima*, uma mocinha, minha priminha. Todo mundo chama ele de "priminha" porque é uma mocinha, no começo ele jurava de pé junto que não era [gay], mas a família inteira em peso chamava ele de priminha. Porque ele é uma

menininha né. Aí um belo dia eu fiquei surpreso também porque ele inclusive era super-católico (...) E aí eu cheguei na minha cidade de visita, e *ela* [o filho do primo] tava *casada* lá com um cara (morando junto! e tudo mais), e eu pensei: "É... como as coisas evoluíram!"³²

O relato evoca a persistência do controle social familiar ao longo de pelo menos duas gerações. Primeiramente, reponta a acusação de que o filho de sua tia fosse homossexual, por ter residido com um homossexual após se separar da esposa. Em seguida, o depoimento sugere a estigmatização que incide sobre o filho deste primo, também acusado de “homossexualidade” por não corresponder aos estereótipos de masculinidade idealizados naquele contexto – o primo seria, conforme o relato de Márcio, “uma mocinha”. O filho do primo inicialmente negara tais acusações, *jurando de pé junto*, mas posteriormente *se assume*, indo *morar com outro homem*. Este fato que se torna então público e notório na comunidade, sendo referido ironicamente por Márcio como um sinal de que “as coisas evoluíram”.

O aspecto mais significativo deste comentário de Márcio sobre a “evolução” ocorrida em sua cidade natal, de um ponto de vista analítico, é o tom irônico em que o comentário é vertido – sugerido por sua modulação vocal e outros elementos expressivos/ gestuais no contexto da enunciação, mas passível de inferência também pela contextualização desta afirmação no interior do depoimento como um todo. A “evolução” em questão diz respeito à ampla visibilização da orientação sexual do “filho do primo”, que contrasta com a atitude do primo, que sempre negara as acusações de homossexualidade. Contudo, em diversos outros momentos, o entrevistado externa a percepção da cidade interiorana e de seus “parentes” como ‘conservadores’ (referidos como “fofoqueiros”, “hipócritas”, guiados por um “moralismo católico”), e a percepção de que pouco (ou nada) de significativo ‘evoluiu’/

³² Márcio parece conferir bastante relevância a diferenças de gênero, tendo uma percepção pessoal do modo como estas implicam em julgamentos morais e formas de hierarquização – ainda que situada mais na esfera das relações com parceiros do que na relação com a família. Em algumas das conversas informais que tivemos, Márcio externou algum incômodo com sua apresentação de si, comentando que desde a infância considerava que tinha uma aparência, voz e gestos muito “femininos” – e que gostaria de “parecer” mais “masculino”. Em um destes encontros, ocorrido em um bar no centro do Rio de Janeiro em 2009, Márcio chegou a perguntar minha opinião sobre a aparência dele – se eu achava que ele tinha “*jeito* de gay”. Tentando ganhar tempo para formular uma resposta que soasse ao mesmo tempo sincera e apropriada, devolvi uma pergunta: “E gay tem *jeito*?”. Imediatamente, ele retrucou “Meu querido, é claro que tem gente que *não tem* o menor *jeito de gay* e é gay. Não é disso que tô falando. Sério... você acha que eu *dou muita pinta*?”. Por meus critérios pessoais de percepção, Márcio aparentava e se portava de forma bastante masculina – ainda que tivesse uma compleição física magra/franzina, e estatura relativamente baixa, (dois atributos corporais seus que, depois vim a saber, o incomodavam um pouco e integravam essa visão de si como ‘menos masculino’). Respondi que eu não enxergava nada de feminino nele, e perguntei porque ele achava que devia aparentar mais “masculinidade”. Márcio explicou que ser “menos masculino” atrapalhava nas “paqueras”, pois a maioria dos gays tinha preferência por pessoas “mais masculinas”. Além disto, ele acreditava que se sentisse vontade de ser *ativo* em uma relação sexual com outro homem, o parceiro poderia não consentir, caso o considerasse ‘pouco masculino’.

avançava no “mundinho” do norte fluminense. Eventuais “mudanças” são assinaladas ironicamente como superficiais e acessórias, contrastando com a persistência da estigmatização e do controle social nestas redes.

Embora ciente da existência deste controle exercido pela rede de parentesco mais ampla sobre a vida sexual de seus integrantes, Márcio afirma não se preocupar em esconder sua orientação sexual destes, ou mesmo em ficar a par sobre possíveis ‘focos’ a seu respeito, agora que vive “na cidade grande”. Existe nas redes familiares um trabalho social que possibilita que certos vínculos sejam “esquecidos”, resultando num afrouxamento ou apagamento da conexão com certos parentes, (o que é um mecanismo que torna o parentesco gerenciável, fazendo com que os laços possam se estender ao infinito em teoria, ainda que isto não seja viável na prática). Disto decorreria que laços de parentesco e compromissos decorrentes podem, em algum grau, ser negligenciados ou descobertos/ reativados em função de contingências e conjunturas específicas. Este é um dispositivo de inclusão e exclusão de pessoas: é sempre possível descobrir ou desconsiderar um “parente” (EDWARDS e STRATHERN, 2000).³³

Na narrativa de Márcio, os “parentes” da cidade interiorana são retratados como pessoas das quais está apartado espacial e afetivamente, “pessoas distantes”, às quais é “indiferente”. Contudo, não há uma concentração de foco em um modelo convencional de família “nuclear”. Há uma tendência, na narrativa, à valorização do vínculo com a irmã mais velha, que o *aceita* mais plenamente e junto à qual escolheu residir – em detrimento do laço com os pais, com a rede de parentesco mais abrangente ou com os demais membros da fratria. Este modo de retratar suas relações pode ter correlação com seu projeto pessoal de autonomização com relação à família de origem – um projeto que, paradoxalmente, se alicerça na relação com a irmã.

Em conversa informal posterior à entrevista, versando sobre tensões recentes vivenciadas com o cunhado, Márcio expressa intensa aversão à idéia de voltar a residir no “mundinho” de sua cidade natal. Afirma que necessita – “urgentemente” – sair da casa da irmã, mas pretende a qualquer custo permanecer no Rio de Janeiro. A motivação para morar com a irmã e o cunhado, em sua fala, é dupla. Em parte, diz respeito à possibilidade de estudar e trabalhar em um centro urbano que acena com um maior leque de oportunidades que sua cidade natal. Em parte, guarda relação com a maior “aceitação” que a irmã tem para com sua orientação sexual – embora considere que o cunhado manifeste, eventualmente, atitudes

³³ Sobre este ponto, ver também, nesta tese, a digressão conduzida no item 1.4 sobre a metáfora da “família” como uma “caixa de bombons”.

preconceituosas e “discriminatórias”, tendo insinuado em algumas ocasiões que Márcio seria uma presença indesejável na casa. A opção pela metrópole é justificada pelo horizonte de possibilidades profissionais, que seria mais amplo na capital – mas poderíamos nos perguntar se, em alguma medida, não representaria também uma estratégia de preservação de privacidade e autonomia face ao tipo de controle que parece vigorar em sua rede de parentes no norte fluminense.

Em sua história de vida, talvez em função desta configuração familiar singular, a “revelação” da homossexualidade aparece menos condensada em uma única cena de tensão e crise, e mais como um processo gradativo envolvendo diferentes pessoas na rede familiar em sucessivos atos. O primeiro destes atos envolveu uma conversa com sua irmã, quando tinha cerca de oito ou nove anos de idade:

Márcio: Eu sempre tive consciência de que eu não gostava de meninas como os meninos gostavam, sempre tive essa consciência, desde que eu me entendo por gente. E um dia... eu era muito religioso, minha irmã e eu éramos muito religiosos, na Igreja Católica. Um dia, na igreja, eu descobri que o *homossexualismo* era *pecado*, e me senti muito mal – eu não tinha um envolvimento muito grande com a igreja, mas ia à missa todos os domingos. E nessa época eu cheguei pra minha irmã, que era muito grudada comigo, e que tem "síndrome de mãe" comigo por ser mais velha, e falei com ela, falei que não gostava de meninas, gostava de meninos. (...) Eu devia ter uns 8 anos, uns 8, 9 anos. Falei isso com ela, daí ela pegou e falou comigo que eu era muito novo, e que não era o momento de eu tomar nenhum tipo de decisão em relação a isso, que era um absurdo, e chamou uma amiga da nossa família pra conversar comigo.

Aqui, Márcio começa a sublinhar o importante papel desempenhado pela irmã – que tem “síndrome de mãe” – em sua narrativa. Em outros momentos de sua fala, observa que, por haver uma grande diferença de idade entre ambos, a irmã desempenhara em diferentes momentos o “papel de mãe” para ele, e ressalta o “afeto” mútuo que sentem um pelo outro. De certo modo, a irmã comparece no interior de um modelo de parentesco almejado, delineado na narrativa a partir da matéria prima das relações de parentesco atribuídas, e colorido mais pela amizade e pelo afeto que por compromissos e obrigações. É este “afeto” que a teria motivado a procurar ajuda fora da rede familiar para tentar solucionar o “problema” que se abatera sobre seu irmão caçula.

A “amiga da família” era uma assistente social que os “ajudara” anos antes, quando seu irmão por parte de mãe, que na ocasião ainda era menor de idade, se envolveu em conflitos com a lei por ser “gerente de uma *boca de fumo*”. Responsável pelo aconselhamento deste jovem, estabeleceu então relação de amizade com a irmã de Márcio. A assistente social,

muito didaticamente, explicou que “tem gente que não gosta do sexo oposto”, e que “com o tempo” ele iria descobrir do que “gostava” de fato, mas que independente disto ele seria “tão amado quanto qualquer outra pessoa”. A atitude da irmã, ao buscar o apoio de uma profissional especializada em “problemas” de conduta, talvez sinalize para uma predisposição a reconhecer que a situação demanda uma resposta que fosse além da mera repreensão e condenação moral.

Esta passagem da narrativa de Márcio pode ser contextualizada como exemplo de dinâmicas de assujeitamento das famílias pelo Estado, na contemporaneidade, através da constituição de categorias de especialistas e saberes especializados. A constituição da família nuclear como norma e modelo, que ocorre ao longo do século XIX, envolveu intensa atuação do poder médico (COSTA, 1983), incidindo principalmente sobre segmentos de uma ascendente burguesia. Em fins do século XIX uma nova categoria de profissionais – o/ a “assistente social” – emerge como parte do aparato estatal de regulação da família e da infância, atuando em sintonia com saberes da medicina, mas voltando seu olhar agora para as classes trabalhadoras e camadas inferiores da sociedade (DONZELOT, 1986). Ao mesmo tempo, é interessante notar que Márcio não classifica a assistente social meramente como uma especialista, mas como uma *amiga da família*. É razoável supor que pelo menos parte da ascendência que esta tenha exercido sobre o grupo doméstico de Márcio – “ajudando” a atravessar a crise desencadeada quando este confessa para a irmã que gostava de meninos – não deriva meramente do papel de especialista, mas possivelmente da conjugação entre este papel e o lugar de *amigo*. Márcio relata que, com o passar dos anos, não sentia mais “dúvidas”, mas “cada vez mais certeza” quanto a sua atração por pessoas do mesmo sexo. A irmã teria, também, “aprendido” gradativamente a “aceitar” a orientação sexual de Márcio, e hoje “não vê grandes problemas” nisto.

A cena da revelação para a mãe é bastante apagada em seu relato. Embora não se lembre claramente da reação da mãe, Márcio evoca o contexto – também relativamente dramático – em que esta se deu:

Márcio: Conte pra minha irmã e no mesmo dia – um pouco depois – contei pra minha mãe, e eu não me lembro da reação da minha mãe, não me lembro nem mesmo do que ela falou comigo. Não consigo lembrar, me lembro que eu contei *essa coisa* pra ela, mas não lembro o que ela falou. (...) Duas semanas depois [da revelação para a irmã e a mãe], lembro que eu ia fazer a primeira comunhão, e tinha uma confissão, uma primeira confissão que nós faríamos antes da primeira eucaristia, eu chorei (...) Me lembro de acordar pra essa confissão e virar pra minha mãe e falar: “Mãe, o que é que eu vou falar pro padre?”, porque nessa época eu já era meio safado, eu já me masturbava, pensando em pessoa do mesmo sexo (...) [A mãe respondeu] “Não fala nada, não precisa falar isso. Vai, se confessa, e no dia

seguinte da eucaristia não fala nada!". Daí eu falei "tá bom, não vou falar nada", e não falei.

A cena acima sugere uma diferença geracional nas atitudes de Dona Bernadete e sua filha: enquanto a primeira recomenda a manutenção de segredo sobre um assunto potencialmente vexatório, a segunda procura “ajuda” fora da família, sugerindo uma relativa confiança no saber técnico de “especialistas” para lidar com o “problema” de Márcio. Ao mesmo tempo, contudo, algumas passagens do depoimento de Márcio sugerem que as crises previamente vivenciadas por Dona Bernadete na família teriam favorecido, nesta, a predisposição a uma relativa “aceitação” da orientação sexual do jovem. Em conversa não-gravada, posterior à situação de entrevista, Márcio sugere que ter um filho homossexual talvez nem seja um “problema” tão “grave” para sua mãe, tendo em vista “tudo o que ela passou” na vida (referência às tensas relações da mãe com seu grupo de origem, do qual se viu afastada na juventude por uma gravidez ‘não-planejada’; à acusação de adultério da parte do ex-marido pelo qual era “completamente apaixonada”, além de decepções associadas ao envolvimento de seu filho mais velho com o tráfico de drogas). Contudo, considera que “provavelmente” a mãe “não aceita bem” o fato de ter um filho gay. Hoje, morando na capital, a interação entre Márcio e Bernadete é um pouco mais restrita – e a orientação sexual do jovem não é um assunto que entre na pauta nas ocasiões em que se encontram.

O silêncio manifesto na relação com a mãe parece ser ainda mais pronunciado na relação com o pai. A acusação de não-consanguinidade levantada pelo Sr. Olavo é percebida por Márcio como a rejeição de um laço estabelecido, propiciando um cenário inicial de tensão em que a homossexualidade comparece como um agravante adicional. A revelação para o Sr. Olavo ocorreu anos mais tarde, na época em que este se mudara para a casa de Dona Bernadete por problemas de saúde. O relato – conciso, objetivo, e marcado também por certo “esquecimento” – sinaliza claramente para o imperativo do silêncio sobre o tema da orientação sexual, que se sucede à cena da revelação:

Márcio: Meu pai não é idiota né? Ele *sempre soube*. Eu penso isso, eu vejo isso dessa forma. Porque quem convive com você *sabe*. É evidente. São situações e situações, sinais, etc. Só que quando uma pessoa te olha com um certo olhar de afeto – *olhar de mãe*, por exemplo – ela *sabe*, mas *não quer saber*. Vê, mas não quer ver. É uma auto-proteção. Como meu pai nunca teve isso comigo, de me olhar com um determinado olhar mais terno, ou de se proteger de alguma coisa por não querer que o filho seja um *gay* ou um *viado*... eu sei que ele sempre soube. Teve um dia que a gente tava em casa e ele entrou em casa e, do nada, falou pra mim: "Você não gosta de meninas, você gosta de rapazes". Aí eu... O que foi que eu respondi mesmo? Nem me lembro mais. Eu falei algum negócio, alguma coisa bem *seca*, bem *direta*, meio que confirmando, aí *ele não respondeu mais nada* – *virou a cara*, e acabou. Nunca mais falamos disso.

O tema da orientação sexual de Márcio é evocado pelo pai somente no momento em que estabelecem uma maior aproximação um com o outro – não como uma “pergunta”, mas como uma “afirmação”, que é confirmada pelo filho. É verossímil – se considerarmos as estratégias de controle da conduta sexual dos membros vigentes na rede de parentes de Márcio, em sua cidade natal – supor que a suspeita de que Márcio fosse homossexual pudesse ter se originado de insinuações, comentários ou acusações por parte de outros membros da família. Contudo, do ponto de vista do entrevistado, fora a ausência de afeto por parte do Sr. Olavo que possibilitara a este uma percepção aguçada e precoce da orientação sexual do filho: “ele sempre soube”. Esta afirmação é acionada por Márcio, no relato, como elemento quase acessório na narrativa, ilustrando sua queixa contra a rejeição, por Olavo, do vínculo de consanguinidade. O silêncio que se instaura, posteriormente à revelação, evoca o caráter “indizível” da homossexualidade, salientado na produção acadêmica sobre identidades homossexuais. Contudo, este “silêncio” se insere em uma rede de silêncios anteriores – pois ao mesmo tempo em que Márcio e Olavo “nunca mais falam” sobre o tema da orientação sexual do jovem, também se calam sobre o tema da rejeição ao vínculo de consanguinidade.

Para interpretar este relato, é preciso levar em conta que, em contraposição às demais narrativas apresentadas até aqui, na trajetória de Márcio o grupo doméstico não se confunde facilmente com a “família”. Em função da dissolução do laço conjugal de seus pais, Márcio experimentou dilemas que poderiam talvez ser comparados àqueles vivenciados em famílias “recompostas”, formadas a partir de sucessivas uniões (LOBO, 2005; 2009). Contudo, diferente das famílias em que a recomposição se dá pelo estabelecimento de uma nova relação conjugal, a trajetória de Márcio envolve a negociação de um arranjo com a família de origem da mãe (que assume sua criação até os seis anos de idade) e acusações e reelaborações em torno do laço de compromisso com o pai. Nos grupos abordados na bibliografia sobre famílias “recompostas”, existe uma indefinição em torno do papel de “padrasto” ou de “madrasta”. Da perspectiva de Márcio, nos arranjos que se configuram em sua família, o que é colocado em questão é a própria definição do papel de “pai”. Este sujeito, que se separou de sua mãe e que rejeitou o laço de paternidade biológica, seria verdadeiramente seu “pai”?

A antropóloga Florence Weber (2006), a partir do caso etnográfico de uma jovem gerada em uma relação extra-conjugal na França, apresenta uma interessante demonstração analítica de como a relação de *consanguinidade* estabelecida pela linhagem paterna pode apresentar um potencial de corrosão sobre relações sociais, ao invés de produzir relações. A

filiação consanguínea extraconjugal, quando é colocada em cena, enfraquece – ainda que parcialmente – o vínculo com o ‘pai de criação’, visibilizando aquilo que a “paternidade” possui de ficcional e convencionado. Embora nos modelos culturais euro-americanos de parentesco a descendência seja estabelecida simultaneamente através das linhagens paterna e materna, a “paternidade” é um vínculo que pode a qualquer momento ser questionado e rejeitado (STRATHERN, 1995).

A dúvida sobre a autenticidade da relação de filiação, levantada pelo Sr. Olavo, é para Márcio fonte de certo ressentimento. Contudo, mesmo que acreditasse na acusação de adultério que incidia sobre Dona Bernadete, ainda assim o Sr. Olavo seria o “pai” de seus irmãos consanguíneos, que viveu um relacionamento amoroso e honrou compromissos estabelecidos com sua mãe biológica. Se aceitássemos a acusação como verdadeira, isto tornaria o pai de seus ‘meio-irmãos’ uma espécie de ‘padrasto’: um sujeito que, ainda que não ‘substitua’ o (desconhecido) pai biológico, mantém uma relação com pessoas com as quais Márcio mantém também relação (sua mãe e irmãos). Por outro lado, poderíamos dizer que o Sr. Olavo é um sujeito com o qual Márcio possui, ‘de fato’, um vínculo consanguíneo, mas que não cumpriu adequadamente o papel que seria esperado dele e rejeitou este vínculo – interpretação à qual Márcio confere mais crédito. Neste segundo caso, o ‘papel esperado’ de um pai é ainda, de certo modo, cumprido para com os irmãos de Márcio, através da manutenção de visitas regulares e uma relação de “ajuda”. Ou seja, de todo modo, existe um jogo de dádivas e dívidas estabelecido entre o grupo familiar com o qual Márcio se identifica, e este sujeito que rejeita a relação de parentesco com o rapaz.

A negação do vínculo de filiação consanguínea é um fator de tensão entre ambos – tanto quanto, talvez, a constatação da homossexualidade do filho pode ter sido pouco confortável, do ponto de vista do Sr. Olavo. Contudo, a crise vivenciada pelo pai – o grave problema de saúde – faz com que este busque amparo justamente na rede de relações da qual Márcio participa, e aceite a ajuda oferecida pelo filho. Márcio acredita na afirmação de sua mãe, de que é filho “biológico” do Sr. Olavo – e, ao mesmo tempo, reconhece que este não se furtou a suas “obrigações” para com Dona Bernadete e seus dois outros irmãos. A “acusação” que motivara a “repulsa” por parte de Márcio, ainda que não seja “perdoada”, é então em algum grau relevada, ‘esquecida’ em nome de um compromisso estabelecido com o grupo familiar como um todo. Márcio acredita na afirmação de Bernadete, de que ele é filho “biológico” de Olavo – e ao mesmo tempo, reconhece que este não se furtou a suas “obrigações” para com a ex-esposa e seus dois outros irmãos. A “acusação” que motivara a “repulsa” por parte de Márcio, ainda que não seja “perdoada”, é então em algum grau

relevada, ‘esquecida’ em nome de um compromisso estabelecido com o grupo familiar como um todo.

Alguns pontos significativos podem ser abstraídos desta história. Ao menos da perspectiva do narrador, a orientação sexual aparece como um fator que se articula a certas tensões preexistentes entre ele e o pai, mais do que como o elemento crucial no deflagrar de uma crise. Estas tensões, se não são ‘superadas’, são de algum modo postas de lado, na medida em que o Sr. Olavo aceita a ajuda de Márcio para lidar com os problemas de saúde que atravessava.

Na história de vida de Márcio, silêncios e *esquecimentos* parecem ser dotados de particular importância. Este é um tópico que merece maior exame e reflexão. Podemos evocar aqui o argumento sustentado por Maria Isaura Pereira de Queiroz, de que toda “narrativa” encerra uma transposição “da experiência indizível que se procura traduzir em vocábulos” (QUEIROZ, 1987, p. 273). Desta perspectiva, a “experiência” seria o plano de mediação entre o indivíduo e a sociedade, formada por “percepções” coletivamente constituídas na atribuição de sentido e ordem a “sensações” internas a partir de influências que as transcendem. Embora eventualmente retratadas como se fossem particulares a um determinado indivíduo, “experiências” são sempre “intersubjetivas”, formadas na interação com outros significativos em um campo de relações – e é este caráter intersubjetivo que torna a experiência compartilhável. “Narrativas” poderiam ser vistas, assim, como construções sociais pelas quais o indivíduo organiza e expressa através da linguagem percepções pessoais que são, por sua vez, também efeito de forças e relações que o atravessam. Quando tais construções versam sobre o passado do próprio sujeito, este processo de organização pode envolver uma tentativa de impor relativa coerência à trajetória pessoal, pela atenção seletiva, apagamento e/ou reinterpretação de eventos e experiências a partir do contexto presente (BERGER, 1986; SCHUTZ, 1979). Se considerarmos que o discurso sobre si é sempre conformado no interior de certas relações, é possível sustentar que sua forma, conteúdo, contradições internas – e, inclusive, elisões de diferentes tipos – oferecem indícios valiosos sobre processos sociais vivenciados pelo sujeito que o enuncia.

Existem experiências que, em um dado momento da vida do sujeito e/ou certo contexto de enunciação, podem ser menos “dizíveis” que outras. A situação da entrevista – que envolve uma interpelação para rememorar eventos mais ou menos significativos, produzindo um relato sobre seu passado e sua relação com sua família – dispara por vezes um processo de resgate de lembranças desconfortáveis, que podem consideradas quase perdidas pelo próprio sujeito. Em conversa posterior, Márcio comentou que sente muita dificuldade de

relembrar certas cenas de sua própria história, sugerindo que isto talvez se devesse ao fato de não ter compartilhado estas experiências com outras pessoas:

Márcio: Tem coisas que *machucam* a gente, que você não tem como *perdoar*, você não tem como *esquecer*, mas você nunca *comenta* com *ninguém*, não tem ninguém *com quem conversar* sobre aquilo, e você também *não tem porque lembrar*. Então aquilo se *desbota, desbota*,... e no fim das contas, você já nem consegue saber mais se aquilo aconteceu mesmo.

Sujeitos cuja vida foi marcada por muitas rupturas e traumatismos podem ter dificuldade em imprimir sentido à série de experiências passadas, o que atrapalha sua verbalização (POLLAK, 1989). Por outro lado, memórias 'recalcadas' podem emergir com toda sua carga emocional, quando se configura uma conjuntura propícia a seu aparecimento. O contexto que favorece uma parcial rememoração e enunciação de certas experiências desconfortáveis, no caso de Márcio, possivelmente tem relação com o momento social e político contemporâneo, em que se torna concebível a ideia de que as famílias deveriam “aceitar” um integrante não-heterossexual – investindo de relevância, por contraste, as situações de tensão vivenciadas em torno da visibilização da orientação sexual na rede familiar. É este mesmo contexto que torna compreensível o interesse de um pesquisador por pequenos conflitos cotidianos que 'não têm porque ser lembrados'.

Conflitos com o cunhado – supostamente motivados por preconceitos deste contra a orientação sexual de Márcio – são mencionados em conversas informais posteriores à entrevista, mas não parecem ser pontuados pelo mesmo tipo de ressentimento que marca a narrativa sobre a relação com o pai. E tensões com a irmã mais velha, se existem, são silenciadas no relato: a relação com esta é caracterizada como sendo de “amizade”, “cumplicidade” e “afeto”.

Talvez, no momento atual da vida de Márcio – residindo no grupo doméstico da irmã, e ligado a esta por laços afetivos e materiais – a conjuntura não favoreça a percepção e/ ou verbalização de conflitos vivenciados com esta. É possível que a irmã, por pertencer ao gênero feminino e a uma geração mais jovem, seja mais receptiva às mudanças culturais que prescrevem a “aceitação” de orientações sexuais divergentes da heterossexualidade, em comparação com a geração dos pais. E, ao menos em algum grau, Márcio escolhe este sujeito feminino e mais jovem como suporte para a elaboração de um modelo de relação familiar explicitamente valorizado. A relação com o Sr. Olavo, por outro lado, é retratada com certo tom de frustração, por este não corresponder a certas expectativas em torno da conduta esperada de um “pai”. Embora as tensões com o pai sejam silenciadas no plano da interação,

parecem estar situadas no campo das coisas “imperdoáveis”, “impossíveis de esquecer”, trazidas à tona pela situação da entrevista.

Como sugere Barros (1987), a percepção que os sujeitos externam das relações familiares articula-se com a posição que estes ocupam na rede familiar, a partir das relações internas que se configuram nesta. A história da família de Márcio é narrada da perspectiva de um “caçula”, que resgata – de forma condensada, e com um colorido particular – experiências vivenciadas pelos membros mais velhos da rede em um espaço relativamente longo de tempo, na medida em que emergem como elementos relevantes em sua própria biografia. É preciso levar em conta ainda que se trata de um feixe de relações muito mais disperso espacial e temporalmente do que aqueles evocados nos dois primeiros casos analisados: é no decorrer de um processo relativamente longo que certas dinâmicas de afastamento e reaproximação na rede familiar se tornam perceptíveis.

Para além das peculiaridades desta narrativa em particular, e da dinâmica de arranjos familiares que ela evoca, é possível notar a recorrência de certos temas que transparecem em outras narrativas – particularmente, o silêncio na relação com os pais. Como no depoimento de Marlon, a relação com a irmã é percebida como de menor tensão (ou maior aceitação) que a relação com os pais.

2.5. Os dilemas da revelação intencional

Os casos analisados são sugestivos da pluralidade de nexos entre homossexualidade e família. Em todo caso, as histórias de vida aqui reportadas remetem a relações sociais e valores, e o modo como os sujeitos e grupos sociais específicos são interpelados por mudanças sociais. A “mudança” nem sempre emerge explicitamente como tema, nos depoimentos, mas é de algum modo evocada nas tensões intergeracionais entre membros da rede familiar. Os depoimentos evidenciam, por outro lado, a relevância que expectativas sociais que estigmatizam a homossexualidade detêm na trajetória dos sujeitos.

Weston (1997) observa que a revelação da sexualidade para as famílias de origem era um dilema colocado de forma bastante generalizada para a geração de jovens gays e lésbicas, na São Francisco dos anos 1980, mas que não se apresentava do mesmo modo, na época, para gerações mais velhas. As mudanças culturais ocorridas na passagem dos anos 1960-1970 – o cenário cultural de uma ‘liberação sexual’ – teriam inaugurado um novo horizonte de possibilidades, em que a revelação *intencional* da orientação sexual para a família torna-se

imaginável e inteligível, e o dilema entre revelar ou não revelar torna-se, de fato, “a” questão. Neste contexto, revelar a homossexualidade para os familiares é uma forma pela qual se dramatiza o valor atribuído culturalmente à orientação sexual – dimensão da vida considerada, doravante, merecedora de respeito, ou de *aceitação*. E, paralelamente, é uma forma pela qual gays e lésbicas dramatizam a importância que a “família” detém em suas vidas. Antes do advento deste questionamento das normas culturais que desqualificavam a homossexualidade, vigoraria a certeza da condenação pela família: havia muito mais uma imposição compulsória do ocultamento que a possibilidade de uma espontânea revelação; a gestão do segredo era pautada muito mais por problema prático – “de que modo esconder?” – e não pelo dilema “devo ou não revelar?”.

No Brasil, dilemas associados a uma expectativa de ocultamento compulsório da homossexualidade face à família (em que a possibilidade de “revelação” não é sequer considerada) apareciam já no material analisado por Carmem Dora Guimarães nos anos 1970 (2004, p. 60-61). Um material contrastivo, focando homossexuais pertencentes a segmentos de camadas populares que aderem a crenças evangélicas, é produzido cerca de 30 anos depois por Natividade e Gomes (2006). Neste último estudo, alguns informantes reportam, paralelamente ao temor da rejeição familiar, o intenso anseio em revelar sua orientação sexual à família de origem.

Os personagens nas narrativas apresentadas até aqui movimentam-se dentro de um solo comum de mudanças políticas e culturais no Brasil, articuladas à visibilidade e disputa por reconhecimento de minorias sexuais para as quais sinalizei, brevemente, no início desta tese. Neste cenário, o dilema entre a preservação cuidadosa ou a revelação intencional do segredo sobre a homossexualidade pode se tornar uma questão possível, e um “problema” dotado de relevância, sobre o qual é possível que pelo menos alguns sujeitos os sujeitos invistam considerável parcela de atenção e afeto. Nos casos analisados, esta distinção geracional é sugerida especialmente pelo relato de Marlon sobre uma diferença de perspectivas entre ele e seu tio Jorge. Enquanto Marlon afirma que “queria contar” sobre sua orientação sexual para a família, o tio – que até então não se “assumira” perante a rede familiar – antecipa que a família “não aceitaria” e aconselha o sobrinho a não contar. A expectativa de uma exposição sincera de si é tema bastante valorizado na fala de Marlon; para ele a homossexualidade é em boa medida “segredo íntimo” que gostaria de franquear aos pais; Jorge, retratado como a ‘voz da prudência’, o convence de que se trata de um segredo “indepassável”, de cuja revelação poderiam advir tenebrosas consequências. Singularmente, a revelação da homossexualidade do jovem fornece o cenário – ou a *deixa* – para a revelação da

homossexualidade de Jorge. Em algum grau, o curso de ação adotado pelo sobrinho impacta a relação do tio com a família.

No depoimento de Karine, como no de Marlon e de outros entrevistados, o engajamento em um relacionamento amoroso é vinculado à decisão de revelar intencionalmente a homossexualidade para seus pais. Na fala dela, avulta o tom de queixa com relação às reações de sua mãe – o que pode ter correlação com a afinidade particular desta entrevistada com visões mais politizadas sobre a sexualidade. Na narrativa de Marcos, não transparece a necessidade de incluir os pais no círculo daqueles que compartilham de seu segredo “íntimo”: em sua fala, a valorização da autonomia pessoal com relação à família emerge como dimensão de destaque (o que sugere um contraponto com o lugar conferido por Marlon ao “relacionamento de sinceridade”). Contudo, o segredo “íntimo” que não é da conta da família é, seguramente, percebido como “estratégico” – dada a expectativa de Marcos de que a revelação poderia atrapalhar seu projeto de acumulação de recursos e posterior separação grupo doméstico. E em outras esferas da vida, como nas relações de trabalho, parece ser além de “estratégico” também um segredo “indevassável”, cuja revelação (supõe-se) desencadearia catastrófico desfecho.

A interessante narrativa de Márcio revela uma dinâmica de relações bastante tensas, voláteis e menos focalizadas em um modelo de família ‘nuclear’. O depoimento sinaliza, de forma bastante flagrante, para o fato de que as configurações familiares não são estáticas. Este ponto aparece, de certo modo, na narrativa de Marlon – não tanto através de um questionamento da natureza dos laços familiares, mas por sua dinâmica de circulação e afiliação a distintos grupos domésticos (a casa dos pais, o apartamento do tio e o apartamento do ex-namorado). É também tema identificável como pano de fundo na fala de Marcos, na percepção que este alimenta, de uma relativa incompatibilidade entre o estabelecimento de uma parceria amoroso-sexual e a permanência na casa dos pais: em seu depoimento, a dissolução do grupo doméstico atual é permanentemente antevista.

O problema dos nexos entre as entrevistas analisadas (que sinalizam para dinâmicas da revelação e do segredo sobre a orientação sexual na rede familiar) e processos de transformação social e cultural mais abrangentes remete a questões sobre as relações de poder que atravessam a experiência destes sujeitos. Uma recorrência implícita que emerge da comparação entre estes relatos diz respeito à naturalização da heterossexualidade e seus efeitos em termos de uma distribuição desigual de status e privilégios na sociedade. Em função de sua percepção subjetiva destas assimetrias estruturais, alguns homossexuais podem procurar manter sua orientação sexual sob sigilo por anos a fio, desenvolvendo estratégias

complexas para preservar esse segredo. A atitude daquele ou daquela que oculta da família que é homossexual, por exemplo, poderia se acompanhar de uma percepção da orientação sexual como questão pessoal, domínio de intimidade, assunto que ‘não é da conta de ninguém’. A fala de Marcos se situa, de certo modo, neste registro.

Gostaria de encerrar lançando um último comentário sobre a questão acima. A relação entre “orientação sexual” e “família” pode, a primeira vista, parecer um fenômeno pertinente somente à esfera privada, e a micro-relações de poder que se desenrolam neste domínio. Contudo, é preciso levar em conta que a “família” é também regulada na esfera pública – pelo aparato jurídico do Estado, inclusive. Quando os homossexuais são alienados do parentesco, são privados do suporte estatal para certas relações adquiridas: atingidos pelo poder que o Estado exerce ao deixar de reconhecer certos vínculos e certos sujeitos sociais como ‘verdadeiros’. A ausência deste reconhecimento pode não ser o único, mas é, seguramente, um dos pilares da persistência da tensão cultural entre homossexuais e suas famílias de origem na esfera privada. Este ‘heterossexismo de Estado’ institucionaliza o suposto difuso de que homossexuais não darão prosseguimento à linhagem familiar, intensificando a desqualificação a que estão sujeitos por transgredirem uma convenção tocante à sexualidade.³⁴ Os homossexuais serão vistos como pessoas incapazes de aportar à família novos membros, novos vínculos (por casamento ou filiação) – pessoas, portanto, expropriadas deste mecanismo de produção de capital social. Sob esta perspectiva, a adesão a uma identidade homossexual, especialmente por membros das gerações mais jovens de uma família, condensaria em um único significante o sentido de transgressão a uma norma cultural e de prejuízo no aporte de recursos à rede familiar. Salientar esta propriedade da homossexualidade – seu potencial para comportar um duplo significado, como infração contra certas convenções e como um prejuízo que é pressentido na rede familiar – pode ajudar a compreender porque, ao menos em algumas famílias, o segredo e a revelação da orientação sexual se tornam o *locus* de tanta atenção e investimento emocional.

Em torno desta concepção de família, é erguido um amplo aparato de regulação e controle, de tal modo que desafiar estas definições tem consequências materiais e afetivas para as pessoas. Contudo, é inegável que a visibilidade das minorias sexuais na

³⁴ Esta linha analítica movimenta-se próxima do cerne de um conjunto muito heterogêneo de representações e práticas que Adrienne Rich (1980) nomeou como *heterossexualidade compulsória*: idéias e práticas que encobriam e naturalizariam as relações de poder que demarcam o lugar social de diferentes formas de vivência da sexualidade. A heterossexualidade, segundo esta abordagem deveria ser examinada como *instituição política* (Rich, 1980: 637): as práticas que desta divergem não representam meramente “desvio” ou “exceção”, mas forças potencialmente subversivas que precisariam ser reguladas, obstruídas ou mesmo suprimidas no processo de manutenção das desigualdades de poder e prestígio associadas a esta instituição.

contemporaneidade, ao lado de certas conquistas alcançadas por estes segmentos – como, por exemplo, o reconhecimento das uniões entre pessoas do mesmo sexo pelo Supremo Tribunal Federal, que ocorreu em 2011 – favorecem a emergência de discursos alternativos, ampliando o horizonte de possibilidades e a margem de manobra dos sujeitos que aderem a identidades homossexuais.

No próximo capítulo, prosseguiremos aprofundando a reflexão introduzida até agora sobre os dilemas da revelação, refletindo sobre usos da noção de aceitação e processos de construção da “aceitação” a partir das histórias de vida de outros colaboradores da pesquisa.

CAPÍTULO 3

A construção da aceitação

Como destaquei anteriormente, uma representação muito difundida acerca da relação de pessoas LGBT com suas famílias de origem avalia esses vínculos a partir da maior ou menor ‘tolerância’ ou ‘intolerância’ que neles se atualiza. Em discursos que valorizam a orientação sexual, a categoria *aceitação* parece ocupar posição relativamente crucial. A proposta, neste capítulo, é perseguir a pista etnográfica da relevância da noção de *aceitação*, investigando seus usos pelos sujeitos da pesquisa em suas narrativas sobre relações familiares.³⁵ Não me interessa, exclusivamente, explorar a percepção e expectativa dos sujeitos acerca da maior ou menor *aceitação* à homossexualidade em suas redes familiares. O que um gay ou lésbica deve “ser”, para que possa ser “aceito”? O que o sujeito deve “ser” para “aceitar” a homossexualidade de um de seus familiares? E o que estas formas de “ser” implicam, em termos do “fazer”? Quais compromissos, obrigações e relações de troca podem estar em jogo, na ‘aceitação’ ou ‘não-aceitação’ de um membro da família como homossexual? Quais os limites do ‘inaceitável’? Que espécies de práticas e de pessoas merecem ou não ser ‘incluídas’, e quais se situam aquém, ou na fronteira, da linha do aceitável? Quais fronteiras, em termos de redes e identidades, são demarcadas e negociadas na “aceitação”? E de que modo compromissos, afetos, expectativas sociais e construções identitárias estão implicados no posicionamento neste ou naquele lado da margem?

Início evocando um relato sobre uma cena de relações familiares, que pode alimentar essa reflexão. O informante que me forneceu este relato, que vou chamar aqui de “Bruno”, é um jovem na faixa dos vinte e poucos anos, pertencente a uma família relativamente desprovida de recursos da periferia do Rio de Janeiro, que conseguiu uma relativa ascensão social por ter ingressado nos quadros do serviço público após concluir o ensino médio profissionalizante. Bruno afirma que mora com sua família por opção, que *gosta* da companhia dos pais, e procura *ajudá-los* contribuindo para a casa financeiramente e no

³⁵ Outra mancha de usos da categoria *aceitação* que poderia ser explorada diz respeito menos especificamente à orientação sexual, e mais diretamente ao *gênero* exibido pelos sujeitos. Uma pista sobre esse tema reside em relatos de gays que se percebem como *afeminados* ou *pouco masculinos* e que consideram difícil encontrar um parceiro amoroso-sexual que os *aceite* como eles são. Pistas semelhantes podem ser extraídas da percepção de que pessoas *discretas* são mais bem *aceitas* socialmente, ou têm menos dificuldade em obter. Os usos categoria *aceitação* não se restringem necessariamente à orientação sexual, mas são um modo de falar sobre a inclusão ou exclusão de pessoas que opera com especial atenção a dimensões do *self* consideradas *naturais* pelos sujeitos: esta se situam como um nódulo entre as linhas de força referidas por Duarte (2004) como *subjetivismo* e *naturalismo*.

desempenho eventual de tarefas do cotidiano doméstico. Fui apresentado a Bruno por um conhecido em comum, também gay, que mantém com ele laços de amizade há vários anos. O depoimento foi fornecido por Bruno, espontaneamente, ao saber que eu era pesquisador e estava preparando uma tese sobre relações familiares – conversa que teve lugar em uma mesa de bar, com a presença de nosso conhecido em comum e de dois outros amigos dele.³⁶ Bruno vivia, então, relacionamento amoroso há cerca de dois anos com um jovem também residente na periferia do Rio, que exerce ocupações de nível fundamental e que Bruno procurava, nas suas próprias palavras, *ajudar* de todas as formas possíveis. Bruno e seu namorado - vamos chamá-lo, aqui, de Cláudio – moram, ambos, com suas famílias de origem, frequentam a casa um do outro. Contudo, até muito recentemente, ninguém em suas respectivas redes familiares sabia acerca da orientação sexual desses jovens, e sua relação era percebida apenas como uma amizade muito intensa. Cláudio realizou, diversas vezes, serviços para a família de Bruno, o que é interpretado por este, também como um tipo de *ajuda* mútua. Recentemente, Bruno conseguiu para Cláudio uma inserção, como prestador de serviços temporário, na mesma instituição em que trabalha.

Um aspecto da conduta de Cláudio que é motivo de queixa para Bruno é que Claudio costuma, recorrentemente, *ficar* e *transar* com mulheres, dedicando a essas atividades uma parcela de seu tempo livre e em eventualmente deixando de estar com Bruno para frequentar espaços de sociabilidade heterossexual. Bruno não considera essas experiências sexuais do namorado “infidelidade” ou “traição”, mas se ressentido pelo fato de que passam menos tempo juntos. Pergunto a Bruno se o namorado dele se considera *gay*, e Bruno reage com certa perplexidade, dizendo que Cláudio *se aceita*, que provavelmente ele se vê como *gay*, mas que eles nunca tinham conversado a esse respeito explicitamente. Bruno considera que as experiências de Cláudio com mulheres seriam apenas ‘diversão’ – tanto que ele não estabelecia relação de *namoro* com nenhuma delas. Contudo, Bruno observa que durante muito tempo se questionou se Cláudio não estaria namorando com ele apenas por *interesse*, e não por *sentimento*. Bruno diz que gosta muito de carinho e contato físico, beijar, abraçar, e considera Cláudio *distante* e *frio* nesse aspecto. Eventos recentes estavam fazendo, no entanto, com que Bruno reavaliasse essa suspeita acerca de Cláudio.

Neste ponto, Bruno relatou uma situação vivida por Cláudio poucos dias antes. Após um desentendimento com sua mãe – Bruno não forneceu maiores detalhes sobre esse conflito – Cláudio contou pra esta que estava *namorando um homem*. Nas palavras de Bruno: “ele não

³⁶ O depoimento não foi gravado, mas reconstituído posteriormente, da forma mais fiel possível, a partir do registro em diário de campo.

disse que era gay, de repente isso ajudou ela a *aceitar*, pois ela sabe que ele sai com mulheres também, mas ele disse que estava namorando um homem”. Bruno relata que, face essa declaração, a mãe de Cláudio pressionou o filho para que este revelasse quem era esse tal homem com quem ele estava se relacionando – que ela tinha direito de saber, já que Cláudio morava *debaixo do mesmo teto* que ela. Claudio revela, então, a identidade do namorado. A reação da mãe surpreendeu tanto Cláudio quanto Bruno. Após um silêncio grave, a mãe de Cláudio externou um comentário: “Bom... pelo menos você escolheu bem”.

Bruno acrescentou, a essa narrativa, duas observações que interessa aqui destacar. A primeira é que a mãe de Cláudio *gosta* muito de Bruno, e o tratava *quase como um filho*, um fato que, na opinião deste último, ajuda a explicar porque ela *pareceu aceitar* a relação de ambos. Ela era particularmente grata a Bruno por este ter conseguido um emprego para seu filho, e considerava Bruno um rapaz *responsável e ajuizado*. A segunda observação feita por Bruno que eu queria destacar diz respeito ao modo como este interpreta a atitude tomada por Cláudio, ao revelar pra mãe a identidade do namorado. Nas palavras de Bruno:

“ele não precisava ter dito que era eu, não precisava ter contado que era eu o namorado dele. Eu tinha sempre aquela dúvida, se ele não estaria ficando comigo só por interesse, mas agora nem sei, né? Depois de ele ter assumido a nossa relação como namoro diante da mãe dele, eu acho que isso é um sinal de que ele gosta mesmo de mim, de que pra ele a relação é séria, mesmo que ele não demonstre do mesmo jeito que eu”

Bruno se refere às relações com o namorado e com a família do namorado como de *ajuda* e de *afeto* – o mesmo idioma que emprega pra falar de sua relação com sua própria família. O *interesse* é percebido como uma espécie de espectro que ameaça marcar certas relações como inautênticas ou desvalorizadas com relação àquelas em que o afeto prevalece. Contudo, embora assombrada pelo interesse material, essa narrativa como um todo sinaliza para um jogo de *trocas* que entrelaça dimensões objetivas e subjetivas da vida dos sujeitos. A categoria *interesse*, que incide sobre Cláudio como uma espécie de suspeita, se faz ausente quando Bruno evoca sua relação com a mãe do parceiro, que é caracterizada com um colorido afetivo. Onde a narrativa enfatiza o vínculo emocional, obrigações e trocas materiais se tornam – aparentemente – irrelevantes.

Vianna, em estudo que focalizou representações da menoridade no Rio de Janeiro entre os anos de 1910-1920, baseado na análise de registros de recolhimento de menores por agentes da polícia, aborda casos que sinalizam para o “valor” de que pode ser investido um

“filho”. Nas negociações entre os “responsáveis” pelo menor e os agentes policiais, um elemento que aparece acionado fundamentando pedidos de soltura do menor é o papel que este desempenha colaborando para o “sustento” da família – um caso especialmente expressivo é a carta enviada ao chefe de polícia por uma mãe “viúva, pobre e sem proteção” que “privada” de seu filho, via-se obrigada a “implorar a caridade pública para não morrer de fome (VIANNA, 1999, p. 124). Este registro que o trabalho de Vianna nos lega, é um documento que não somente sinaliza para compromissos e obrigações esperados de um filho em um dado contexto histórico, social e cultural, mas também evidencia o modo como estas expectativas – que são parcialmente reconhecidas pelos próprios agentes do Estado – se sobressaem contra uma eventual má conduta da qual o menor seja acusado. A representação do filho homem como um “arrimo” para a família – em particular se pertencem a grupos domésticos compostos predominantemente por mulheres – o investe de um valor que se espera que possa contrabalançar a culpabilização em pequenos delitos não formalizados, notadamente se são os próprios responsáveis que o retratam deste modo. O ponto que gostaria de reter sobre este caso abordado por Vianna, para fins da análise aqui conduzida, é que “filhos” possuem um valor simbólico e material para suas famílias de origem.

De um ponto de vista analítico, acredito que a narrativa de Bruno fala de negociações que não visam necessariamente a obtenção de benefícios ou a satisfação de interesses pessoais, mas a manutenção de relações sociais cultivadas. A expressão emocional e as expectativas estabelecidas em torno desta são formas de exprimir a negociação dessas relações, podendo ser acionadas como justificção para a conduta. A aparente “aceitação” da mãe de Cláudio facilita a manutenção de seu vínculo com o filho e com Bruno, sendo justificada – do ponto de vista deste último – pelo afeto que a mãe do parceiro lhe dedica. Uma atitude diametralmente oposta, como colocar o filho pra fora de casa, por exemplo, teria uma série de *custos* sociais e emocionais, decorrentes do rompimento dessas relações. Ainda que estes custos não sejam diretamente evocados pela narrativa, e mesmo que não tenham atravessado a consciência do narrador ou dos personagens envolvidos na história, correspondem a uma espécie de pano de fundo implícito para a cena.

O relato analisado sinaliza para formas de falar sobre relações com a família de origem em que a relativa *aceitação* da orientação sexual dissidente não é medida por meio da oposição ‘homofobia’ *versus* ‘tolerância’, mas pelas tensões e articulações entre compromissos morais, vínculos afetivos e trocas materiais. A *aceitação* parece envolver, frequentemente, um jogo complexo de negociações implicando expectativas de expressão emocional no cultivo e gestão de relações sociais. A análise destes usos da linguagem e das

dinâmicas de interação correlatas revela-se, deste modo, crucial para se compreender as formas pelas quais pessoas que vivenciam formas da diversidade sexual conferem sentido às relações em que tomam parte e orientam suas condutas na vida social.

3.1. “Meu pai me vê como um cofre”: sobre interesses, afetos e obrigações

Gostaria de iniciar esta reflexão a partir da fala de um jovem de 20 anos, morador da cidade de São Paulo. Do ponto de vista da raça e cor, considera-se “moreno”, mas observa que “esta classificação não existe” e portanto deveria se identificar como “negro”. Tem ensino médio completo, seus pais são católicos não-praticantes e exercem ocupações de nível fundamental. Quando o entrevistei, no início de 2008, Bernardo não estava trabalhando – procurava emprego, e fazia cursos e atividades ligadas a teatro, tendo a expectativa de exercer essa ocupação profissionalmente. Sua paixão por artes cênicas é referida por ele como a principal motivação para estudar e para residir em um centro urbano, alimentando o sonho de estudar cinema. Seu grupo doméstico atual é composto por dois amigos da mesma faixa etária, que vieram de outros estados para estudar em São Paulo.³⁷

Ao longo da vida, Bernardo morou em diferentes estados brasileiros, com uma trajetória de deslocamento de cidades pequenas para cidades de maior porte. Sua mãe migrara da região norte para um estado da região centro-oeste, trabalhando como doméstica e tendo gerado Bernardo a partir de um envolvimento sexual-amoroso com o filho dos donos da casa. O pai de Bernardo não assumiu a criança, e logo após o nascimento, a mãe retorna a sua cidade natal para criar o filho com ajuda de sua rede familiar. Viveu nessa cidade pequena da região norte – onde “não tinha nada, nem televisão” – até os sete anos de idade. A referência à ausência de televisão assinala não somente a percepção de Bernardo de tratar-se de uma localidade menos ‘urbana’, mas também a posição social de sua família nessa localidade: a televisão era um luxo existente em algumas casas, “ir pra casa do vizinho pra ver novela” era uma atividade de sociabilidade recorrente na sua infância. Por volta dos sete anos de idade, Bernardo teve diversos problemas de saúde, que conduziram sua mãe ao pai de Bernardo pedindo ajuda, pois o filho precisava de tratamento médico inexistente naquele local. Face

³⁷ Yanagisako (1979) observa que a expressão “grupo doméstico” assinala não somente como pessoas que compartilham um mesmo espaço de moradia, mas também compartilham um certo número de atividades em comuns ou funções domésticas. A autora aponta a relevância de se problematizar definições pré-estabelecidas do que seriam tais funções domésticas, que usualmente remetem a atividades tocantes à reprodução biológica e social e ao vínculo ‘biológico’ entre mães e filhos.

essa solicitação, o pai de Bernardo o leva para morar consigo na região centro-oeste. Por volta dos 15 anos de idade, é chamado para residir e trabalhar em um estabelecimento comercial com um tio do lado paterno, em cidade relativamente maior na região sudeste: nas suas palavras, “fui morar com meu tio para tentar uma vida melhor”. Nesse período, visita o pai com frequência e percebe ambos os domicílios como sua “casa”. Por volta dos 18 anos de idade, incentivado por amigos, decide fazer um curso de teatro em um centro urbano próximo à cidade em que reside com o tio. Considera que seu tio não o apoiou na decisão de desenvolver seu *lado artístico*. O curso era pago, e seu tio, tendo ajudado inicialmente com a primeira mensalidade, voltou atrás nessa decisão:

Todo mundo começou a me dar força pra eu conseguir meu objetivo, me apoiaram, apoiaram meu lado artístico. Meu tio não. Ele não me ajudava. Pagou o primeiro mês e disse que não ia pagar mais. Era cento e cinquenta reais, e eu paguei meu curso.

A resistência do tio ao interesse de Bernardo por teatro é narrada com certo grau de ressentimento. Um tom semelhante aparece em comentários que Bernardo formula acerca do pai, atribuindo a relativa aceitação que o pai externa face sua orientação sexual a interesses materiais:

Meu pai, ele ainda não me *aceita*, entendeu? Tem o pai que põe o filho pra fora de casa, e tem o pai que vê o filho como uma fonte bancária. Meu pai já me demonstrou várias vezes que ele é *descarado*, eu amo muito meu pai, mas eu sei que ele é assim. Me vê como um cofre, mas tudo bem.

O discurso sobre a relação com o pai possui um forte tom afetivo, mesclando a exposição de sentimentos a acusações de que o pai não o *entende*, não o *aceita* e manteria com Bernardo uma relação de ‘interesse’, mais que de ‘afeto’. Em conversa posterior, não gravada, explicita porque o pai o considera um “cofre”: Bernardo seria um jovem promissor, no qual o pai estaria *investindo*, esperando algum retorno futuro. A ambiguidade que transparece no discurso sobre as emoções espelha um conflito na negociação interpessoal. Bernardo vive um paradoxo na relação com seu pai, posto que, dependendo economicamente de sua “ajuda”, tem que negociar com este seus projetos pessoais, que nem sempre contam com sua plena aprovação:

Eu estou em uma situação muito difícil, meu pai joga muito na cara as coisas, ele não vê o meu lado. (...) Meu pai que esta me ajudando, mas naquela situação, né, mas é isso, até o momento é isso, porque eu to correndo atrás e esta muito difícil, e

ele acha que eu não estou fazendo por onde, acha que não estou correndo, que não estou me esforçando. Meu pai acredita que eu sou muito metido, que eu só quero *ser* como eu *sou*, que só quero saber do meu curso de teatro, chegar num lugar abalando, humilhar os outros, não é isso.

Quando seu pai soube que Bernardo era *gay*, conversou com este e declarou que *nada mudaria* na relação entre ambos. Do ponto de vista do filho, contudo, há mudanças perceptíveis na atitude do pai, constituindo certo distanciamento. Tudo se passa como se as iniciativas de diálogo e a manutenção da relação se tornassem encargos do filho; como se o pai só estabelecesse contato com este quando *precisasse* de algo, motivado por interesses de ordem prática e não por afeto:

Se eu der um abraço e um beijo nele é tranquilo, mas se ele tiver que sair, ele chama os outros filhos dele pra se despedir. Meu pai, minha relação com minha família, eu reparo que eles tem dúvidas e guardam pra eles. *Ah seu filho é gay, ah seu filho é estranho*, aí meu pai [responde], “Ele não é estranho, ele é ator, é mania dele”. (...) Então é assim, meu pai não conversa comigo direito, ele não se relaciona comigo direito, ele só liga pra mim quando precisa de alguma coisa. Quando eu estava morando com meu tio ele ligava. No meu aniversário ele ligava, ligava todo dia, todo final de semana ele ligava. Agora ele liga uma vez ou outra, só pra não dar muito na cara, mas todo mundo vê, porque até quem esta de fora vê, que ele só conversa comigo quando eu puxo assunto. Ele tenta disfarçar, ele tenta muito, ele fala comigo, brinca comigo, mas você *sente* que ele esta diferente. (...) Só se ele precisar de alguma coisa, que só eu possa fazer pra ele, aí ele liga, entendeu? Mas a média é ficar dois meses sem falar comigo. Aí depois ele me liga. Se ficar dois meses sem falar comigo, aí ele liga, e começa a jogar a culpa em cima de mim, não-sei-o-quê, não-sei-o-quê”

O relato de Bernardo sugere, contudo, que seu pai apresentaria preocupação mais intensa com a *publicização* da orientação sexual do filho e com o desempenho de comportamentos considerados femininos que com as práticas sexuais que este estabelece privadamente.³⁸ A orientação sexual de Bernardo se visibiliza pela confissão que este faz à esposa do tio com que morava, e que revela essa informação junto ao pai de Bernardo e a outras pessoas em sua rede de parentesco:

Ela [a esposa do tio] disse que tinha um primo que era gay, e aí eu toquei no assunto, perguntei *como é seu primo?* Eu dizia que tinha uma coisa pra contar, mas enrolei ela a semana toda, eu dizia que tinha uma coisa pra contar, mas depois dizia: *não, não tia, deixa quieto*. Aí eu me trancava dentro do quarto: será que eu conto? Será que não conto? Fiquei uma semana enrolando, quando foi uma sexta feira, eu toquei nesse assunto, esse negócio que ele é, eu também sou. Eu dizia, a senhora esta

³⁸ Em outro momento da entrevista, Bernardo chega a sugerir que do ponto de vista do pai, a bissexualidade poderia ser considerada natural – que seu pai aprovaria se ele decidisse *ficar* com *mulheres*, e ainda assim manter práticas sexuais com homens.

fingindo de boba, sabe o que é, e ela dizia: não, mas eu quero ouvir da sua boca. Ela ficou assim, então eu não contei assim – eu sou – mas ela já catou né. Então ela contou pra ele [o pai]. E quando eu, falei eu, disse eu disse pra ela não contar pra ninguém, eu pedi, aí então na mesma noite, ela contou. Foi horroroso. Eu fui embora, não quis demonstrar meus sentimentos. Mas ela chorou, e meu tio também chorou. Eu dormi, e no dia seguinte, dez da manhã, meu pai veio conversar comigo, e eu pensei que ele fosse brigar comigo. Ele perguntou porque eu não tinha contado antes, e disse que era meu *amigo* acima de tudo. Ele disse que eu tinha mesmo é que *sofrer* nessa vida. Ele falou: “se você tivesse me contado, eu não estava passando por essa *humilhação*, de saber pela boca dos outros. Eu ia te ajudar, pra você ir estudar em São Paulo. Mas agora, você não vai mais pra lá”. Eu perguntei: *Por que, pai?* Meu pai respondeu: “Por que lá, mulher com mulher anda de mão dada, lá tem travesti, lá tem muita influencia, e se você usar um *batom*, um *brinco*, uma *saia*, você *não é mais meu filho*, acabou meu filho pra mim”. Aí eu falei, “tá pai, eu não vou mais, tá, ta” (...). Hoje, meu pai não conversa comigo direito, ele não se relaciona comigo direito, ele só liga pra mim quando precisa de alguma coisa. Quando a gente se encontra, até quem está de fora vê, que ele só conversa comigo quando eu puxo assunto. Ele tenta disfarçar, ele tenta muito, ele fala comigo, brinca comigo, mas você *sente* que ele esta diferente. Aí eu falei, ta pai, eu não vou, ta, ta, (...) eu tenho dezenove anos e, saia, eu acho *ridículo* essas coisas [usar batom e saia], porque que eu vou começar a usar agora, com dezenove anos?

A atitude do pai não implica, necessariamente, o repúdio à orientação sexual de Bernardo, mas ao estereótipo da inversão de gênero. Dado que o jovem compartilha da mesma aversão à afeminação sustentada pelo pai, este acaba sendo um ponto pacífico nas negociações que a *aceitação* envolve.

Passado algum tempo, Bernardo acabou chegando a um acordo com seu pai, e indo morar em São Paulo contando com alguma *ajuda* deste. O depoimento de Bernardo oferece com mais evidência elementos para se pensar como certas dádivas materiais podem ser investidas de um caráter ambíguo na relação destes jovens com a família, podendo ser um signo da aceitação ou tomadas somente do ponto de vista de relações de interesse. A “ajuda” financeira oferecida pelo tio e pelo pai, quando interrompida ou considerada insuficiente, é significada como “não-aceitação” por familiares de dimensões do *self* valorizadas por Bernardo: sua vocação artística e sua orientação sexual. Pode-se dizer que, do ponto de vista de Bernardo, tudo se passa como se seus familiares estivessem faltando com uma *obrigação* ou agindo motivados por interesse.

3.2. Performance de gênero na inclusão de parceiros no espaço doméstico

Um distinto depoimento pode também aportar elementos relevantes para esta reflexão. Pedro, 21 anos, classifica-se como “moreno quase branco” e mora com seus pais, na periferia

da cidade do Rio de Janeiro. Possui o ensino fundamental completo, e seus pais exercem ocupações de nível fundamental. Foi criado até os 9 anos de idade pela avó materna, juntamente com um irmão e uma irmã mais velhos, por parte de mãe. Pedro era o único filho comum a ambos os genitores, o "caçulinha temporão". Seus pais, que residiam na casa ao lado, trabalhavam, ambos, em funções que exigiam baixo grau de escolaridade e incluíam escalas noturnas - fato acionado por Pedro como justificativa para que avó "cuidasse" do neto. Ambos os domicílios eram alugados - situados em bairro cujos imóveis eram particularmente desvalorizados, na baixada fluminense (periferia da cidade do Rio de Janeiro). Pedro tinha outros seis irmãos por parte de pai, fruto de relacionamentos anteriores deste, que residiam também na baixada, mas com os quais só chegou a ter contato já adulto. Com o falecimento da avó, uma prima que morava em residência própria, em bairro próximo, cedeu o espaço os pais de Pedro construírem uma casa sobre sua laje. Pedro, que cursara o ensino fundamental em estabelecimentos públicos de ensino, iniciou um curso técnico em uma escola particular, mas abandonou os estudos logo em seguida, "por não poder pagar". Trabalhava com comércio desde os 13 anos, e conseguiu, após completar 18 anos, emprego em um supermercado, onde permaneceu por um ano e meio. No momento da entrevista, encontrava-se desempregado há seis meses – aproximadamente a mesma época em que se ‘assumira’ na rede familiar – vivenciando, conseqüentemente, uma situação de total dependência econômica dos pais.

Pedro teve suas primeiras experiências sexuais com homens aos 17 anos de idade; Vivenciara, anteriormente, "paixões não-correspondidas" por mulheres. Por volta dos 16 anos, estabeleceu relação de amizade com uma lésbica, Iraci, que lhe facultou o acesso a toda uma rede de sociabilidade gay. A amizade estabelecida com Iraci foi a via de acesso pela qual Pedro passou a integrar uma rede de amizade composta por homens homossexuais e mulheres heterossexuais:

Tinha uma rodinha de amigos. Cheio de viado no meio. Aqui, na praça. Ficava, assim, uns dez, a gente ficava a noite toda, até umas 3 da manhã conversando, todo dia era isso... (...)No total acho que era uns quinze, sendo uns dez viados, e o resto tudo mulher. Careta. Não, aliás, só a Iraci de entendida, que ficava no meio. (...) isso foi logo depois que eu conheci a Iraci, quando eu comecei a sair, aí eu fui conhecendo de pouquinho em pouquinho, conheci a Iraci, aí tinha a Daiane, aí eu já sabia que o Fábio era, contei pra ele, aí conheci o Antônio, conheci o Felipe... (...) Eu fui encontrado os outros aí os outros falavam 'garoto, tu é viado?', aí eu falei, "é, né, gente, fazer o quê?". Aí... fui conhecendo (...), era muita gente, Aí conheci Antônio, Felipe, Lucas, o outro Lucas, Fernando... Aí conheci Jacira, Junior... Mais quem?... Tinha o Rodrigo, com quem eu saí também... era muita gente.

A princípio, a participação de Pedro nesses circuitos foi mantida em segredo perante

sua rede de parentesco. Contudo, a partir de sua inserção nessas redes, Pedro passou a levar amigos e parceiros sexuais para dormir em sua casa. Essa interação com os familiares era cercada de cuidados, de modo a prevenir sua orientação sexual fosse de algum modo visibilizada nesse círculo. As estratégias de controle da informação envolviam desde a evitação pura e simples de parceiros "afeminados" até a tentativa de 'encobrir' a "afeminação" destes, quando confrontados com sua família:

Aí eu conheci o Jean. O Jean era uma mulher! Assim, calça apertadinha... *baby-look*, também... cabelinho... usava blush, hímél... essa camisa curtinha, colada, feminina... Mas ele era uma gracinha, eu quis até sair com ele... eu queria transar com ele. Eu falei assim... "Ele é uma mulher, esse menino é passiva, eu vou comer ele..." Aquela coisa assim. (...) Aí no fim da noite eu falei assim, "poxa, você não quer ir lá pra casa não?", falei de brincadeira; ele falou "eu vou", eu falei "tudo bem, então quando a gente for embora eu te chamo" (...) Aí, de manhã cedo... Meio-dia, mais ou menos, eu emprestei um camisão pra ele, um blusão enorme, que batia mais ou menos "aqui" [indicou uma altura pouco acima dos joelhos], eu pensei de o meu pai sair mas ele não saiu, ficou em casa... Aí eu falei, pai, mãe, esse aqui é o Jean, um amigo meu... E a voz dele, aquela *voz de mulher*, de *viadinho*, eu falei, "não, não, *não abre a boca*, pelo amor de Deus'... Aí fomos embora.

A preocupação com a relativa 'afeminação' dos parceiros e a relação com os familiares aparece também em outros episódios da carreira sexual-amorosa de Pedro – não somente em relacionamentos 'casuais', mas também em *namoros*. A *afeminação* de um parceiro incide negativamente sobre o relacionamento, podendo inclusive ser acionada como motivo para um rompimento:

No ano passado eu conheci o Cristiano... Ele também era da época que ficava todo mundo na praça... Ele, assim, tinha paixão, um amor doentio por mim, e eu não quis ficar com ele, falava que ele era uma *bichinha escrota*... Ele era *uma mulherzinha*, ele tinha na época 13 anos, 12, 13 anos, e era *muito viado*... (...) Aí, ano passado, ele já tinha...15, 16... Aí... Nós ficamos, ficamos namorando até janeiro. Ficamos um mês juntos... Aí eu desmanchei com ele, porque eu não queria. Ele ainda continuava sendo *muito mulher*, e eu falava, "poxa, Cris, seja mais boyzinho, porque *se eu quiser te apresentar minha família*, quiser te apresentar em festas, essas coisas...

Estas estratégias de seleção sinalizam para tentativas de controlar ao máximo a informação fornecida inadvertidamente pela *fachada pessoal* (Goffman, 1985: 31) dos parceiros. Sinalizam também para a expectativa de encontrar parceiros que pudessem ser 'incorporados' ao ambiente doméstico e transitar pelo círculo familiar sem visibilizar sua orientação sexual. Pedro relata que desejava muito "abrir-se" para a família, mas evitara essa

atitude temendo a reação dos pais.³⁹ Na narrativa de Pedro, a experiência de "assumir" para a família foi motivada menos por uma decisão pessoal que por uma sucessão de eventos, desencadeados por uma fofoca iniciada por uma prima, que ouviu Pedro despedir-se de um rapaz no telefone com um "beijo":

(...) minhas pretensões eram sempre contar, desde o ano passado que eu tô com essa idéia de contar pra eles, porque eu contei pra minha irmã, primeiro... não... aliás... deixa eu contar do início. Um belo dia... Eu contei pra minha prima. Um dia eu cheguei na casa da minha prima, eu sempre ia pra casa da minha prima... eu sempre pegava o telefone da minha tia e ficava conversando na casa dela... Então um dia eu liguei prum cara, e, no final da ligação, eu no meio da conversa eu falei o nome dele... Aí eu mandei um beijo. Aí ela falou assim: "tu mandou um beijo prum cara? Como é que é? Repete!". Ficou naquela zoação, aí eu contei pra ela que eu gostava de homem, era homossexual, aí ela *aceitou* na maior, e ela contou pro meu primo, o esposo dela, aí ele foi e contou pra minha tia, aí minha tia foi contar pra minha irmã.

Na reconstrução deste momento, Pedro inicia dizendo que “contara” para a irmã, mas logo em seguida se retifica, explicando que a informação sobre sua orientação sexual circulara por diversos parentes antes de chegar à sua irmã. Confrontado pela irmã, Pedro de início desmente para a história (iniciada pela prima e passada adiante na rede de familiares), mas posteriormente “abre o jogo”:

Aí minha irmã chegou aqui em casa e começou a falar, .olha, eu to sabendo de umas coisas de umas coisas de você, porque te viram num lugar, e eu quero saber o que tu tá fazendo, pô, tu tá usando drogas, o que tu tá fazendo?., ela começou a chorar, aí eu falei, poxa, não to fazendo nada demais, eu falei: me conta quem foi essa pessoa... porque até então ninguém tinha me visto, minha prima que tinha contado... Aí, passou. Eu neguei tudo... aí passou uns dois meses eu chamei ela pra conversar, e abri o jogo. Olha, eu gosto de homem, eu sou homossexual, (...) eu tô meio arrependido de não ter contado antes, eu podia ter contado naquela hora, só que eu achei que você tava muito nervosa,... porque ela começou a chorar, chorou muito, muito, muito, e eu fiquei com medo, até, da reação dela se eu falasse na hora... Aí ela falou que tudo bem, a vida era minha, era só pra mim tomar cuidado, com as pessoas que eu ando, o que eu tava fazendo, pra me prevenir, usar camisinha... Entendeu? Aí, passou...

Revelou sua orientação sexual para a irmã aos 19 anos, e para a mãe dois anos depois. A situação que conduziu Pedro a contar para a mãe acerca de sua sexualidade foi muito mais

³⁹ Este depoimento pode proporcionar interessante contraponto ao caso de Marcos, analisado no primeiro capítulo (que pode ter relação com o *ethos* cultivado nos distintos segmentos sociais aos quais os entrevistados pertencem). Enquanto Marcos considera sua orientação sexual um assunto que “não é da conta de ninguém”, dimensão da sua intimidade, Pedro expressa um anseio em compartilhar esta parte de sua vida com os pais, do qual é obrigado a se privar (o que de certo modo o aproximaria do modelo de valorização da sinceridade, discutido também no primeiro capítulo a propósito da trajetória de Marlon).

dramática, e ocorrera cerca de seis meses antes da realização da entrevista. Então desempregado, decide procurar uma agência de garotos de programa como forma de obter alguma renda. Conta para a mãe que vai trabalhar em cidade litorânea vizinha como caseiro, e que só poderia visitar a família uma vez por semana. Transfere-se então para o apartamento na zona sul da cidade, que era dividido com cinco outros rapazes e uma travesti:

Esse ano, como eu tava meio desesperado com esse lance de emprego, lendo o jornal aí eu vi esse lance de... como é que eu posso dizer... esses anúncios de... que os caras põe no jornal, pra fazer programa... Aí eu falei, pô, eu acho que eu vou fazer isso, que isso deve dar um dinheiro legal... Aí eu liguei, comecei a ligar pros caras que tava no jornal, perguntando se eles não precisavam de alguém pra ir trabalhar lá, e tal... Aí teve um que falou assim, "poxa, você vem aqui que eu faço uma entrevista com você... Pra ver como é que você é, essas coisas... Descrevo como é aqui..." (...) Você não pode sair de lá, tem que ficar lá dia e noite direto, e só tem folga às quartas feiras que era o dia livre... E eu falei pra minha mãe que eu ia trabalhar como caseiro, porque eu só tinha uma folga na semana.

Arrependido desta decisão, Pedro decide, uma semana depois, voltar para a casa dos pais, e se vê confrontado com um pedido de explicações por parte da mãe. A mãe de Pedro externou, então, a suposição de que o filho tivesse saído de casa para morar com outro homem. Pedro argumenta que, como não sabia o que responder e não desejava contar o que de fato ocorrera, confirmou a suposição materna:

Então, quando eu cheguei em casa ela falou assim, "ah, o que é que houve?", falei, ah, mãe, depois eu te explico. Aí eu fui, tomei meu banho, arrumei minhas coisas, aí sentei pra conversar com ela. Eu falei, "mãe, poxa, deu um rolo lá..." aí eu fiquei quieto e ela falou assim: "você tava morando com outro cara, não era isso?" (...) Aí eu confirmei, que eu tinha ido morar com outro cara. Pra eu não ter que falar pra ela que tava fazendo programa... Aí ela virou pra mim, assim, séria, e falou, "eu já sabia". Aí eu que tomei um impacto. Foi na sexta feira mesmo, eu falei, é, mãe, eu sou homossexual, gosto de homem, como eu falei pra todo mundo, e tava morando com um cara, só que não deu certo e eu resolvi voltar... Aí ela falou, "agora você vê se você toma mais juízo, pensa antes de fazer as coisas..."

A pergunta formulada pela mãe de Pedro sugere a possibilidade de que suspeitas acerca da homossexualidade dele já existissem - fundadas talvez na observação dos amigos que levava até sua casa, ou em boatos acerca de sua sexualidade, como aquele iniciado por sua prima. A atitude da mãe foi, simplesmente, criticá-lo por ter saído de casa tão modo tão precipitado. A revelação da orientação sexual para o pai se deu um pouco depois, no mesmo dia, desencadeando reação semelhante:

Aí no mesmo dia eu contei pro meu pai. Porque nós fomos pra festa da minha tia, e eu bebi, bebi, bebi, fiquei bêbado aí chamei ele pra conversar, aí falei, "pai, sou gay". Aí eu pensei dele me dar um *socão*, na hora ele falou, "já sabia". Aí eu falei, "todo mundo já sabe agora? Só eu que não sei que todo mundo já sabe?". Aí ele falou, "não tenho nada contra não, a vida é tua e você faz dela o que bem entender... Só não quero que você leve mais ninguém lá pra casa".

A atitude de relativa 'aceitação' – "a vida é tua" – pode ter correlação com o perfil religioso da família, católica com trânsito por cultos afro-brasileiros. Embora essa reação tenha se mostrado mais amena que as expectativas de Pedro a esse respeito, implicou também um maior controle familiar incidindo sobre o tipo de 'liberdade' de que Pedro até então desfrutara. A partir desse episódio, as visitas de amigos ou parceiros tiveram que ser restringidas ao horário diurno, e submetidas ao controle e escrutínio dos familiares. Na tensão gerada pela descoberta da homossexualidade de Pedro, estabeleceu-se um espaço de negociação entre este e seus familiares em torno de seus direitos na esfera doméstica. Assim, após a interdição estabelecida pelo pai em um primeiro momento quanto às "amizades" de Pedro, este último conseguiu reconquistar posteriormente o reconhecimento de alguma autonomia para franquear o acesso de amigos à casa e a seu quarto – condicionado à não-ocorrência de contatos sexuais. A meu ver, essa negociação aponta para dois aspectos que se articulam na biografia de Pedro: de um lado, uma tentativa de individualização no seio da própria família, negociação de uma esfera de certa autonomia e liberdade, a despeito da situação de dependência econômica efetiva em que Pedro encontrava-se. De outro, a expectativa de alcançar relativo "reconhecimento" ou "aprovação" por parte dos familiares para seu estilo de vida - o que se expressaria, para Pedro, pela ausência de uma atitude reprobatória:

Eu sempre trazia meus amigos aqui, eles dormiam aqui em casa. Aí eu falei, poxa, não é assim, pai, não é porque eu sou gay que eu não posso trazer mais ninguém aqui em casa... Ele falou "tá, eu só não quero que durma mais ninguém lá em casa". Falei "tá bom", aí ficou tudo tranquilo. Até agora eles nunca jogaram piada, tratam meus amigos super bem quando vêm aqui, e não são contra... Não discordam nem apoiam, ficam neutros.

Até o momento em que Pedro "se assume", a preferência por parceiros que ostentassem comportamentos mais "masculinos" era apresentada como estratégia para evitar a "exposição" de sua vida sexual para os familiares, uma vez que os parceiros frequentavam sua casa. A partir do momento em que a orientação sexual de Pedro é visibilizada, este critério de

seleção de parceiros se alinha a uma expectativa de inclusão destes parceiros no ambiente doméstico: “Eu quero uma pessoa que eu possa conviver normal, que eu possa passear na rua e ninguém perceba [que é gay], que passe despercebido... Que eu possa levar, trazer na minha casa, apresentar pros meus familiares”. Pedro procura um parceiro que *passe despercebido*, cuja orientação sexual não se traduza em desempenhos publicamente reconhecíveis como ‘femininos’, e que possa circular por seu espaço doméstico sem desencadear recriminações por parte dos pais. Na trajetória de Pedro a relevância atribuída a família – tanto do ponto de vista das relações efetivas de reciprocidade material quanto em termos da expectativa de reconhecimento pelos familiares – modela os próprios critérios de seleção de parceiros, influenciando com força o sentido da carreira sexual-amorosa. Após “assumir” a homossexualidade ante a família, a expectativa de conquistar a *aceitação* familiar e a inclusão de parceiros sexuais no ambiente doméstico parece se correlacionar com uma tendência a selecionar parceiros cuja performance de gênero seja mais masculina, que não evidenciassem portanto suas preferências eróticas na apresentação de si.

3.3. O “preço da liberdade”: a “ajuda” à família e os paradoxos da distância

Prossigo nesta reflexão analisando um relato em que o tema da performance de gênero dos “namorados” reaparece como uma trama secundária, mas que chama atenção para certos paradoxos que podem ser colocados pelo afastamento da casa da família de origem em uma situação de vinculação afetiva à família e de “aceitação” da homossexualidade por pelo menos um de seus membros. Michel tem 25 anos, é branco, natural de uma cidade relativamente pequena localizada ao norte do Estado do Rio de Janeiro. É graduado e trabalha na área de ciências sociais aplicadas, exercendo atividades artísticas/ musicais em seu tempo livre. Conheci Michel em um bar no centro do Rio de Janeiro, apresentado por um dos amigos de Márcio – jovem cuja história foi previamente analisada no capítulo 2. Na época da entrevista, Michel residia e trabalhava na Zona Norte da cidade do Rio de Janeiro, dividindo o apartamento com mais “dois amigos e meio” que também são gays. Michel diz que divide o apartamento com “dois amigos e meio” porque além de Samuel e Ricardo, que moram “oficialmente” na casa, recentemente o namorado de Ricardo passara a pernoitar lá “quase de segunda a segunda” – mas sem contribuir efetivamente com as despesas da casa, que eram rateadas igualmente entre Michel, Samuel e Ricardo. Esta alusão à posição ambígua do namorado de Ricardo no interior do grupo doméstico parece ser uma forma irônica de

sinalizar para o fato de que ele compartilhava o espaço doméstico com mais frequência do que o tolerável para uma “visita”, mas sem assumir os compromissos esperados de um “morador”. Recentemente, Michel vinha considerando a possibilidade de se mudar para residir com Luis, seu próprio namorado, devido ao custo relativamente elevado dos alugueis no bairro em que morava, e a desentendimentos cotidianos com os amigos.

Os pais de Michel, Adalgisa e Lindomar, exerciam ambas ocupações técnicas de nível médio, e tinham se separado um pouco depois que o jovem se mudasse para a capital, pra trabalhar e cursar a graduação em uma universidade pública. Embora Michel trabalhasse, e seu curso de graduação fosse gratuito, o custo de vida na cidade do Rio de Janeiro era relativamente alto, de tal maneira que precisava de tempos em tempos contar com a “ajuda” financeira de seu pai e de sua mãe. Hoje, formado, não tem mais necessidade deste apoio. Michel tem duas irmãs de sua faixa etária, uma um pouco mais velha e outra um pouco mais nova que ele, e que cresceram junto com ele. Sua irmã mais velha, Leonor, saíra de casa para se casar, e Lídia, a mais nova, ainda morava com Adalgisa. Michel tem também um irmão mais velho por parte de pai, mas com o qual praticamente não teve qualquer contato ao longo da vida. Durante a infância e a adolescência, morou em uma casa construída nos fundos do quintal que pertence a Dona Hemengarda, sua avó. Na casa da frente, junto com Hemengarda, moravam as duas irmãs de Adalgisa – Gilda, a mais velha, e Marinete, a mais nova das três, além de Rafael, filho de Gilda. Gilda criara Rafael “sozinha”, sem contar com qualquer ajuda do pai do rapaz. Hemengarda tem um quarto filho, Jerônimo, que se mudara para outra cidade cerca de quinze anos antes, que segundo Michel “não visitava a família nem em feriado” e com o qual teve pouco contato ao longo da vida.

Em seu depoimento, Michel confere bastante atenção ao fato de sua tia Gilda ser “lésbica”:

Michel: *Apesar de ter esse filho, o Rafael, tia Gilda é lésbica assumida (...) inclusive já morou uns anos outra mulher com ela, no quarto dela, lá na casa de vovó; ninguém tocava no assunto nunca, acho rolava meio uma vergonha da família quanto a isso. Mas todo mundo sabe, todo mundo aceita e respeita ela”.*

Um pouco antes de Michel se fixar no Rio de Janeiro, Leonor se casara com um homem natural de outra cidade, e se mudara para residir junto com ele. Hoje, Adalgisa mora sozinha com a filha caçula na casa dos fundos. Gilda e Rafael moram na casa da frente com Dona Hemengarda, a qual tem atravessado problemas de saúde e necessita de assistência constante. No cotidiano da família, essa assistência era prestada, quase exclusivamente, por

Gilda. Segundo Michel, Hemengarda tinha um “gênio muito difícil”; ela e Adalgisa não tinham uma relação boa uma com a outra, e o primo Rafael era “um completo imprestável”. Michel acredita que Gilda sempre teve maior margem de negociação na relação com a mãe, por ser a filha mais velha, e também por ter sido, durante toda a vida, aquela que mais ajudara nas despesas da família:

Leandro: Ela ajudava, como assim?

Michel: Tia Gilda é a mais velha das irmãs. Tem uma diferença de quase dez anos entre ela e as outras duas. Minha mãe é a do meio, e tia Marinete é a mais nova. Então, talvez por ser a mais velha... Minha mãe conta que tia Gilda ajudou muito a criar as outras duas, sempre apoiou demais minha avó. E desde que eu era criança, Tia Gilda nunca gastou um centavo com si mesma. Talvez ela gastasse lá com as namoradas dela, não sei... Não que ela tivesse muitas. Eu só conheci duas. Mas ela nunca foi de comprar nem um vestido, de ter hábitos de consumo, nada disso. Então, tudo que ela tinha, era sempre dedicado pra família – pra minha avó, principalmente. É ela quem paga a maior parte das contas da casa, até porque a pensão que minha avó recebe do meu avô é pouco, é um salário mínimo. Não faz nem muito tempo, a geladeira delas tava com problema, tinham consertado varias vezes e vivia dando defeito, não gelava mais direito, daí minha tia foi e deu uma geladeira nova pra minha vó...

Leandro: Isso foi depois que você se mudou da casa?

Michel: Foi depois sim. Eu soube num dia que tava lá *de visita*. Minha avó tava *toda boba*, *toda feliz* com a geladeira que tia Gilda tinha comprado. Tia Gilda ta usando a geladeira também, claro, porque ela mora lá e o filho dela mora lá. Mas ela não precisava ter pagado sozinha, né. Sei lá, eu acho que minha mãe podia ajudar elas. Afinal, ela mora noutra casa mas é tudo uma família só, poxa. Eu não ajudo porque *não tenho como*, porque *não posso*, e também porque me mudei pra cá pra ter mais liberdade, coisa que lá eu acho que eu não teria. O *preço que eu pago* pela minha liberdade é *não poder ajudar minha família*. Mas minha mãe, ela não *se dá* com minha avó, de jeito nenhum. E é por isso que ela nunca ajuda em nada. É tia Gilda quem paga sozinha o plano de saúde pra vovó. Se vovó precisar ir no hospital e tia Gilda não estiver em casa, ela liga pro celular da tia Gilda, “Anda, mulher! Mamãe ta passando mal, vem cá correndo levar ela de carro!”. Minha mãe não dirige, e tia Gilda tem carteira, mas mesmo assim, acho que isso não é desculpa – podia chamar um vizinho, chamar um taxi. É coisa antiga delas, não sei bem... ninguém nunca me explicou direito porque ela é assim com vovó. Claro que ela gosta da minha vó, afinal é mãe dela né? Mas elas discutem por tudo, o tempo todo. Minha mãe diz que tudo que minha vó fez por ela, a vida inteira, vovó sempre *jogou na cara*. Desde o remendo da roupa do colégio quando ela era criança até... sei lá... De ter ajudado minha mãe a estudar, quando ela era nova, antes dela ter começado a trabalhar e ter o dinheiro dela. Já tia Gilda, sempre fez tudo que minha vó queria, e nunca vi minha vó falando nada dela. Nem mesmo por ela ter lá as namoradas dela.

No trecho acima, Michel parece de certo modo responsabilizar Adalgisa por esta não “ajudar” Hemengarda. Contudo, quando evoca a ideia de que ele próprio viesse a ajudar a família, apresenta este curso de ação como algo que se vê impossibilitado de fazer - e esta impossibilidade de ajudar os familiares é um *preço* que ele próprio teria que pagar, para poder ter sua *liberdade*. Este modo de se referir à relação com a família coloca um paradoxo

interessante – especialmente se considerarmos que, de um ponto de vista estritamente econômico, a família de Michel ajudou a pagar o preço por sua liberdade. Afinal, sua ida para o Rio de Janeiro foi acolhida como um projeto familiar, contando com o apoio financeiro dos pais. Contudo, acredito que esta enunciação singular proferida por Michel não deve ser posta de lado, como se fosse algum tipo de racionalização ou de ‘estratégia retórica’ para justificar seu afastamento da família. Esta expressão parece, pelo contrário, captar algo do dilema que Michel sente, na tensão entre o valor que ele próprio atribui ao ato de “ajudar” à família, e o valor que ele atribuir a sua *liberdade*. A ajuda à família implicaria certos custos, os quais Michel se considera impossibilitado de arcar. Contudo, ser impedido de ajudar os familiares é retratado como algo que também representa um *custo* para o sujeito. A ajuda à família é algo que tem um “valor” para ele – é uma situação onde o ato de doar é sentido, em si mesmo, como um ‘ganho’. Deixando de ajudar à família, o sujeito não está ‘poupando’ recursos que são canalizados para usos ‘egoístas’, mas *sacrificando um bem* precioso, em troca de sua *liberdade*.

O relato acima comporta diversos elementos significativos. Michel nota que, na divisão de tarefas e responsabilidades na casa, atribuições e obrigações tendem a incidir com muito mais frequência sobre tia Gilda. Ele não associa esta divisão desigual de tarefas ao fato de Gilda ser lésbica, mas a sua posição na fratria, como “filha mais velha” de Hemengarda – aquela sobre qual “sempre” recaíram todas as responsabilidades. Poderíamos nos perguntar se esta assimetria não poderia ter alguma correlação com a orientação sexual de Gilda – ou ainda, se o fato de que ela era *respeitada* e *aceita* não teria correlação com todas estas as “ajudas” prestadas no espaço doméstico. Seria possível nos perguntarmos, ainda, se a “aceitação” da homossexualidade de Michel por Adalgisa não poderia ter correlação com o fato de que ela tinha uma irmã “lésbica assumida”.

Gilda comparece ainda, na narrativa de Michel, como personagem citado na cena da revelação para Adalgisa. Mas não como um agente *presente* na cena, e sim com uma *ausência* investida de significado. Um pouco depois de vivenciar sua primeira experiência sexual com outro homem, por volta dos quinze anos de idade, Michel contou o ocorrido para sua mãe. O relato é interessante por evocar a reação da mãe, e o lugar simbolizado pela tia lésbica na cena:

Leandro: E tua família sabe de você?

Michel: Olha... talvez eles desconfiem. Porque eu nunca trouxe namorada em casa né. Mas saber, *saber mesmo, pela minha boca*, só quem sabe é *minha mãe*.

Leandro: Eu como foi que ela ficou sabendo?

Michel: Aconteceu o seguinte... Como foi mesmo? Eu tinha *ficado* com um cara. O primeiro cara que eu *fiquei*. Era um cara mais velho. A gente nem chegou a transar de verdade, mas foi uma coisa muito horrível, eu me senti muito mal, sujo, sei lá. Esse cara, a gente ficou numa sexta feira no início da noite. Eu voltei pra casa e tomei um banho e fiquei uma hora no banheiro, prendendo o choro, porque minha mãe estava em casa e eu estava com *medo* que ela me visse daquele jeito. Eu não consegui jantar. Ela falou que a comida tava na panela, eu dei uma desculpa qualquer, disse que estava meio enjoado e que queria dormir. No meio da noite, eu tive um pesadelo, não lembro direito o que foi, mas eu acordei, e lembrando do que tinha acontecido, e fui pro banheiro e comecei a vomitar. A vomitar de barriga vazia, né? E eu comecei a chorar, minha mãe ouviu aquilo, acordou, veio ver o que tava acontecendo. Eu menti e disse que eu estava enjoado, que devia ter sido alguma coisa que eu tinha comido. Ela fez um chá de alguma coisa lá e deu pra eu beber. Acho que um chá de boldo, alguma coisa amarga, não sei. Aí eu fui dormir... e aí passou o Sábado, e eu com aquilo *entalado*, feito *um bolo na garganta*. Então no domingo eu fui e chamei ela pra conversar. Eu falei “Mãe, eu fiz uma coisa muito horrível”. Ela arregalou os olhos e ficou muito séria. Perguntou o que eu tinha feito. Aí eu falei que tinha *ficado* com um outro homem, e comecei a chorar. Ela me deu um tapa na cara, mandou eu *calar a boca e parar de chorar*, e perguntou se eu tinha usado camisinha. Eu expliquei que eu e a pessoa, a gente só tinha se beijado. Era mentira, a gente tinha feito outras coisas, sexo oral, mas eu disse que tinha sido só beijo. Ela perguntou quando foi que aconteceu. Eu contei que tinha sido na sexta feira, e que era por isso que eu andava meio mal. Então ela abraçou e começou a chorar também, ficou assim com o olho cheio d’água, né. [A essa altura, Michel, enxuga seus olhos com a mão, que estavam úmidos, marejados de lágrimas, fica silencioso por alguns instantes e retoma]. Desculpa, lembrar dessas coisas me deixa meio emocionado. Aquilo foi muito difícil pra mim, ao mesmo tempo que eu estava com muita *vergonha*, eu senti muito *amor* pela minha mãe naquele dia, sabe? Por ela ter me *aceitado* assim, logo *de cara*, né. Eu falei pra ela, “mãe, eu acho que eu sou gay”. Ela disse “tudo bem, meu filho, tudo bem. Eu te amo, eu não vou deixar de amar se você for gay. Você sabe que tua tia Gilda gosta de mulher, né? E pra mim isso *não tem a menor importância*. Eu *não deixei de amar ela*, e *não vou deixar de te amar* por causa disso. Agora, pare de chorar antes que alguém perceba e venha aqui perguntar o que aconteceu”. Então depois disso ela falou “E tome cuidado, não deixe nem teu pai, nem suas tias, nem sua avó ficarem sabendo disso. Isso é *uma coisa pessoal tua*. Não é pra sair falando pra mais ninguém. Teu pai não ia entender. E tuas tias, se um dia elas souberem, podem querer usar isso contra você. Nunca se sabe o dia de amanhã. E se você briga com alguém, a pessoa usa tudo o que ela tiver na mão, pra te ofender”. Eu não entendi muito bem aquilo na época, mas concordei e pronto. Talvez tivesse um pouco relação com as brigas dela com minha avó e com as irmãs dela. Mas então..., até hoje pelo menos, eu não contei pra mais ninguém. Eu já senti vontade de contar pra tia Gilda várias vezes, porque acho que ela ia entender, mas até hoje ainda não fiz isso.

Michel, como algumas outras pessoas que se identificam como “homossexuais”, afirma que “sempre soube” que era “gay”. Esta é uma imagem de si que ele constrói como uma espécie de “ilusão biográfica” (BOURDIEU, 1998) impondo uma linearidade e coerência a seu passado:

Michel: Eu sempre soube que eu era gay. Eu nunca gostei de atividades mais braçais, masculinas. Esportes, essas coisas de escola que a gente tinha que fazer. Se tivesse que jogar, preferia jogar com as meninas. E eu sempre gostei de tocar, desenhar, de dança, teatro... Muita gente reparava na minha voz. Hoje não já é mais

tão assim, acho que com a idade *bateram os hormônios* e alguma coisa *desceu* lá por dentro, ficou mais grave a minha voz. Mas até meus 17 ou 18 anos eu sempre tive a voz *muito fina*, muito *aguda*. Mais do que o que seria normal prum adolescente, sabe? Então isso era uma coisa que as pessoas percebiam e sempre tinham aquelas *piadinhas*, né? *Brincadeiras desrespeitosas*. Vizinhos, colegas de escola... Que apontavam, falavam que eu tinha *jeito de viado*, e na época eu ainda nem *ficava* com homens né, só comecei a ficar lá pelos meus 14 ou 15 anos. E quando eu comecei a ficar, era muito difícil, porque eu sentia aqueles desejos e eu sabia que aquilo era errado e que se as pessoas soubessem que eu estava sentindo aquilo elas iam me apontar ainda mais no meio da rua. Eu tinha medo, medo, muito medo. Eu às vezes queria poder ser outra coisa. Ser *hetero*. Sonhava em *casar de véu e grinalda*. Não eu usando o véu e a grinalda, né? [Michel gargalha sonoramente]. A noiva, de véu e grinalda, *pra fazer minha família feliz*. Eu não sei se você que estuda isso vai concordar comigo, mas eu acho que pra muita gente uma noiva é um *signal de status*, tem gente que *usa uma noiva* como quem *veste aquela roupa mais cara* pra ir numa festa, ou bota um *cordão de ouro*, só pra mostrar que pode... Quando eu era novo fiquei com alguns homens casados. Escondido dentro do carro numa rua vazia. Aquela coisa *rápida e fria*, porque eles nem me levavam pra hotel, porque no hotel alguém podia ver ele e reconhecer ele..., e aí, você imagina o problema né? E depois, quando você passa na rua pelo cara, você não pode nem olhar, ele *fecha a cara e vira a cara* pra você, e você tem que fingir que não viu, porque se você olhar demais ainda é capaz dele perguntar “Que é que você ta olhando?”. Mas eu sonhava em poder *ser assim*, poder *ser hetero* só pra fazer todo mundo feliz. Sem pensar na *minha própria felicidade*. Ou sei lá, talvez meio achando que eu seria *mais feliz* se eu fosse hetero. Como se a vida dos *heteros* fosse um paraíso, né? Coisa que nem sempre é. Entende? Mas eu acho que eu sonhei com isso de casamento até meus 19 anos, quando mudei pro Rio. Só que eu nunca consegui sentir nada por mulher. Eu tentei ficar com algumas meninas, *beijar e etc*, mas aquilo não me excitava de jeito nenhum, e ainda tinha um pânico pensando que a menina poderia *por a mão lá* e perceber que eu não me excitava perto dela e *sair falando* pra Deus e pro mundo. Porque mulher é um bicho fofoqueiro, né? Acho que a única coisa mais fofqueira do que mulher é *viado* – porque gay também adora uma fofoca né, adora falar mal dos outros, eu sei disso porque moro com mais dois. Aliás, como eu te falei, dois e meio, né [risos]. Então, isso meio que me travava, de tentar qualquer coisa com meninas. (...) Tudo que eu mais queria na vida, quando era garoto, era *sumir daquele lugar*, ir pra longe da minha cidade, pra onde ninguém me conhecesse. De certo modo, eu consegui, né. Apesar de que *o lugar não sumiu de dentro de mim...* De vez em quando a gente, minha família, tá se vendo, eu sempre visito eles lá. Sinto um pouco de *falta* de lá, né. Minha mãe não se conforma por eu não morar com eles, e eu sempre digo que o motivo pelo qual eu quero ficar no Rio de Janeiro é pra poder tocar e estudar música, porque aqui existem muito mais oportunidades do que lá... Isso é meio verdade, meio mentira. Mas é a única desculpa que eu consigo dar pra ela. Se eu disser que viver lá seria *sufocante* pra mim, ela poderia ficar *ofendida*, achar que eu sou um *ingrato*, que eu *desprezo* o lugar onde eu nasci. E isso não é verdade. A minha cidade é monótona, é cinza, sem cultura, sem vida, sem nada. Mas o problema de verdade, pra mim, não é a cidade – são as pessoas, o modo como as pessoas te tratam, a fofoca, as piadas, o *desrespeito*.

O relato sobre a percepção de si se imbrica com um relato sobre o modo como era visto por outros na juventude: “não gostar de atividades masculinas”, “ter a voz muito fina”, e em função disso ser alvo de “brincadeiras desrespeitosas”. O relato assume um tom de queixa diante dessas brincadeiras, e apresenta a migração como um projeto de longa duração gestado desde a juventude. Aqui, aparece a outra face da liberdade – a percepção de sua cidade natal como um espaço onde as pessoas o tratavam de forma *desrespeitosa*. O significado da

“liberdade”, nesta narrativa, se complementa pelo contraste a este contexto que é retratado, talvez também com uma nota de ressentimento, como de “desrespeito”. Michel se refere à realização deste projeto pessoal de deslocamento empregando metáforas que sinalizam para seu caráter paradoxal: embora tenha conseguido “sumir” da cidade, a cidade não “sumiu” de dentro dele. Michel sente “falta” de sua casa antiga, e sempre visita a família. O deslocamento espacial não apaga a vinculação afetiva com lugar de origem

Para concluir esta seção, examinemos brevemente um pouco do que Michel nos conta sobre seu atual relacionamento amoroso. Luís, namorado de Michel, tem 28 anos, mora na baixada fluminense, em um quarto construído no quintal da família. Luís trabalha em uma ocupação de nível médio e está cursando a graduação em uma universidade privada, cujas mensalidades consomem boa parte de seu salário. Segundo Michel, “a faculdade é única coisa que o prende dentro de casa”, morando na casa de seus pais – o pagamento de um aluguel comprometeria os escassos recursos que eram investidos na graduação. A família de Luiz, segundo Michel, “é um barril de pólvora; parece tudo calmo, mas se você sacudir muito, explode”. Ele visitou algumas vezes a casa de Luiz, mas nunca pernoitou lá. Todos na casa sabem que Luis *curte homens* e que Michel é seu *namorado*, embora nunca se toque explicitamente nestes dois assuntos. Nas visitas que fez à casa do namorado, a convite deste último, havia sempre um “clima tenso”. Michel se considera objeto da “raiva” da família de Luis, pois Luis tivera uma “namorada” dos 22 aos 24 anos com a qual a família esperava que ele se “casasse” e tivesse filhos – situação que não se concretizou. Luis “se assumira” para a família pouco tempo depois do término desse namoro. Uma das tias do rapaz, ao pegar as roupas dele para lavar, encontrara nos bolsos da calça um *flyer* de uma boate gay com imagens insinuantes de modelos masculinos, juntamente com dois preservativos. A tia mostrou esta evidência para a irmã mais velha de Luis, que por sua vez, contou o ocorrido para a mãe de Luiz, a qual interpelou o rapaz sobre o significado daquilo. Michel conta que Luiz, em um primeiro momento, disse que havia uma pessoa distribuindo aquele papel na rua, e que ele colocara no bolso sem olhar o que era. Posteriormente, contudo, acaba decidindo admitir que tinha recebido o *flyer* em uma *boate gay*, e que ele estava *saindo com outros homens* – primeiro para sua mãe, depois para as demais pessoas da família, incluindo o pai. Segundo Michel, Luis estava “cansado” das tentativas da família de reconciliá-lo com a ex-namorada e/ou de apresentá-lo para outras mulheres com a intenção de aproximá-lo delas. Michel sugere que as visitas à casa do namorado eram consideradas importantes, do ponto de vista deste último. Contudo, se ressentia pelo modo como acha que é tratado pelos familiares de Luis:

Acho que Luís gosta que as pessoas da família dele me conheçam porque a gente já está junto faz quase dois anos, e inclusive a gente pensa em morar junto e tudo mais. Eu acho que ele quer que a família dele perceba que eu sou uma pessoa normal, como outra qualquer, e que eles *aceitem* a nossa relação. Mas pra mim, aquilo lá, é sempre muito, muito tenso. As pessoas *falam grosso* comigo, são *secas, grosseiras*. A irmã dele ainda conversa comigo, mais ou menos. Mas o pai... É complicado, não são coisas que você é capaz de provar, sabe? Eu não tenho como provar que o pai dele *sente raiva* de mim. Mas são coisas que *you* *percebe*, no modo *como as pessoas te tratam*, nas coisas que elas *te perguntam*... Por exemplo. Lá, todo mundo *sabe* que *eu sou gay*, e todo mundo sabe que eu... todo mundo lá deve achar que Luís é o *marido* e eu a *mulher* da relação né. Porque ele é realmente um cara *muito masculino*, já namorou muitas mulheres, jogava futebol, essas coisas todas né. E eu não sou nem nunca fui desse jeito. Então, além de todo mundo lá *saber que ele é meu namorado*, todo mundo lá sabe que eu sou gay, mas gay, *gay mesmo*. Daí um dia o pai dele vira pra mim e pergunta, assim do nada, “Meu filho, você não pensa em arrumar uma namorada, uma mulher, ter filhos, não?”. Na frente do Luis, inclusive, e Luis lá escutando tudo parado, como se tivesse levado um tapa na cara, sem dizer nada pra me defender. Aí eu respondi, “Não, Seu Everaldo, eu tô me dedicando somente a estudar, porque eu quero ter minha casa um dia, e tudo mais”. O pai dele sabe que eu sou gay, sabe que eu namoro o filho dele, e ele sabe que eu sei que ele sabe. Porque é que ele vai me fazer uma pergunta dessas? Só pode ser pra me *sacanear*, né? É quase como se ele estivesse dizendo pra mim “Porque você não larga do meu filho e vai *comer* uma *mulher*?”. Ele não disse com essas palavras, mas no fundo, eu acho que era isso que ele tava pensando. E Luis ouvindo sem dizer nada. Eu fiquei muito *machucado* com aquilo, fiquei muito tempo *sem querer pisar lá de novo*. Fiquei até um tempo meio *chateado* com Luis, por me enfiar naquela situação e ficar lá *paradão* sem dizer nada. Mas depois passou.

A pergunta feita por Everaldo – “você não pensa em ter arrumar uma namorada”, casar e ter filhos – é algo que *machuca*, e parece provocar em Michel um vívido sentimento de indignação. Michel se exalta, retesa os músculos da face, gesticula intensamente, elevando o volume da voz ao falar sobre este assunto; sinais corporais que poderiam talvez ser tomados como indícios de que o rememorar daquela situação o exaspera. Se levarmos em conta que o sonho de juventude de Michel era *casar de véu e grinalda* – sonho “deixado de lado” ao vir para o Rio de Janeiro – poderíamos nos perguntar se o Sr. Everaldo não teria de fato tocado em uma ‘ferida’ bastante antiga. Pois a pergunta de Everaldo, ao mesmo tempo em que deixa de prestar reconhecimento ao relacionamento amoroso existente entre Luis e Michel, relembra a Michel da existência deste signo de distinção – o “casamento” – que ele na juventude sonhara poder ostentar, mas cujo acesso é franqueado exclusivamente a pessoas que se relacionem com outras do sexo oposto.

Michel afirma que não teve a chance de apresentar ainda seu namorado para Adalgisa, pelo fato de que esta mora longe, e também por certa preocupação com possíveis *fofocas* caso aparecesse na casa da mãe junto com outro homem. Contudo, se ele e Luis forem realmente morar juntos como planejam, a *primeira coisa* que Michel gostaria de fazer seria convidar

Adalgisa para passar um final de semana em *sua casa*. Acredita, inclusive, que sua mãe não teria dificuldade em *aceitar* Luis – pois além de Adalgisa não ter “problema com isso”, Luis é muito *discreto* e ela com certeza iria *gostar* dele.

3.4. “Morando só, na casa da mãe”: preocupação, distância social e conflito

O quarto depoimento a ser analisado neste capítulo aporta elementos pertinentes para prosseguirmos em uma reflexão sobre construção da aceitação e convivência no espaço doméstico. Antônio tem 24 anos, mora, trabalha e estuda na Baixada Fluminense/ RJ. Cursa o 3º grau, na área de ciências sociais aplicadas, em uma universidade privada. Exerce uma ocupação de nível médio na empresa em que sua mãe trabalha, onde seu avô materno também trabalhou, até se aposentar recentemente. Seu grupo doméstico é composto por sua mãe, Dona Zuleika, e pelo casal de avós maternos, Cecília e Roberval. Em casa, todos sabem sobre a orientação sexual de Antonio. O jovem reside em um quarto com banheiro e sem cozinha, construído quando ele tinha 11 anos de idade, nos fundos do quintal da casa em que sua mãe e o casal de avós moram. As refeições, conseqüentemente, são preparadas e consumidas na casa da frente. Antônio foi me apresentado no final do ano de 2010 por Flávio – colaborador da pesquisa que reside na Zona Norte da cidade, cuja casa Antonio visitava com frequência na época, e que também me apresentara a Márcio, cuja trajetória foi analisada no capítulo 2.

Em seu depoimento, Antônio expõe sua interpretação para os motivos pelos quais sua família é, nas suas palavras, “tão pequena”. Sua mãe é “filha única” – teve somente um irmão, que morreu ainda recém nascido. Os irmãos de sua avó e de seu avô mantêm pouco contato com seu grupo doméstico. Antonio possui seis irmãos por parte de pai, mas não os considera *família*, e tem pouco contato com eles. O pai e a família paterna só foram mencionados em seu relato brevemente e perante perguntas explícitas, permanecendo a atenção do entrevistado focada, a maior parte do tempo, sobre seu próprio grupo doméstico. A morte da avó paterna é citada como exemplo de um acontecimento que não lhe despertou sentimentos de tristeza ou luto, e que evidenciava a distância que o separa do pai. Conta que o pai não o registrou ao nascer, e que ele queria inclusive que Zuleika *tirasse o bebê*. Zuleika decide ter o filho “sozinha”, com o apoio de Roberval e Cecília. Durante a infância, a família dizia para Antônio seu pai era o Sr. Roberval. É somente por volta dos seis ou sete anos de idade que Zuleika conta que seu “verdadeiro” pai era outra pessoa: “Eu falei pra minha mãe, ‘como é

que ele pode ser o meu pai, se você também chama ele de pai?’ Como é que ele pode ser o meu pai, e ser também o pai da minha mãe? Aí eu quis saber quem era meu pai, e ela me levou pra conhecer”. Antônio “visita” o pai biológico, Adalberto, algumas vezes por ano. Contudo, em sua narrativa, este vínculo é reiteradamente retratado como tendo pouca importância em sua vida:

“Ele é meu pai, mas ele *não* é meu pai. Eu *considero* ele como um tio... nem isso, como um amigo. Um amigo que eu vou lá visitar. Porque no momento em que eu precisava de pai, eu não tive. Então, hoje pra mim ele não é um pai.”

Como em alguns dos casos analisados anteriormente, a revelação da homossexualidade para a família aparece associada ao envolvimento em um *namoro*. É interessante notar que, quando perguntei a Antonio se sua família sabia sobre sua sexualidade, isto deflagrou de imediato um relato de reminiscências sobre suas primeiras experiências sexuais, com destaque para o primeiro *namoro* e sua conexão com as circunstâncias envolvidas na revelação da homossexualidade para a família.

3.4.1. Estereótipos sobre a homossexualidade e a gramática da “preocupação”

A revelação da orientação sexual foi precedida (e talvez, em algum grau, antecipada) por *suspeitas* da mãe, que descobrira através de uma rede social da internet, que um dos amigos de seu filho se identificava como “gay”. Antônio, que nunca teve experiências com o sexo oposto, conta que nesta época também não tinha, ainda, *ficado* com nenhuma pessoa do sexo masculino. Contudo, tinha um amigo que assumira publicamente uma identidade *gay*, e isto era uma fonte de inquietação para sua mãe. A partir dos 17 anos de idade, começa a *ficar* com homens que conheceu pela internet, em salas de bate-papo. Aos 18, conhece um rapaz que se interessa em namorá-lo, e corresponde a esse interesse. Antes deste relacionamento, os encontros com seus parceiros eram sempre ocultados da família. O “namorado” o convida para ir a uma boate. Antônio fora criado “preso em casa” e nunca dormira “fora”, mas aceita o convite, e comunica a decisão à mãe. Dona Zuleika o questiona, querendo saber em que boate ele ia, onde esta ficava – atitudes de *mãe preocupada*. Ele explica que estava indo à boate “1140”. A 1140 é um estabelecimento situado na Zona Norte da cidade do Rio de Janeiro, voltado ao público homossexual e em funcionamento há cerca de três décadas. Agindo motivada por *preocupação*, Zuleika “pesquisa” e descobre tratar-se de uma boate gay. Esta

breve sequência de eventos, que se inicia com o engajamento emocional em um “namoro”, culmina na revelação da orientação sexual para a mãe:

Antonio: Quem soube primeiro foi minha mãe. Quando eu acabei o ensino fundamental, a 8ª série, comecei a sentir necessidade de ficar com pessoas, porque eu nunca tinha ficado com ninguém. Nem com mulher, nem com homem. E quando terminei a escola, eu comecei a sentir necessidade de *ficar*, porque já tava na idade de 17 anos. Aí eu comecei a entrar em bate-papos, pela internet. Nesses bate-papos, eu conheci várias... algumas, algumas pessoas. Mas eu, sempre, só *fiquei*. Não eram pessoas que queriam *namorar*. Até que um dia eu conheci um rapaz que queria algo mais sério. E a gente se encontrou... eu já tinha 18 anos, nessa época. Ele me convidou pra ir pra uma boate. E eu não saía de casa. Quando eu ia encontrar com alguém da internet, eu sempre ia escondido, dizia que ia pra outro lugar, fazer algum trabalho de colégio, e tal. Eu ia escondido. Então, esse menino, eu fui ver escondido também. Só que ele me convidou pra ir numa boate. Quando ele me convidou pra ir numa boate, eu quis ir. Aí eu pensei: “como é que eu vou falar isso pra minha mãe?”. Porque eu nunca tinha dormido fora. Eu sempre fui criado muito preso em casa, não saía muito. Aí eu fui, cheguei pra ela e falei assim, “ó, eu vou numa boate”. Ai ela quis saber o endereço, onde ficava, essas coisas de *mãe preocupada*. Eu falei: 1140. Ela foi, pesquisou sobre a boate, e viu que era... gay. Aí ela foi, tentou me convencer a não ir, porque ela não aceitava que eu fosse gay. (...) eu conheci esse rapaz, ele me convidou pra ir pra boate, eu fui – a contragosto dela. Minha avó nem ficou sabendo qual era a boate. Porque minha mãe *preservava* muito a minha avó. E eu fui na boate com esse menino, que eu namorei por quatro meses. E eu contei pra minha mãe: “eu vou porque eu sou, eu sou mesmo. E não tem problema nenhum”. Só que ela *se fechou*. Ficou muitos dias *sem falar* comigo *direito*, *chorava muito*... eu não via, mas ela falou pra mim que chorava muito. Foi uma coisa ruim pra ela. E ela chorava, não por ela mesma, não por preconceito... não por achar que era errado. Mas porque ela sabia que não era um caminho fácil. E ela meio que sentiu... previu a *dor* que eu poderia passar sendo um homossexual.

O trecho acima evoca a interpretação de Antonio das reações de sua mãe, ante a revelação da homossexualidade. O *choro*, gesto presente em depoimentos de diversos outros entrevistados, é evocado como signo do impacto vivenciado por Zuleika, ainda que Antonio não o tenha testemunhado pessoalmente. Conforme esta interpretação, Zuleika não chorara *por si*, nem *por preconceito*, mas por *sentir* que o filho sofreria se fosse um homossexual. O ‘sofrimento’ materno, sinalizado através das lágrimas, é retratado menos como expressão de estados internos da mãe, e mais como uma reação ‘empática’ às dores que o filho poderia vir a experimentar. Outras passagens da fala do jovem reforçam essa idéia. Antônio acredita que a maior dificuldade que sua mãe teve para “aceitar” sua homossexualidade se deve, principalmente, ao “medo” de que ele “sofresse”. Seu relato sobre as percepções que Zuleika tinha da homossexualidade evocam certos estereótipos negativos sobre esta orientação sexual, em torno de uma suposta maior vulnerabilidade dos homossexuais à violência e riscos de saúde:

Antonio: Minha mãe vê os homossexuais como “coitados”. Porque sofrem preconceito. Ela acha que é um mundo muito perigoso. Por exemplo, eu podia estar na rua com meu namorado e levar um tiro, ser morto. Ou ir pra uma boate, ir pra cama com alguém e no outro dia amanhecer morto. O cara levar pro motel e matar. Ela associava esse mundo muito com violência e com descontrole emocional. Ela tinha medo de eu sair e ficar com algum maluco que poderia me matar. (...) Minha mãe é neurótica com relação a saúde, AIDS, etc. [citando Dona Zuleika:] “Tem que usar camisinha”, “não pode ficar com qualquer, um porque hepatite pega pelo beijo”... Então, ela é super *preocupada*. Ela acha que é um meio mais propício pra se pegar doenças.

Esta representação do “meio homossexual”, como um “mundo” social à parte marcado por perigos diversos, exagera os perigos da “rua”, combinando diversas imagens da homossexualidade e seu lugar no meio urbano. Na cultura brasileira, se levarmos em consideração o ensaio clássico de DaMatta (1991), a oposição entre “casa” e “rua” é investida de conotações afetivas intensas: o ambiente doméstico é percebido como lugar de “segurança”, enquanto a rua é espaço mais ‘impessoal’ e potencialmente perigoso. Os ‘perigos da rua’, no retrato que Antonio faz da perspectiva de sua mãe, parecem ser potencializados por uma série de ameaças associadas à homossexualidade. É atribuído aos homossexuais um “descontrole emocional”, que poderia levar um homem “maluco” a assassinar seu parceiro sexual.

Esta associação entre homossexualidade, ‘crime’ e ‘loucura’/ “descontrole emocional”, poderia talvez soar um pouco estranha, a primeira vista – um ‘exagero sem sentido’. Contudo, é certo que representações semelhantes faziam parte do imaginário popular algumas décadas atrás. Peter Fry (1982) assinala o modo como este tipo de associação é construída, no caso do “Índio Febrônio”, homem acusado de estuprar e assassinar diversos jovens nos anos 1930. Carrara e Vianna (2004), analisando processos de assassinato envolvendo homossexuais nos anos 1980, evidenciam um tipo de representação distinta, porém convergente: as vítimas (“homossexuais passivos”) são retratadas como personagens melancólicos e solitários que acabam se envolvendo sexualmente com pessoas “perigosas”, impulsionados pelo caráter imperioso do desejo homossexual.

No relato que Antônio faz sobre a percepção de dona Zuleika, o estereótipo negativo que associa homossexualidade a “descontrole” e ‘loucura’ é sobreposto a outros dois. Por um lado, o “homossexual” é alguém que pode ser vítima de violência ‘urbana’ praticada desconhecidos. Seria difícil negar que a vida em uma grande cidade – em especial na região metropolitana do Rio, que é recorrentemente revolvida por confrontos armados envolvendo policiais e traficantes – comporta certos riscos para qualquer pessoa, independente de sua

orientação sexual. Contudo, estes riscos parecem ser construídos/ percebidos como ameaça através de uma alusão à orientação sexual de Antônio. À situação de estar *na companhia de* um namorado, no espaço da *rua*, é justaposta a possibilidade de “levar um tiro”. Tudo se passa como se a combinação “rua” + “namorado” fosse especialmente perigosa. O relato evoca também a representação do homossexual “promíscuo”, notada no referido texto de Carrara e Vianna: a recomendação feita a Antônio, de que ele “não pode ficar com qualquer um” é oferecida, muito possivelmente, porque se imagina que os homossexuais “ficam” com “qualquer um”. É evocada ainda, paralelamente a esta imagem, uma associação entre homossexualidade e doenças sexualmente transmissíveis, onde a menção à possibilidade de contrair hepatite até “pelo beijo” parece ser um eufemismo pra falar de algo bem mais ameaçador: a possibilidade de contágio pelo vírus HIV.

Antonio parece, em algum grau, ter uma visão crítica sobre estes estereótipos negativos que reporta como parte da visão da mãe sobre o “meio homossexual”: ao falar das idéias de Dona Zuleika sobre saúde e doença, a qualifica como “neurótica” quanto a estes temas. Contudo, ao mesmo tempo, afirma que sua mãe é *super preocupada*. Esta predisposição à “preocupação”, neste caso, não parece fazer alusão a uma mera avaliação racional de riscos. A noção de “preocupação” soa, neste contexto, antes de tudo como referência a certo estado emocional. Como é expresso no fragmento anterior do depoimento, Dona Zuleika teria *previsto e sentido* a dor que o filho poderia vir a passar, e por isso, *chorava*. A antecipação da dor do outro – e não qualquer outro, mas um *filho* – não é resultado de algum tipo de ‘dedução lógica’ racional; antes de tudo, esta antecipação parece implicar sentimentos nada agradáveis. Evidentemente, não vem muito ao caso aqui se Dona Zuleika de fato chorou, ou o que ela ‘de fato’ sentiu na situação em questão. O que interessa, neste relato, é que ele inscreve certas convenções sobre o que as pessoas *deveriam sentir* numa dada situação: elementos para se pensar uma *gramática da preocupação*.⁴⁰

“Preocupação” neste contexto é uma categoria emocional, que parece remeter a certas formas de *cuidado/ zelo* pelo outro, evocando o valor que este tem para o sujeito “preocupado”. Elaborei anteriormente, em artigo em co-autoria com Marcelo Natividade, uma breve reflexão sobre o modo como a noção de *preocupação* era empregada por um jovem gay evangélico para se referir a formas de regulação da sua conduta pela mãe, um modo de cuidado do outro que é visto como uma forma de expressão do “amor materno” (Natividade e Oliveira, 2010). O termo “preocupação”, neste tipo de relato, remete a uma emoção

⁴⁰ Sobre a noção de gramática das emoções, ver Coelho (2006); Rezende e Coelho (2010).

nitidamente relacional, negativa/ desconfortável, aparentada talvez ao ‘medo’/ansiedade, e que deveria emergir dentro de determinadas situações sociais. Faz sentido imaginar que uma pessoa possa sentir “preocupação” com relação a seu próprio bem-estar. Contudo, esta categoria parece ser empregada com bastante frequência para se referir ao ‘medo’ de que algo aconteça com alguém com que nos importamos especialmente.⁴¹ É uma emoção que se espera que uma pessoa sinta, quando ela acredita que alguém com quem mantém certo tipo de laço está exposto a algum tipo de situação ou situações ameaçadoras, percebidas como ‘perigosas’.

É lícito assumir que “expressar preocupação” por determinadas pessoas pode, também, ser um componente importante da apresentação de si, em certas circunstâncias. Emitir sinais de “preocupação” por alguém revela algo sobre o modo como vemos esta pessoa, sobre a imagem que temos de nossa relação com ela, e em alguma medida, sobre o modo como esperamos ser vistos dentro desta relação. Os sinais deste sentimento confirmam que o papel do sujeito “preocupado” está sendo desempenhado adequadamente, que ele de fato ‘é’ aquilo que pretende ser. Acompanhando esta lógica, poderia haver “preocupação” maior que aquela que uma mãe deve “sentir” por seus filhos?

A intensidade da “preocupação” parece, portanto, variar na razão inversa da distância social: quanto mais estreito o laço, mais intensa deveria ser a preocupação. Além disto, a “preocupação” materna parece ser evocada por dois outros fatores, conectados também ao tema da distância social. O afastamento de uma pessoa próxima é uma situação que pode ensejar intensa preocupação. A aproximação de pessoas “distantes”, de certa maneira, também pode: o acesso ao espaço doméstico, que é um símbolo deste tipo de aproximação, tende a ser cuidadosamente regulado, ainda que a ameaça neste caso se estenda sobre todo o grupo doméstico. Contudo, a situação que parece ser mais especialmente atemorizante é aquela em que uma pessoa “próxima” se afasta *na companhia de pessoas distantes*. Se a circulação de um filho pelo ameaçador mundo da “rua” é algo que não pode ser evitado, torna-se crucial *conhecer* as pessoas com quem ele anda, certificar-se de que estas pessoas não colocarão em perigo ou quiçá exercerão influências deletérias sobre ele. A noção de preocupação, portanto, parece ser empregada como se fosse uma espécie de barômetro, um medidor extremamente sensível a flutuações na distância social no interior da família e do grupo doméstico.

⁴¹ Embora, na cultura ocidental, acreditemos que o “medo” seja uma emoção natural e universal, vivenciada do mesmo modo em toda parte, alguns autores sugerem que não somente os objetos do medo variam cultural e historicamente, mas também as formas como aquilo que denominamos “medo” são vivenciadas. Os trabalhos do historiador Jean Delumeau (1989; 2003) são particularmente sugestivos disto, evidenciando agudos contrastes entre as experiências medieval e moderna do medo. A propósito deste tema, ver também o comentário que Rezende e Coelho (2010) fazem sobre o “medo de ter medo” (sentimento que levava jovens membros de fraternidades alemãs a se engajarem em duelos para provar sua bravura), em trecho que resenha a análise de Peter Gay (1995) sobre o ritual do *Mensur*.

A “preocupação” com o outro, no caso que estamos analisando, é colorida por um componente geracional e de gênero: não é de toda e qualquer preocupação, mas de uma *preocupação de mãe* que estamos falando aqui. O tema da preocupação materna reaparece em meia dúzia de passagens no depoimento de Antônio, com destaque para o período imediatamente posterior à revelação da homossexualidade. Em um primeiro momento, Dona Zuleika mal conversava com o jovem – silêncio que é tomado como sinal de “tristeza”, e da dificuldade inicial que a mãe teve para “aceitar” a homossexualidade do filho. Aos poucos, contudo, sinais de “preocupação” parecem tomar o lugar dos sinais de “tristeza”, no relato:

Ela ficou um tempo *sem falar direito comigo, triste* e tal. Mas aos poucos... ela queria, por exemplo, *conhecer* o menino que eu namorava. Queria saber se ele era uma boa pessoa, essas coisas. Ficava muito, mas muito, muito *preocupada*, ligava sempre querendo saber onde eu tava, toda hora, a noite inteira. Ela acha tudo muito *perigoso*. Tinha medo de alguém *fazer mal* a mim, o tempo todo. Mas eu acredito que... foi difícil pra ela me *aceitar*, mas não foi uma coisa tão horrível. Acho que foi normal, como pra qualquer outra mãe.

Antonio considera que sua mãe acabou, ao menos parcialmente, “superando” suas primeiras “preocupações”. Alguns trechos do depoimento sinalizam para sua percepção desse processo. Esta emergiu, por exemplo, quando perguntei se pessoas em seu ambiente de trabalho sabiam sobre sua orientação sexual. Ele explicou que praticamente todos os seus colegas de trabalho estavam cientes – e que Dona Zuleika, que trabalhava na mesma empresa, desempenhara um papel fundamental no processo que conduziu a esta revelação:

Antônio: Ela [Zuleika] também tava querendo *se situar*, e contou pra essa amiga minha do trabalho, a Sandra.

Leandro: Se situar, como assim?

Antonio: Ah, tipo assim, ela ainda tava meio *confusa*. Tava com *medo* de... *medo* de como o mundo reagiria. (...) Então, ela pediu *ajuda* dessa amiga minha e dela, que era minha colega de trabalho, e que hoje inclusive é minha chefe. E depois acho que as pessoas foram contando uma pra outra, e eu também fui confirmando, e quando eu vi, todo mundo já sabia. É por isso que, no meu trabalho, todo mundo sabe. Só que eu não vou falar mais. Eu não quero, no trabalho, falar mais que eu sou homossexual. Eu acho que... é que nem aquele vídeo da *Terça Insana*, que tem no *youtube*, não se você já viu... Ninguém fica falando que é “hetero”! Porque eu tenho que falar que sou gay!? Eu tenho que falar pra *amigos* meus. “Quer saber se eu sou gay ou não? Vamos tomar um chopp depois do expediente. Aqui dentro, eu não sou nada! Eu não fico com ninguém aqui dentro”. Acho que, em local de trabalho, você não tem que levantar *bandeira* nenhuma. Porque acho que isso é uma *exposição desnecessária*. Trabalho não é pra isso. A não ser que você se sinta a vontade com a

pessoa pra falar, que ela tenha uma *amizade* pra fora dali com você.⁴²

Antônio afirma não ter se sentido “chateado” por Zuleika ter iniciado esse processo de visibilização da sua orientação sexual no ambiente de trabalho. Ele considera que este curso de ação tomado pela mãe justificável pela “confusão” inicial que ela vivenciou, e que este momento foi, também, importante para seu próprio processo de “auto-afirmação”. Contudo, como o trecho acima sugere, considera que futuramente preferiria evitar revelar que é homossexual para colegas de trabalho – a não ser que estes colegas fossem seus *amigos*.

3.4.2. A ameaça do afastamento e a aceitação dos namorados em casa

Prossigamos no examine deste processo de construção da *aceitação* na família, retomando o fio condutor da narrativa de Antonio sobre sua relação com a família, que acompanha a sequência de seus relacionamentos amorosos. Seus dois primeiros “namoros” foram relativamente curtos, com duração entre dois e quatro meses, com jovens de sua própria faixa etária. Se o primeiro namoro ocorre associado à revelação para mãe, o segundo é retratado, retrospectivamente, como experiência quase desprovida de importância. Aos 19 anos de idade, contudo, conheceu seu terceiro namorado – Guilherme, um homem de 40 anos de idade, que residia sozinho, também na baixada fluminense. Antonio afirma que “se

⁴² *Terça Insana* é um projeto teatral sediado em São Paulo, existente desde o início dos anos 2000, que envolve a apresentação de monólogos por diferentes comediantes que representam diferentes personagens a cada semana. Os espetáculos deram origem a dois DVDs, *Terça Insana* (2004) e *Ventilador de Alegria* (2008), havendo um grande número de vídeos disponibilizados no *youtube*. O comentário de Antônio é alusão ao personagem *Betina Botox*, protagonista de alguns dos monólogos, que retrata a imagem estereotipada de um ‘homossexual afeminado’. No quadro ao qual Antônio fez alusão, Betina expressa seu incômodo com o fato de ser constantemente “discriminada”. Vejamos uma transcrição livre do texto do referido monólogo: “Eu queria dizer que apesar de eu ser super moderna, praticamente *clubber*, praticamente *clubber*, uma das coisas que eu mais prezo é *cidadania*, ou seja, *respeito*. *Respeito* é bom e eu gosto, tá? Eu tô cansada de ser apontada, de ser alvo de chacota e de ser *discriminada*. Porque, olha só, outro dia eu fui discriminada em pleno metrô! Eu tava no metrô lotado, tinha uma senhora e falou pra mim ‘sai, *bichinha!*’, e eu falei, ‘sai *bichinha*, não! a senhora não me magoa. Um, que a gente não fala ‘sai’; dois, que a gente pede licença, e três, quem falou pra senhora e eu sou *bichinha*? Eu por acaso assumi a minha sexualidade neste vagão?” (...) Aí saltei, puta já, na paulista, né? E acabei esbarrando num motoboy, que virou pra mim e falou *viadinho*, *viadinho*... Eu falei ‘*Hello?*... Se eu vejo um homem e uma mulher de mão dada, não fico dizendo *heterozinho*, *heterozinho*’”. A evocação deste monólogo por Antônio me parece pertinente por sinalizar para a circulação citacional de categorias extraídas da linguagem dos direitos humanos (“respeito”, “discriminação”) por contextos bem distantes daqueles em que foram originalmente gestadas. O quadro, por si só, permitiria também uma análise interessante – pois a queixa de Betina, de que está cansada de ser alvo de “chacota” (ou seja, ser objeto do riso alheio), é um dos elementos acionados, enquanto paródia, para provocar riso na platéia. Antônio, ao se apropriar desta imagem, parece tomar esta paródia da linguagem da discriminação e reformulá-la, destituí-la de seu efeito cômico, inscrevendo-a de novo no tropo da queixa.

influenciou” por Guilherme – não porque este tivesse, intencional e explicitamente, aconselhado ou exercido qualquer tipo de ascendência sobre o jovem, mas porque Antonio enxergava no *jeito de ser* do companheiro uma espécie de ‘modelo’ para a ‘vida adulta’. O jovem passou a frequentar a casa do namorado, a dormir na casa do namorado, e esta experiência social nova é relatada como o marco de um horizonte de projetos inédito – a aspiração de morar sozinho. Ele reconhece, em retrospectiva, que os custos materiais dessa empreitada drenariam parte significativa de seu salário, pontuando que mesmo que houvesse algo de fantasioso nesse projeto, estava firmemente decidido a enfrentar esse desafio. Estes planos pessoais, contudo, colidem e se entrelaçam de modo complexo com a expectativa de seus familiares, de que ele continuasse residindo com eles. Vejamos:

Antonio: Primeiro minha mãe soube. Aí, eu ia namorar na rua. Aquele primeiro menino, com quem eu fui pra boate, a gente só namorava na rua. Eu não podia ir pra casa dele, nem ele pra minha. Depois conheci outro, e também namorava só na rua. Aí eu conheci um cara mais velho, Guilherme, de 40 anos, e ele me *influenciou* a querer um lugar pra mim, pra eu poder ficar à vontade como ele. Aí eu quis morar sozinho, e minha mãe entrevistou junto a minha avó... (...) Eu fiquei muito fascinado por esse rapaz, esse... homem [Guilherme]. Pela história de vida dele, o jeito dele ser. E ele morava sozinho, né. Então, eu queria também morar sozinho, ou com ele. Eu tive uma influência... eu comecei a falar “eu vou sair de casa, vou morar sozinho”. (...) Todo final de semana eu ia pra casa dele, envolvido. Eu queria *ser como ele, ter uma casa também, receber* ele, ou a gente *morar junto*. E eu comecei a planejar sair de casa. Nisso que eu comecei a planejar sair de casa, minha mãe falou assim: “poxa, Antonio tem um quarto em casa, ele pode receber pessoas aqui”. Amigos e namorados. Ela raciocinou e viu que... “poxa, porque Antonio vai sair de casa, se a gente fez esse quarto pra ele?”. (...) Mas acabou que terminou esse namoro. E quando terminou esse namoro, foi quando eu mais quis morar sozinho. Porque eu achei que terminou o namoro porque ele me achava muito *criança*, entende? Porque era tudo escondidinho da mãe, da avó, porque eu não podia *receber* ninguém em casa... Eu achava que ele me via muito *imatur*, e que por isso ele terminou comigo. Então, quando a gente terminou, eu falei, “Eu não vou *perder* mais *ninguém* por causa *disso!* Eu vou morar sozinho”. Pra ter minha *independência*. Foi uma *influência* dele. Não que ele *me influenciasse*, “ah, Antonio, vai morar sozinho!”. Mas eu é que *me influenciei*, pelo jeito dele ser. E quando eu falei de querer morar sozinho, minha mãe tomou essa decisão. Falou com minha avó, contou que eu era homossexual. E daí a partir do meu próximo namorado, eu comecei a receber em casa, no meu quarto.

Sob certa perspectiva analítica, é possível dizer que as pessoas “são” aquilo que elas “fazem”. O fragmento acima, contudo, é sugestivo da idéia de que, às vezes, a pessoa “é” aquilo que ela “tem”. Formas de “ser”, de “ter” e de “fazer” parecem nitidamente entrelaçadas nesta narrativa. Embora Antônio diga que cogitou sair da casa dos avós para ter sua “independência”, esta passagem parece evocar convenções culturais que se afastam das idéias abstratas de ‘liberdade’ e ‘privacidade’. Antes de mais nada, a posse de uma “casa” parece ser

reconhecida por Antônio como um valor – mais do que a “independência”, per si. A motivação principal para querer morar sozinho é “não *perder* mais ninguém” por ser, supostamente, considerado “imaturo”. Ou seja, o foco não é direcionado estritamente para a autonomia pessoal, mas para a manutenção de certo tipo de relação, cuja *perda* se deseja evitar.

O depoimento sinaliza sutilmente, de diversas outras maneiras, para uma valorização significativa da relacionalidade: a vontade de deixar o domicílio da família de origem é motivada pela aspiração de *poder receber pessoas*, mais que por um anseio de resguardar/cultivar sua ‘privacidade’. O próprio modo como Antônio relata a constituição desta ‘vontade de sair de casa’ recorre a uma retórica fortemente relacional. É digno de nota que o verbo “influenciar”, ao ser empregado na primeira pessoa para se referir a um contexto em que projetos ou condutas pessoais são modelados pela ação de outros, tende a ser empregado mais usualmente na voz passiva: “fui *influenciado por* alguém”. Antônio, contudo, diz que “se influenciou” pelo outro. Este uso peculiar e aparentemente paradoxal da linguagem, conjugando o verbo na primeira pessoa e na voz ativa, parece sugestivo um contexto onde a própria pessoa se vê como um “agente” manipulando a potência ‘externa’ que a afeta. A aspiração de independência não é retratada como um ‘anseio’ individual, íntimo, nem como uma “influência” externa que tolheria a autonomia das decisões pessoais: ele *se influenciou* pelo *jeito de ser* do namorado.

“Ter” uma “casa”, onde pudesse viver a experiência de “receber pessoas”: esta forma de posse e este tipo de prática parecem ser capazes de exorcizar o fantasma da “imaturidade”, confirmando para Antônio que ele não estaria atolado no umbral entre a ‘infância’ e a ‘idade adulta’. Estas experiências encontram-se, portanto, nitidamente ligadas a suas *fantasias de identidade*. Contudo, a “posse” de uma casa não precisa ser individual: Antonio estava disposto, aliás, a morar junto com o namorado. Uma vez que a família de origem abre ao jovem a possibilidade deste exercício de poder sobre o espaço doméstico – o poder de franquear um espaço da casa a pessoas com as quais estabelecera conexão – a inquietação que o levava a querer “se mudar” é, senão totalmente obliterada, pelo menos apaziguada.

Poderíamos, a esta altura, nos perguntar se a “preocupação” de Zuleika não poderia ter sido um fator em jogo, na decisão de permitir que Antonio recebesse namorados em casa. Se, por um lado, o jovem exerce um poder sobre o espaço doméstico, quanto lhe é facultada a possibilidade de “receber pessoas” em casa, Antonio é ao mesmo tempo perpassado por poderes exercidos por seus familiares neste novo contexto. Antônio reconhece que esse novo arranjo atendeu, simultaneamente, a suas expectativas sobre si, mas também à expectativa da

mãe de que ele deixasse de lado os planos de sair de casa e passasse mais tempo junto de seus familiares:

Eu não tinha como receber namorado em casa. Então, passava todo final de semana fora. Na 6ª feira eu saía, e voltava só Domingo ou 2ª feira. Daí, eu falei que tava vendo aluguel, e tal... eu ganhava bem menos do que eu ganho hoje. Teria sido muito mais difícil. Era quase ‘da boca pra fora’, mas eu pretendia sair. E quando eu falei de morar sozinho, ela [Dona Zuleika] conversou com minha avó e falou “se o Antonio receber alguém em casa, ele vai se sentir a vontade na casa dele... ele não vai precisar sair”. E também eu não ia precisar passar finais de semana inteiros *fora*. Foi uma forma dela [Zuleika] se aproximar de mim, da minha família ficar *mais unida*, e de eu não querer sair mais de casa. Eu acho que foi essa a *intenção* dela. Ela foi inteligente. Porque ela *conseguiu o que ela queria*.

Como é possível perceber na passagem acima, esse valor e essa atenção que Antônio confere à relacionalidade se faz acompanhar de certa percepção deste poder exercido pelo outro na relação – a “intenção”/ o “querer” do outro, que é alcançado. A ‘vontade’ materna não parece, aqui, ser retratada propriamente como um ‘controle externo’. Embora o comentário de Antônio sobre as “intenções” de Zuleika pudesse, tomado de forma descontextualizada e literalista, talvez soar como uma forma de ‘crítica’ ou sarcasmo, não acredito fosse este o tom de sua fala. Antônio parece estar efetivamente ‘elogiando’ a capacidade que a mãe teve de concretizar aquilo a que se refere como a “intenção” dela, e de gerir uma situação de crise de modo a que esta possibilitasse uma maior aproximação dos membros do grupo doméstico, ao invés de separá-los: foi um modo de tornar a família mais *unida*. O “querer” da mãe e o “querer” do filho convergem, se entrelaçam, se modelam mutuamente.

Antônio parece relativamente satisfeito com esse arranjo atual de maior ‘união’ – ainda que não descarte a possibilidade de, em algum momento no futuro (depois que concluir sua faculdade), decidir morar sozinho ou com um namorado. Ele parecia estar disposto, também, a arcar com quaisquer consequências do afastamento do grupo doméstico da família de origem – ainda que avalie que seu projeto de sair da casa da mãe era “meio da boca pra fora”. Um ponto adicional pode ser destacado, que ajuda a compreender esta inquietação que mobiliza Antonio a querer sair da casa em que residia com a mãe e avós. O receio de ser percebido como “imaturo” e “criança” por futuros parceiros amorosos, e a aspiração de ter uma casa em que pudesse ser o anfitrião, parecem se entrelaçar com certo tipo de valorização hedonista do prazer pessoal – a percepção de que a vida é “curta demais”, e que as pessoas devem dar vazão a seus “gostos”:

Eu sempre fui abusado.⁴³ Eu nunca pensei em reação. “Primeiro, eu”. Se ela estivesse incomodada, ela ia falar “Olha, Antônio, você vai sair de casa, eu não quero mais você aqui”. Eu ia ter uma outra vida hoje, ia ser tudo diferente do que ta sendo, mas não ia me mudar. Porque eu sou assim. Eu não fiz isso pra desafiar, pra *peitar*.⁴⁴ Eu fiz porque eu *sou* assim. Eu acho que a vida é muito curta pra você deixar de fazer o que você gosta por causa do que as pessoas vão pensar. Faria tudo de novo. Se alguém dissesse pra mim “você vai ter que sair de casa”, eu ia pegar minhas coisas, se dissessem “nada do que tem aqui é teu”, eu ia nu pro meio da rua. Ia me prostituir, ia fazer o que tivesse que fazer pra me sustentar. Porque eu não vou mudar. Isso não foi uma opção minha. Homossexualidade não é uma opção. É uma coisa que ou você é, ou você não é. Eu poderia *mentir*, dizer que *não sou* [homossexual], mas isso seria *hipocrisia* e eu não sou *hipócrita*.

Como sugere Duarte (2005), o hedonismo é uma das linhas de força presente na conformação de um “pano de fundo” cultural em que as disposições éticas dos sujeitos são modeladas na contemporaneidade. O hedonismo comparece na formação deste *ethos privado* ao lado do naturalismo, do subjetivismo/ individualismo ético e da racionalização das condutas corporais, entrelaçando-se de formas complexas com convenções culturais mais “tradicionais”. O trecho citado evoca, ao lado da relevância atribuída ao prazer e às escolhas pessoais, o valor da sinceridade. Um curso de ação hipotético – ir “nu” para o meio da “rua”, se “prostituir”, “fazer o que tivesse que fazer” – é antevisto como caminho possível, e justificado a partir de uma visão da homossexualidade como algo que o indivíduo não escolhe. O desejo homossexual não é vivenciado por Antônio, como uma escolha, mas algo “natural” e compulsório, algo que ele “é”, e não algo que ele fez para “desafiar” os outros. Ser/ Fazer aquilo que “gosta”, sem “ser hipócrita”, mas sem afrontar convenções/ “peitar”: a conjugação destas expectativas parece ter um papel importante na narrativa de Antônio, e de certo modo sintetizar o núcleo dos dilemas que ele atravessou ao longo de sua trajetória.

A preocupação em não *afrontar* seus familiares – ou a sociedade em geral – parece ser um mote recorrente na fala de Antônio. Isto pode ser notado, por exemplo, em alguns comentários que comparam suas próprias percepções de gênero e homossexualidade à perspectiva do pai, Sr. Adalberto, e que expressam julgamentos sobre formas adequadas e inadequadas de conduta em público. Na mesma época em que Zuleika conta para os avós do jovem que ele é homossexual, e ele começou a receber namorados dentro do espaço doméstico, o jovem conta para o pai sobre sua orientação sexual. Adalberto não pareceu

⁴³ A expressão “ser abusado” faz alusão aqui a uma espécie de predisposição a violar certas convenções de tal modo que há a possibilidade de ofender aqueles que defendem tais convenções.

⁴⁴ A categoria “peitar” tem um sentido de ‘afronta deliberada’ a alguém, que visasse a afirmação de um ponto de vista ou decisão sobre outrem.

expressar qualquer desapontamento – reação associada, para Antônio, ao fato de que o pai seria uma pessoa “sem preconceitos”. Poderíamos nos questionar se esta reação mais austera não poderia ser conectada também ao fato de que Adalberto tinha ao todo sete filhos, dentre os quais Antônio era um dos mais distantes. De todo modo, a cena da revelação para o pai é interessante por outros motivos. Em particular, oferece a Antônio uma oportunidade pra expressar sua percepção sobre a ‘diversidade de gênero’, que seria semelhante à do pai:

Antonio: Meu pai sabe também. (...) Ele me observou, sentiu que eu tinha uma coisa pra falar, me pressionou, [Antonio ‘engrossa’ a voz, imitando o tom de voz do pai]: “Pô, Antonio, fala, fala...”, eu fui e falei. Ele não pareceu chateado não. Ele... ele não tem preconceito. Ele é uma pessoa esclarecida. Mas ele é do tipo que tem uma cabeça um pouco fechada. Ele associa um pouco homossexualidade com afeminação (...) Eu concordo com ele em muitas coisas. Ele acha que o homossexual não tem que ficar na rua dando pinta. Rebolando, pintando o rosto. Travestido. Ele não concorda com isso. Eu também não concordo. Acho que grande parte do preconceito que existe contra os gays hoje acontece pelo jeito que os gays se comportam. Eu acho que, porque você tem uma relação com homem, você não precisa ser uma mulher. Eu acho que isso já seria um problema psicológico. (...) Tipo, eu as vezes até falo “Ai, menina, como você ta linda hoje...!”, mas é brincadeira, né. Tem gente que vive nisso! Então, eu acho isso uma coisa meio louca. Às vezes um homossexual desses é até contra a travesti e o transexual, mas usa calça apertada, blusinha de mulher, passa rímel, sombra! Se ele usa roupa quase de mulher, anda como mulher, se comporta como mulher, devia fazer uma operação de sexo. (...) Eu não gosto de ver pessoas tentando ser aquilo que não são. Se a pessoa quer ser mulher, tem que saber assumir o que é. (...) Eu acho *super normal* o travesti, a transexual. Porque *ele assume* realmente uma *postura de mulher*. O travesti anda na rua e muitas vezes a pessoa *nem percebe* que é um homem. Agora uma *bichinha pintosa*, anda como se fosse mulher, chama muita atenção, *afronta*, choca muito mais a sociedade! Isso eu acho errado.

Antonio desliza, nesta passagem, da fala sobre a revelação pro pai, e da percepção que o pai externa sobre a homossexualidade, para suas próprias visões sobre a diversidade de gênero. Quando conta para Adalberto sobre sua homossexualidade, ele não esboça sinais de desapontamento, mas recomenda ao filho que sempre aja “como homem”. Antônio passa do comentário sobre a rejeição do pai à ‘afeminação’ para sua própria perspectiva: ele considera “normal” que uma pessoa adote a imagem pública de uma travesti ou transexual. A ambiguidade de gênero, contudo – a “bichinha pintosa” que não é travesti, que pode ter visões depreciativas das travestis, e que “choca muito mais a sociedade” por ‘chamar atenção’ pra si – parece incomodá-lo bastante. Na fala de Antônio, parece particularmente importante demarcar a diferença entre o lugar social das travestis e o lugar social da homossexualidade

masculina – ou seja, entre o lugar social das travestis e seu próprio lugar social.⁴⁵

O acesso de um namorado ao espaço da casa, por outro lado, não é considerado como uma “afrota”, mas como uma espécie de ‘privilégio’ ou “liberdade” adquirido a partir de certas negociações. Esta convivência pode, eventualmente, ser tornar bastante tensa – ainda que esta tensão seja pouco sublinhada no depoimento como um todo. Desde esta etapa da vida – após a revelação de sua orientação sexual para Zuleika, para o casal de avós e para Adalberto – Antônio apresenta seus “namorados” para a família, e eles pernoitam com ele na casa, em seu quarto, com regularidade. Perguntei sobre a relação de sua família com seus namorados. Ao abordar este tema, Antonio fornece alguns elementos para refletir sobre o cotidiano em seu ambiente doméstico, e começa a traçar paralelos com entre sua própria casa e experiências vivenciadas na casa do namorado atual:

Leandro: Você falou que teus namorados dormem sempre na tua casa... e como é a relação da tua família com teu namorado?

Antonio: É pouca.

Leandro: “Pouca”, como assim?

Antonio: Ah... é uma relação normal, de... como se ele fosse um *amigo* meu. Não fico *de mão dada*, nem beijando, nem nada na frente deles, entendeu? O meu [namorado] anterior era muito comunicativo, conversador, e ele conquistou minha avó, minha avó adorou o jeito dele ser. Até hoje ele tem contato com ela. A gente nunca tinha um tratamento de namorado na frente dela. A gente tinha um *respeito à cabeça* dela. É uma *cabeça de 65 anos*, né? Ela não ta *acostumada* a ver gay namorando, se beijando. E eu tinha meu quarto pra isso. Entendeu?

Leandro: Leandro: Tem formas de demonstrar afeto que não são só gestos físicos, também formas de falar, de falar com o outro...

Antonio.: ... tipo “ô, meu amor”...

Leandro: Você e seu namorado se tratam assim, em casa?

Antonio.: A gente se trata sim, mas na nossa *intimidade*. Não perto da minha avô, do meu avô, nem perto da mãe dele... A mãe dele é muito mais preconceituosa que minha avó, aliás. Ela é mais velha que minha avó. Tem 75 anos. Danilo [o namorado atual] mora com a mãe e uma irmã separada, que tem dois filhos pequenos. A mãe dele falou pros netinhos dela, os filhos da irmã dele, que Danilo era um “filho diferente” que ela tinha. “Vocês não tem que seguir o exemplo do tio de vocês não,

⁴⁵ É possível que este incômodo com a afeminação tenha correlação com o pertencimento a mundos sociais onde a transição para a identidade de “travesti” é imaginável como parte do horizonte de possibilidades para alguém se identifica/é identificado como “gay”. A necessidade de demarcar com tanta força as diferenças entre estas identidades teria correlação ao estigma associado à travestilidade e à diversidade de gênero e ao temor da passagem a uma posição social ainda mais estigmatizada que a homossexualidade masculina. Não estou afirmando que inquietações semelhantes expressem necessariamente uma norma em contextos de camada popular – contudo, é um tipo de problema que parece estar ausente na fala dos gays de camadas médias com que interagi ao longo da pesquisa que deu origem a este trabalho.

ele é diferente, ele é errado”. Imagina se eu amanhã chego na casa dele e... Um *ex* do Danilo chamava a mãe dele de sogra. Quando eu conheci a mãe dele, ela falou disso: “olha, tinha um colega do Danilo...”. Ela não falava ‘namorado’... “Tinha um colega do Danilo que me chamava de sogra. Era até um *garoto bom* mas eu ficava ‘*P da vida*’⁴⁶ quando ele falava isso.” (...)

Leandro: Hum, então, você frequenta também a casa do Danilo?

Antonio.: Frequento. Mas perto da família dele a gente é “amigo”. Todo mundo sabe que a gente é homossexual, que a gente tá junto, mas a gente não fica ‘oi, amor!’ , dando a mão, sabe? [Antônio enuncia a expressão “oi amor” empregando um tom de voz mais agudo e aveludado (uma espécie de falsete), como se imitasse uma voz ‘feminina’]. Ele tem o *quarto dele* na casa dele. A gente quando quer se tratar assim, a gente deixa pra fazer isso *dentro do quarto*. Ou *na rua*, quando *não tem ninguém perto*... A gente se trata assim na rua. Se alguém ouvir, problema de quem ouviu. (...) no meu quarto, minha avó às vezes bate lá, e a gente atende, normal. Na casa do Danilo, ele *dá ordem* pra mãe dele não entrar no quarto, porque o quarto dele não tem porta. É num outro andar. Tipo, é em cima da casa da mãe, o quarto dele. E ela não sobre lá não. Se ela quer falar com ele, ela grita e ele desce. (...) Meu quarto também, é um lugar meu, geralmente quando quero falar com minha avó e minha mãe eu vou pra sala e converso com elas. (...) No ultimo Natal, ano passado... foi assim. Primeiro Danilo foi pra casa dele. Ficou lá um pouco. Depois minha mãe foi buscar ele lá, de carro, junto comigo. Eu e ela fomos, juntos. E ele passou a meia noite na minha casa. Ele ficou na casa dele no início da ceia. Quando foi umas 11 e pouca da noite, minha mãe foi lá na casa dele buscar ele. (...) No Ano Novo, foi o contrário. Eu que fui pra casa dele, na hora da meia noite.

O trecho acima oferece múltiplos elementos para reflexão. Ao conversarmos sobre a relação da família com os namorados, Antônio afirma que sua família o trata de forma idêntica a qualquer “amigo” – e, citando o exemplo de seu relacionamento atual, observa que ele e namorado se tratam também como “amigos” perante a família, evitando emitir sinais de que tenham um relacionamento amoroso. Ao mesmo tempo, o tratamento dado a Danilo parece ser aquele reservado para um “amigo” muito especial – a tal ponto que Dona Zuleika vai pessoalmente buscá-lo de carro, no Natal. O esforço conjunto para viabilizar a participação simultânea em duas ceias natalinas é digno de nota – especialmente se considerarmos que, convencionalmente, os festejos de fim de ano tendem a dar margem a certo tipo de polarização e oposição. Enquanto o Ano Novo é uma comemoração mais associada aos “amigos”, por vezes conduzida fora da “casa”, em que pode inclusive ser aceitável a dispersão dos membros do grupo doméstico, o Natal tende a ser visto como um momento de encontro da “família”. No caso analisado, o cenário de ambas as comemorações é a casa das famílias de origem dos namorados.

A mãe de Danilo é descrita como “mais velha” – e “mais preconceituosa” – que dona Zuleika. Antônio recorda brevemente no trecho acima uma situação vivenciada com a mãe de

⁴⁶ “*P da vida*” é uma forma eufemística para a expressão “puto da vida”, indicativa de sentimento de ‘raiva’ experimentado por alguém em uma dada situação.

Danilo, que se referia aos “namorados” do filho como “colegas” deste, e que recomendava aos netos que não se espelhassem na conduta do “filho diferente” que ela tinha. A pequena queixa externada pela mãe de Danilo, contra o uso por um *colega* de Danilo de um termo que conotava parentesco, foi interpretada por Antônio como um aviso, para que ele não a tratasse de forma semelhante.

A casa de Danilo parece, ao menos da perspectiva de Antonio, ser um espaço em que tensões decorrentes da homossexualidade de um membro, e da incorporação ao espaço doméstico de uma pessoa recrutada através de um laço afetivo homossexual, seriam expressadas de forma bastante flagrante. Ou, pelo menos, com um grau de transparência suficiente para que ele as pudesse perceber. Quando retrata sua própria família, o quadro ganha outros tons: ele afirma que a família “aceita” sua orientação sexual, e tratam polidamente seus namorados, sem nunca *destratá-los*.

Vamos refletir um pouco mais de perto sobre este tema. Expressar deferência pelo namorado de alguém – ou seja, alguém com o qual uma determinada pessoa se “relaciona” e se “identifica” – é, em algum grau, expressar deferência pela própria pessoa cujo namorado estamos tratando com *consideração*. Pequenas mostras de deferência oferecidas por membros da família de origem podem ser tomadas, por um homossexual, como sinais de “aceitação” e reconhecimento. Se levarmos em conta o estigma associado à homossexualidade, poderíamos sugerir que a deferência prestada pelos familiares a um “namorado” pode ser especialmente valiosa. A deferência, neste contexto, expressa ao mesmo tempo apreço pelo sujeito, apreço por alguém com quem este se identifica e se importa (o namorado), e mais que isto, o fato de que este apreço *conta mais* do que o estigma associado à homossexualidade.

De um ponto de vista analítico, se poderia sublinhar no relato de Antônio o fato de que a deferência prestada ao relacionamento homossexual não se equipara àquela que se esperaria que fosse concedida a um relacionamento heterossexual. Tratar a mãe de um namorado por “sogra”, por exemplo, poderia representar uma ofensa especialmente grave para a mãe – uma convenção cultural que Antônio talvez pressentisse, mesmo que a genitora de Danilo não a houvesse, pedagogicamente, reafirmado. Como sugere Grossi (2003), o lugar social atribuído aos “namorados” de um gay por sua família de origem consiste, na melhor das hipóteses, na posição de “amigo”. O encobrimento dos sinais do vínculo amoroso é a condição para o ingresso e permanência dos namorados no espaço doméstico. Note-se que encobrimento não significa aqui, de modo algum, a manutenção de um *segredo*. Na casa de Antônio, tanto quanto na de Danilo, todos conhecem a natureza do vínculo que une o sujeito àquele “amigo”

em particular. Contudo, emitir ou transmitir sinais de que este vínculo é mais do que uma *amizade* é algo que poderia perturbar, incomodar, ofender – quase como se o sujeito estivesse demandando uma deferência maior do que aquela a que se considera que ele teria direito, naquela situação. Ou ainda, como se o sujeito não estivesse guardando a medida correta de *distância social*, tentando se aproximar mais do que seria convencionalmente aceitável neste tipo de contexto. Para poder conviver com a família de origem, o namorado deve ser escondido a olhos vistos. Contudo, da perspectiva do sujeito que é homossexual, o fato de que seu namorado está sendo tratado pela família como um “amigo” – ou seja, como alguém com quem minimamente se aceita conviver e estar próximo, e não como um representante de uma categoria execrável de pessoas que se preferiria manter à distância – pode ser tomado como um sinal especialmente significativo de consideração.⁴⁷

Mas há mais. Se o sujeito espera receber certos sinais de deferência, a ausência destes sinais pode dar espaço a sentimentos ambíguos de ofensa, mágoa e ressentimento. A importância atribuída a estas ofensas em potencial, evidentemente, pode variar bastante. Pode-se minimizar sua relevância, ou justificar a conduta do outro. Vejamos um pequeno exemplo. Antônio faz questão de frisar, em seu relato, que a mãe de Danilo não emprega a palavra “amigo” pra se endereçar aos namorados do filho, dando preferência à categoria “colega”. A categoria “colega”, para Antônio, representa uma *distância social* maior que aquela que é indicada pela categoria “amigo” (ele próprio se refere às pessoas com que convive em seu cotidiano de trabalho como colegas, com os quais poderia eventualmente, mas não necessariamente, constituir uma amizade). Este comentário de Antônio, contudo, é acionado dentro de um contexto específico – sua caracterização da mãe de Danilo, como pessoa mais *preconceituosa* que sua própria avó. A reiteração desta distância é tomada por Antônio como um sinal de “preconceito” – categoria que, paradoxalmente, soa ao mesmo tempo como crítica e como justificativa. Antônio é afetado o bastante pelos “preconceitos” da mãe de Danilo para se lembrar deles, para considerá-los algo relevante de ser relatado, e para rotulá-los com uma categoria recorrentemente acionada na crítica de convenções culturais.

⁴⁷ Rezende (2002), analisando o tema da “amizade” na cidade do Rio de Janeiro, sugere que neste contexto cultural a noção de “amizade” assinala relações marcadas não somente por seu caráter eletivo e pela abertura da intimidade perante o outro, traços usualmente associados a uma visão de mundo subjetivista/ ‘individualista’, mas pelo caráter de *doação* (Rezende, 2002). É razoável assumir que a definição cultural da amizade como ‘doação de si ao outro’ (mais que como ato expressivo pelo qual o indivíduo afirma sua autenticidade) pode suscitar a oferta de ‘contra-dádivas’ e enredar os sujeitos em um emaranhado de expectativas de retribuição. Esta chave analítica, salientando as expectativas de reciprocidade associadas à amizade, poderia ajudar a vislumbrar convenções culturais subjacentes a certos aspectos da narrativa de Antônio – notadamente, o revezamento dos namorados nas visitas e pernoite na casa um do outro, e o relato sobre a circulação de ambos pela casa um do outro nas comemorações do Natal e do Ano Novo.

Contudo, se as convenções podem ser potencialmente criticáveis, a pessoa que as endossa nem sempre é passível de crítica. Isto é patente na passagem em que Antônio comenta como ele e o namorado externavam *respeito* pela *cabeça de 65 anos* de Dona Cecília. A oposição “cabeça fechada” versus “cabeça aberta” aparece, com frequência no depoimento como um todo, associada a outros dois pares de categoria: “velhos” versus “jovens” e “preconceito” versus “aceitação”. A adesão a convenções consideradas “preconceituosas” (a “cabeça fechada”) é associada ao pertencimento a gerações mais velhas; a categoria “acostumar” aparece aqui assinalando como uma ausência, “não estar *acostumado*” com algo significa que tal coisa não faz parte do mundo de uma dada pessoa. Contudo, as pessoas que pertencem a gerações mais velhas têm que ser respeitadas – senão pelo valor atribuído aos “mais velhos” na hierarquia geracional, pelo fato de que estes não são ‘responsáveis’ pela “cabeça” que têm. Tudo se passa como se a rotulação do outro como “preconceituoso” efetuasse, num plano simbólico, um trabalho de rebaixamento da pessoa “mais velha” e de “cabeça fechada”, impossível de ser realizado no plano interpessoal devido a convenções que prescrevem o *respeito aos mais velhos*.⁴⁸

3.4.3. Comensalidade, evitação e “gracinhas”: a percepção de conflitos no espaço doméstico

Conflitos micropolíticos semelhantes emergem em alguns comentários que Antônio faz sobre seu avô. Roberval é pouco mencionado no depoimento como um todo. De fato, se no início da narrativa ele aparece como a pessoa a quem Antônio considerava seu “pai”, no desenrolar da narrativa o papel dele é mínimo, comparado ao lugar concedido às mulheres do grupo doméstico, Zuleika e Cecília. Contudo, quando pergunto explicitamente sobre o convívio de Antônio com seu avô, emerge uma fala com um tom ambíguo de queixa sobre situações cotidianas de tensão e conflito, acionadas como evidências de que o avô *não aceita muito bem* sua homossexualidade e/ou a presença de Danilo na casa:

⁴⁸ O tema do “respeito aos mais velhos” foi evocada em diversos momentos da fala de Antônio – não somente no tocante a seus familiares, mas à sociedade mais abrangente. Uma passagem especialmente expressiva desta visão se apresentou quando o jovem expressou sua visão, contrária à expressão de afeto por casais homossexuais em lugares públicos: “A gente ainda tá com muito *idoso* na rua. A *cabeça* deles tá muito *fraca* ainda pra certas coisas. Se eu estiver *beijando e agarrando no meio da rua*, um idoso vai passar, vai achar um absurdo aquilo. Eu acho que a gente tem que *respeitar* eles. Então eu sou contra, beijar na rua, em *céu aberto*”.

Antonio: Eu *sinto* que meu avô não entende, ele não *aceita* muito bem essa situação. Ele *nunca discutiu* comigo. Mas eu sinto que ele acha aquilo *estranho, errado*. A *cabeça* dele é muito *fechada*, a da minha avó já é mais *aberta*. Então, por exemplo, falando de almoço de família... Até teve umas vezes em que Danilo tava lá e tava eu, minha avó, todo mundo almoçando junto. Mas se o Danilo estiver lá, meu avô deixa pra almoçar depois. Não almoça na mesma mesa que Danilo. Ele também não conversa com Danilo, não fala com ele, nada, nunca. Só dá “oi”, e “boa tarde”, e sai de perto, entende? Minha avó, por outro lado, conversa. (...) É, meu avô é *mais fechado*. Ele nunca destratou o Danilo. Mas às vezes ele fala umas *gracinhas* pra mim. Por exemplo, uma vez eu acordei tarde. Ele não me acordou. Eu perdi a hora de sair pra trabalhar, e ninguém me acordou. E Danilo tava lá no meu quarto, tinha dormido comigo. Aí depois eu falei “pô, que sacanagem, ninguém me acordou. Quase que eu chego atrasado no trabalho”. Se eu não levantei, é porque esqueci de botar pra despertar, ou porque não funcionou o relógio. Como eles todos acordam cedo pra ir trabalhar, se eles viram que eu não levantei, era só eles baterem lá no meu quarto, ligar pro meu telefone, fazer alguma coisa, né? Pra eu acordar. Aí quando fui falar disso com meu avô, ele falou que não tinha *obrigação* de me acordar. E que quem tinha que me acordar era o meu *macho*. Já que o Danilo tava dormindo lá comigo, quem tinha obrigação de me acordar era ele. E pra você ver... foi um termo *agressivo* que ele usou, “meu macho”. Meu avô não *discute*, não *destrata* ninguém. Mas você vê, nessas coisinhas que ele, já dentro dele, tem todo um preconceito.

Leandro: Hum, mas o que você achou de agressivo, assim, nesse termo?

Antonio.: O *jeito* que ele falou. Pelo jeito que ele falou. Eu achei que foi *pra me ofender*. *Pelo tom de voz*. E *pela situação* toda. Por o que ele falou. Fazer questão de lembrar que ele era meu namorado, um assunto em que ele nunca toca. Dizendo que ele era “meu macho”, e justo no meio duma briga, duma discussão. Se eu tava com Danilo lá dentro, e ele também não acordou, é porque a gente tava dormindo, né? O que custava, meu avô fazer algum barulho pra acordar a gente? É responsabilidade minha? Mas pô, se aconteceu um acontecimento que não me deixou acordar, era só eles fazerem alguma coisa! Foi *uma bobagem*, mas eu fiquei meio *chateado* com isso na época.

Esta fala de Antônio é repleta de pontos que mereceriam uma reflexão mais cuidadosa. O comentário é enunciado na sequência à caracterização de seus familiares e da mãe de Danilo, organizada em torno da oposição entre as noções de “cabeça mais aberta” e “cabeça mais fechada”, e é formulado recorrendo também ao idioma da maior ou menor “aceitação”. Um dos primeiros pontos que me parecem pertinentes sublinhar diz respeito aos sentidos assumidos pela comensalidade, nesta caracterização que Antônio faz do Sr. Roberval.

Na história da antropologia alguma atenção sempre foi dedicada à alimentação. Os tabus alimentares figuravam inicialmente com destaque desde o evolucionismo social – tema que é retomado posteriormente por vários autores. Como lembra Mintz (2001), desde a monografia clássica de Malinowski sobre os Trobriandeses (1932) [1922], as formas de produção e circulação/ consumo da comida têm sido encaradas em sua conexão com a divisão do trabalho, a organização do parentesco, e formas de prestígio e poder. Compartilhar comida, ou mais que isto, comer e beber na companhia de alguém – a experiência da comensalidade –

são práticas que expressam solidariedade social e simbolizam a vinculação a um determinado grupo (RADCLIFFE-BROWN, 1950, p. 60).

Ao longo do século XX, vicejaram análises que focavam os tabus alimentares como um caso particular da construção de sistemas de classificação em que procedimentos agramaticais são repudiados (DOUGLAS, 2010; RODRIGUES, 1983); o uso da comida como “símbolo” de pertencimentos identitários (FRY, 1982); a “troca” de alimentos como afirmação do princípio de reciprocidade fundante do social, perceptível até mesmo nas sociedades ocidentais modernas (LEVI-STRAUSS, 1982). Todos estes trabalhos oferecem alguma contribuição para a compreensão da relevância da comida e da alimentação, enquanto objetos para a pesquisa antropológica. Mas talvez um dos primeiros autores no campo das ciências sociais a pensar de forma mais sistemática sobre o tema da alimentação tenha sido o alemão Georg Simmel (2004), em um pequeno texto sobre a "Sociologia da Refeição" publicado originalmente em 1910, que é de especial interesse para a reflexão aqui ensaiada.

Neste texto, Simmel sugere que o ato de comer, em seu conteúdo/ motivação, é aquilo que os homens possuem de mais 'universal' ou menos 'cultivado': é aquilo que mais nos aproxima de uma natureza comum. Contudo, embora seja algo que todos os seres humanos têm em comum, o ato de comer seria também, paradoxalmente, a atividade mais “egoísta” e individual do ser humano: o alimento mastigado, engolido e digerido por uma pessoa não pode ser consumido por outra. A comida, de fato, não seria algo compartilhável: ao contrário dos pensamentos, que podem ser comunicados e passados adiante entre as pessoas, o alimento que já foi consumido por uma nunca poderá ser consumido por outra. Contudo, esta motivação individual da alimentação é superada com o surgimento da forma da *refeição*, "(...)que irá aliar a frequência de estar junto e o costume de estar em companhia do outro ao egoísmo exclusivista do ato de comer" (SIMMEL, 2004: 160). A *refeição*, enquanto forma de sociação, encobre o fato de que as pessoas que estão "compartilhando" uma refeição não se servem da mesma comida, mas de porções mutuamente exclusivas, produzindo – como na comunhão cristã – uma espécie de 'mistério'. A comunhão cristã teria sido pioneira na construção desta forma social: na comunhão, o indivíduo não está tomando para si uma parte do todo que é negada a outros, mas participa junto com os outros da totalidade indivisível daquilo que está sendo consumido. Esta forma de sociação, portanto, superaria o conteúdo 'individual' e 'natural' do ato de comer, tornando a “refeição” um acontecimento social por excelência – por meio do qual é possível que até mesmo duas pessoas que não têm nada em comum uma com a outra se reunam partilhando a mesa.

Justamente por se situar na fronteira entre o que seria uma motivação fisiológica

'universal' e formas específicas de relacionar-se com o outro, a "refeição" sempre foi revestida de alto valor social ao longo da história. Para além das prescrições e etiquetas que regulam as formas de comer e beber, o sinal mais evidente deste valor coletivamente atribuído à refeição são as interdições de comensalidade. Não se pode dividir a mesa com qualquer um – Simmel cita, por exemplo, uma proibição instituída pela Igreja no Concílio de Viena de 1267, que proibia os cristãos de partilharem refeições com judeus, e ao caráter *contaminador* de que a refeição com membros de castas inferiores podia ser investida na Índia.⁴⁹ Poder-se-ia dizer, em uma interpretação mais ou menos livre dos argumentos de Simmel, que o caráter relativamente prosaico da comensalidade enquanto atividade cotidiana obscurece sua importância enquanto metáfora para o laço social. O valor da refeição conjunta só se revela, de fato, por meio de certos tipos de ausência: quando certas pessoas são proibidas de partilhar da mesa com outras, ou inversamente, quando uma pessoa que acreditamos que deva estar presente se nega a participar deste encontro.

Um trabalho mais recente, da antropóloga Catherine Lutz (1988), oferece *insights* interessantes para esta reflexão sobre os sentidos da comensalidade. A autora se dedicou a refletir sobre a construção social e cultural das emoções, a partir de sua etnografia entre os Ifaluk, grupo étnico localizado na região da Micronésia. Segundo Lutz, na cultura Ifaluk, considera-se que quando uma pessoa contraria certas convenções, isto pode deflagrar em outra uma emoção denominada *song* – uma espécie de "raiva justificável", considerada legítima em um dado contexto. A *song* estaria ligada a manutenção de certas hierarquias sociais, possuindo um forte colorido geracional (é uma emoção frequentemente acionada por pessoas mais velhas ante infrações cometidas por outras mais jovens), desempenhando um papel pedagógico na socialização moral, no reforço e manutenção de normas. Neste contexto cultural, existe uma série de normas prescrevendo o compartilhamento de alimentos; o compartilhamento de itens consumíveis como a comida e o tabaco é fortemente associado ao estabelecimento de laços e vínculos. Alguém que não corresponda a estas normas pode

⁴⁹ O sociólogo William Miller (1997) apresenta uma interessante hipótese sobre o modo como o sentido do paladar foi investido, na cultura ocidental, de um papel de destaque como operador na demarcação de fronteiras. Na Idade Moderna, no mesmo período histórico em que o "gosto" se torna metáfora para um senso estético de distinção no ocidente, o "nojo" – associado especialmente às experiências gustativas – ganhou destaque enquanto uma experiência implicada no trabalho de manutenção de hierarquias que assinalava uma superioridade das pessoas ditas 'civilizadas' sobre todas as outras. O trabalho de Miller poderia ser vinculado à linhagem de estudos que, inspirados na obra de Mary Douglas (2010), correlacionam noções de impureza e contaminação à constituição de sistemas culturais de classificação. Contudo, Miller aprofunda sua análise em direção a uma compreensão da dimensão "política" dos processos classificatórios, e ao modo como estes podem comparecer em estratégias de subalternização do outro. Da perspectiva adotada nesta tese, a abordagem de Miller e os demais trabalhos citados convergem no sentido de que oferecem contribuições para uma reflexão sobre processos de construção de fronteiras sociais associados a certas relações de poder entre grupos e categorias de pessoas.

provocar a *song* alheia. Contudo, quando uma pessoa se sente *song* com outra, a pessoa que se vê tomada pela *song* pode recusar a falar com aquela que provocou sua *song*, pode se recusar a comer junto com ela, ou no limite, pode se recusar a comer qualquer coisa (LUTZ, 1988, p. 90, p. 174). Esta passagem do trabalho de Lutz permitiria, talvez, sugerir uma conexão entre o tema da comensalidade, e um assunto bem menos investigado na antropologia: os usos políticos do jejum (aquilo que habitualmente chamamos de "greves de fome"). Furtar-se intencionalmente à comensalidade não poderia também, em certos contextos, ser visto como um uso micropolítico dos códigos locais da alimentação, de modo a externar certas reivindicações morais?

Se deixo de participar de uma mesa em que minha presença era esperada justificando esta ausência por fatores involuntários – digamos, uma indisposição gástrica – e se essa justificativa convence minha audiência, esta seria uma situação de tipo bem distinto. Aliás, evitar tais e quais situações de comensalidade não é ‘jejuar’. Uma pessoa pode se alimentar ‘solitariamente’, sem participar de um encontro face-a-face com outras, prática que não deixa necessariamente de ser uma espécie de ‘refeição’, na medida em que é também regulada por convenções culturais. Contudo, a pessoa que “jejua” não está somente deixando de “comer” – ela está, ainda que durante um período liminar e provisório, radical e intencionalmente abstando-se da participação na sociedade através da forma social da “refeição”.⁵⁰ O jejum pode, é claro, aparecer associado aos temas religiosos do sofrimento e do sacrifício, mas esta não é necessariamente a idéia central que gostaria de sublinhar aqui. A pessoa que se dispõe voluntariamente a não comer “nada”, durante determinado período reconhecido socialmente como extenso, implicitamente está também dizendo que durante tal período não aceitaria fazer nenhuma refeição conjunta com qualquer outra. Sob um ponto de vista analítico, poderíamos sugerir que fazer uma ‘greve de fome’ – este uso do jejum como arma política, com a finalidade intencional de protestar ou reivindicar algo – implica também em *furtar-se a toda e qualquer forma e possibilidade de comensalidade*, por um período ameaçadoramente longo ou indeterminado. Será que não poderíamos traçar uma linha de continuidade entre esta forma

⁵⁰ A atenção antropológica dedicada ao tema do “jejum” possui também uma longa genealogia – um interesse pelas cesuras no fluxo cotidiano da alimentação que funcionava quase como um contraponto ao interesse antropológico pelo tema da “comida”, e que remonta até o pensamento dos evolucionistas. A relação entre o “jejum” e a “liminaridade” – o trânsito entre “estados” ou “posições” sociais, associado à suspensão de regras e convenções formais – foi destacada por Turner (1974, p. 132). Talvez fosse possível esboçar uma aproximação entre a abordagem teórica de Turner e os usos da noção de “definição de situação” na tradição da Escola de Chicago. O período que Turner denomina como “liminaridade” poderia ser considerado um contexto em que ocorre uma espécie de rompimento ou mudança na definição de uma dada situação, à qual as pessoas podem ser bastante sensíveis. O desfecho destas rupturas introduzidas no fluxo da vida cotidiana pode ser a reiteração de normas previamente existentes e reforço da “estrutura social”, ou a conformação de novas convenções e a transformação desta estrutura.

mais extrema de expressar descontentamento e o drama de proporções um pouco menores que é encenado quando uma pessoa se recusa a partilhar a mesa com outra?

Contudo, a questão da comensalidade poderia também ser abordada sob outro prisma. Reivindicar a presença à mesa de certa pessoa que não quer participar deste encontro social, não pode também ser visto como uma espécie de reivindicação moral? Retomemos a análise do depoimento de Antônio. A ausência do avô nas refeições conjuntas, nas ocasiões em que Danilo está na casa, é interpretada por Antônio como sinal de que Roberval “não *aceita* bem essa situação”. A refeição, como o próprio parentesco, é um mecanismo de inclusão e exclusão de pessoas, e talvez justamente por isto ela se preste a servir, com tanta propriedade, como símbolo de vínculos e laços constituídos entre estas, assim como para expressão de fronteiras e hierarquias sociais.

Notem que as ‘verdadeiras intenções’ de Roberval são, ao menos em parte, irrelevantes para a linha de análise que estou propondo aqui. Talvez a leitura que Antônio faz sobre a conduta do avô pudesse ser contestada (ou até mesmo considerada ofensiva) pelo próprio avô ou por outras pessoas, se estas fossem confrontadas com semelhante interpretação. A ausência de Roberval nestas ocasiões de comensalidade poderia até não ser intencionalmente motivada por um desconforto com a presença de Danilo na casa – mas esta é percebida por Antônio desta maneira. Antônio, de forma mais ou menos consciente, conhece as expectativas sociais existentes em torno do partilhar a mesa, e os significados de que uma ausência pode ser investida. Operando com tais expectativas, ele interpreta, *sente*, lembra e relata essa ausência como um sinal de que o avô não “*aceita* bem”, associando isto a sua visão de que o avô seria *mais fechado*. “Fechado”, neste caso, parece sugerir muito menos uma ‘personalidade’ avessa a contatos sociais de modo geral, e muito mais uma ausência de abertura para a mudança, atribuída às pessoas de “cabeça aberta”. E “relembrar” e “relatar” aqui não parecem ser atividades totalmente dissociadas do *sentir*. Poderíamos nos perguntar se, em alguma medida, o fato de Antônio considerar este evento tão marcante ao ponto de lembrá-lo e narrá-lo em nossa conversa não teria relação com uma espécie de ressentimento, uma marca deixada por uma sucessão de experiências vividas, lembranças mais ou menos ativas que são acionadas pela própria situação da entrevista. O relato de Antônio, ao mesmo tempo em que justifica a conduta do avô – compreensível, em função da *cabeça* dele – funciona como uma espécie de queixa contra aquilo que é sentido, no cotidiano do espaço doméstico, como uma experiência negativa. Independente do significado subjetivo que Roberval ou outras pessoas pudessem atribuir a sua ausência, esta pode ser lida como um atravessamento da rede familiar por certas convenções culturais que desqualificam a

diversidade sexual.

A ausência de Roberval nos almoços de família em que Danilo é um gesto silencioso que tem curso em certo tipo de situação social – gesto ao qual Antônio justapõe certas falas de Roberval ocorridas em outras situações. As “gracinhas” que o avô “às vezes” fala são conectadas a sua ausência em ocasiões de comensalidade, como sinais sutis da ausência de uma plena “aceitação”. No trecho em questão, Antônio faz uma oposição entre as noções de “destratar”/ “discutir” – coisas que o Roberval “nunca faz” – e a prática de dizer “gracinhas”. O uso desta categoria por Antônio, e a situação narrada por meio desta, rendem alguns pontos relevantes para reflexão.

A noção de *gracinha* parece se referir a um uso da fala ambigualmente situado no limiar entre a jocosidade e a agressividade – um modo de agressão verbal cujo sentido é abstraído mais do tom e do contexto do ato de enunciação que do enunciado em si. Duarte (1988), a partir de estudo conduzido em contexto bastante distinto, oferece *insights* analíticos úteis para uma análise do significado desta noção. A partir de pesquisa etnográfica realizada entre trabalhadores de produção da produção de pescado, na comunidade de Jurujuba/ RJ nos anos 1970, o autor analisa formas institucionalizadas de agressividade verbal entre homens no cotidiano de trabalho. No contexto estudado por Duarte, os insultos verbais estão associados a conflitos pela obtenção de vantagens (consideradas legítimas ou ilegítimas), conflitos em torno do exercício da autoridade, à oposição e suspeita que recai sobre pessoas exteriores ao grupo. A absorção de pessoas oriundas de outros grupos é situação especialmente perigosa, por propiciar o embaralhamento das convenções sociais compartilhadas no grupo. Duarte ressalta, ao tratar da oposição dos pescadores de Jurujuba a pessoas externas ao grupo, que o estigma atribuído aos forasteiros se intensifica na medida em que aumenta a “distância cultural presumida” entre estes e os membros da comunidade (Duarte, 1988, p. 192). Este texto evidencia, a partir de um contexto etnográfico particular, o potencial micropolítico do insulto, e o papel ambivalente que este pode representar na interação social, no interior de certas relações de poder. Duarte interpreta as recorrentes agressões verbais entre os pescadores como um jogo ou representação, um caso particular de “relações jocosas”: neste contexto, “como alternativa às relações de evitação, impossível pelas características do espaço e da ação social desenvolvida, constrói-se um sistema de agressão canalizada, limitada” (Duarte, 1988, p. 188).

A noção de “gracinha” empregada por Antônio parece, de modo semelhante, fazer alusão a um uso potencialmente agressivo da fala, em situações de conflito em que a

“evitação” teria sido difícil de sustentar. No dia-a-dia, embora conviva com Danilo no ambiente doméstico, Roberval parece evitar sistematicamente interagir com este: não faz as refeições junto com ele, diz somente “oi” e “boa tarde”. A convenção compartilhada pelos moradores da casa, de que os sinais da existência de um “namoro” devem ser silenciados e encobertos, parece estar potencializada e maximizada nestes gestos. Contudo, se evitar o “amigo” do neto é um curso de ação possível para Roberval, evitar o próprio neto poderia não ser tão simples, devido a expectativas que este último tem quanto à conduta do avô. Quando Antônio interpela seu avô, externando a expectativa de que este o tivesse acordado no horário para trabalhar em ocasião em que Danilo pernoitara na casa, esta interpelação enseja o abandono da postura de evitação, suscitando uma reação diferente por parte de Roberval.

Ao se referir a Danilo como o “macho” de Antônio, o Sr. Roberval evoca simultaneamente o *vínculo* que une o neto ao namorado (o fato de Antonio *ter* um macho), e a orientação sexual dos dois (o fato de que a pessoa que Antônio “tem” é *um macho*, e não uma mulher). Deste modo, tangencia simultaneamente dois temas interditos em outras situações. E estes temas são acionados num contexto em que Roberval quer se eximir da responsabilidade de acordar Antônio. Na visão de seu neto, Roberval não está diretamente “destratando” o casal de rapazes, mas se furtando ao cumprimento de um pequeno compromisso cotidiano, atribuindo esta responsabilidade a Danilo – pessoa ‘de fora’, incorporada ao grupo doméstico na posição ambígua de “amigo”, através da vinculação a Antonio. Além disto, Roberval faz questão de trazer para a natureza dessa relação, uma alusão implícita ao fato de tratar-se de um vínculo amoroso-sexual entre pessoas do mesmo sexo. Ou seja, aquilo que em nome do “respeito” à família precisa ser invisibilizado por Antônio e Danilo no cotidiano do espaço doméstico, é trazido à tona pelo avô em uma situação de conflito.

Mas afinal, qual poderia ser, de um ponto de vista socioantropológico, o significado desta atribuição ao namorado de um compromisso/ responsabilidade, demandado inicialmente do avô, mas descrito em seguida como uma “obrigação” do namorado, e não do avô? Furtar-se ao compromisso de atender a certas expectativas associadas convencionalmente a certo tipo de relação pode – sob circunstâncias particulares, e em pequena escala – representar uma forma de negar parcialmente um determinado vínculo, negando que naquela ocasião específica as expectativas em questão merecessem, de fato, ser atendidas. Em um nível micro, dentro daquela situação social, o “namoro” homossexual é usado quase como justificção para a rejeição das obrigações do avô para com seu neto – um afrouxamento do laço, situacional e momentâneo. O caráter transitório e contingente desta crise não a torna, decerto, uma experiência menos desconfortável para Antônio. É através de um idioma da emoção – “fiquei

muito chateado com isto, na época” – que o jovem é capaz de dar sentido a tal experiência, que no contexto da entrevista é referida, simultaneamente, como uma “bobagem”.

As situações e experiências relatadas por Antônio, brevemente analisadas neste capítulo, são particularmente expressivas das pequenas relações de poder que podem ter lugar no ambiente doméstico e sua relação com processos de construção da subjetividade. Os dilemas iniciais colocados a partir da revelação da homossexualidade se desdobram em conflitos cotidianos, expressos por vezes recorrendo a certas gramáticas da emoção, marcados como experiências desagradáveis, mas cujo desfecho tende para a manutenção de relações previamente estabelecidas.

3.5. *Aceitar a aceitação do Outro: reciprocidade e sujeição*

As narrativas apresentadas retomam o tema dos dilemas colocados a partir da revelação da homossexualidade, sinalizando como compromissos mútuos, trocas materiais e discursos sobre a emoção comparecem nas relações referidas por meio da categoria “aceitação”. O depoimento de Bernardo aporta elementos para se pensar como certas dádivas materiais podem ser investidas de um caráter ambivalente na relação destes sujeitos com a família. A “ajuda” financeira oferecida pelo tio e pelo pai, quando interrompida ou considerada insuficiente, é percebida como “não-aceitação” por familiares de dimensões do *self* valorizadas por Bernardo: sua vocação artística e sua orientação sexual.

O depoimento de Pedro, por outro lado, não enfatiza essa dimensão econômica da relação familiar – embora este vivencie, concretamente, uma situação pouca autonomia financeira. Sua fala concede mais espaço para uma reflexão sobre as tensões e conflitos que a gestão da orientação sexual desencadeia na rede familiar quando esta coincide com o grupo doméstico. É possível que esta diferença de ênfase tenha correlação com a configuração das redes familiares e a posição que os jovens ocupam nestas. Bernardo é o filho resultante de uma gravidez não-planejada, que circulou por diferentes grupos domésticos e construiu relações sociais contingentes seguindo a trilha dos laços consanguíneos pelo lado paterno. Pedro, por sua vez, é o único descendente conjunto de seus pais (que possuem, ambos, filhos gerados em relações anteriores) em um grupo familiar tendente à matrifocalidade. A existência do laço conjugal entre os pais de Pedro talvez seja um fator que colabore no estreitamento do laço entre este e o casal. É possível ainda que experiências distintas vivenciadas por Pedro e Bernardo tenham conduzido a idiomas distintos por meio dos quais

relações familiares são percebidas e expressadas.

O depoimento de Antônio oferece pistas importantes sobre relações micropolíticas em que um discurso sobre os sentimentos pode comparecer – na reflexão que conduzimos acerca dos usos da noção de “preocupação” por sua mãe, e sobre os conflitos com o avô que o “chatearam”. Este depoimento evidencia como a construção da “aceitação” pode ser marcada por processos e negociações complexos, em que aproximações, afastamentos e conflitos podem ser pontuados por meio de categorias emocionais. Na narrativa de Michel – que poderia ser classificado como pertencendo a um segmento social um pouco superior – encontramos um contraponto muito instigante aos demais depoimentos. Para Michel, o próprio ato de falar sobre a aceitação ofertada por sua mãe, na cena da revelação, o afeta intensamente: ele *sentiu muito amor* por sua mãe naquele dia, e é com os olhos úmidos que ele fala sobre este assunto. A “ajuda” material – inclusive aquela prestada por seu pai, sobre o qual Michel pouco fala – desaparece totalmente do relato.

O tema do acesso de parceiros no espaço doméstico aparece de distintas maneiras na história de Pedro; no relato de Michel sobre sua própria experiência na casa de Luis, e sobre a experiência de sua tia Gilda na casa de Dona Hemengarda, e com particular vivacidade na narrativa de Antônio sobre seu namoro com Danilo. A “aceitação” dos parceiros, se ocorre, nunca é incondicional – este tópico será retomado ao longo do próximo capítulo. Pode, contudo, haver fatores que colaborem para a expressão desta forma de deferência. Como vimos, ao menos entre homens gays existe a expectativa de que parceiros mais masculinos seriam mais facilmente “aceitos” pela família. A “ajuda” material é um fator que pode, também se fazer presente nestas relações.

Todos estes depoimentos evidenciam como é possível haver negociações complexas em torno da “aceitação” da diversidade por uma família, negociações em que dádivas, trocas afetivas e materiais podem ter um peso importante. Como lembram Medick e Sabeen (1984), a interconexão entre momentos “objetivos” e “subjetivos” da vida familiar é um fenômeno de difícil apreensão, posto que nem sempre a experiência familiar é percebida e verbalizada do mesmo modo e com o mesmo grau de elaboração em diferentes contextos. Os interesses materiais não devem ser descartados pelo simples fato de não serem verbalizados, ou receberem pouca atenção; por outro lado, a dimensão material das trocas não exclui seu componente afetivo. Os casos analisados apontam para processos de *negociação* que são desencadeados pela revelação da orientação sexual, mobilizando valores afetivos e materiais. A *aceitação* – os usos da categoria e os arranjos sociais sobre os quais esta incide – deve ser pensada, sociologicamente, não como um fenômeno unitário, mas como feixes de relações

envolvendo distintos significados e valores em múltiplas situações sociais.

Para concluir este capítulo, gostaria de introduzir – à guisa de provocação – uma última digressão. A teórica feminista Sara Ahmed (2010), analisando uma história de *coming out* de uma lésbica para sua mãe apresentada na série televisiva ficcional *The L Word*, reflete sobre uma fala da mãe que, para expressar aceitação do namoro da filha com outra mulher, afirma perceber que a filha encontrou o amor - e que não importa a forma que o amor assuma, deste que a filha seja feliz. A interpretação de Ahmed é que dizer que algo "não importa" é sempre um ato de fala paradoxal - que usualmente implica que o objeto do qual se fala é, pelo contrário, algo que é relevante o bastante para que precise ser negado. É a negação da relevância de algo, um processo pelo qual "the difference that matters becomes a difference that does not matter" (AHMED, 2010, p. 94). Se a diferença em questão fosse, de fato, desprovida de importância, não haveria motivo para falar sobre esta.

Ahmed sugere que a *aceitar a dádiva da aceitação* é aceitar tornar-se *hospede* na casa do Outro heterossexual - um lugar de dependência que obstruiria a ação política. Um efetivo trabalho de insurgência demandaria, pelo contrário, deslegitimar o lugar social da "casa" que se dispõe a aceitar certos corpos repudiando outros:

"The recognition of queers can be narrated as the hope or the promise of becoming acceptable, where in being acceptable you must become acceptable to a world that has already decided what is acceptable. Recognition becomes a gift given from the straight world to queers, which conceals queer labor and struggle.(...) It is as if such recognition is a form of straight hospitality, which in turn positions happy queers as guests in other people's homes, reliant on their continuing good will. In such a world you are asked to be grateful for the bits and pieces that you are given. To be a guest is to experience a moral obligation to be on your best behavior, such that to refuse to fulfil this obligation would threaten your right to coexistence." (AHMED, 2010, p. 106)⁵¹

O texto de Ahmed oferece uma crítica posicionada, ácida e engajada contra os discursos que idealizam a "aceitação" familiar. É uma abordagem interessante e, como sugeri acima, provocadora. Acompanhando a linha do esforço reflexivo que ensaiei no primeiro capítulo (na seção 1.4), poderíamos nos indagar sobre qual o contexto que possibilita a enunciação deste estilo de crítica tão vigoroso. Sem cair aqui na cilada de sugerir que a

⁵¹ "O reconhecimento dos *queers* pode ser narrado como a esperança ou a promessa de se tornar aceitável, onde em sendo aceitável, você deve se tornar aceitável para um mundo que previamente decidiu o que é aceitável. O reconhecimento se torna uma dádiva concedida pelo mundo heterossexual aos *queers*, o que encobre o trabalho e a luta *queer*. (...) Tudo se passa como se tal reconhecimento fosse uma forma de hospitalidade heterossexual, a qual por sua vez posiciona *queers* felizes como convidados na casa de outras pessoas, dependendo da continuidade de sua boa vontade. Em tal mundo, você é convidado a ser grato pelas migalhas e porções que lhe são dadas. Ser um convidado é experimentar uma obrigação moral a estar no seu melhor comportamento, de tal modo que recusar a cumprir esta obrigação ameaçaria seu direito à coexistência." (tradução livre)

hipótese de Ahmed seja ‘verdadeira’ ou ‘falsa’, é interessante notar o relativo descompasso existente entre este estilo de crítica e as percepções que transparecem na fala dos entrevistados desta tese. Contudo, a chave analítica proposta por Ahmed, longe de ser simplesmente uma abordagem desentranhada ‘ingênua’ sobre a sexualidade, é uma perspectiva que oferece oposição feroz a visões de mundo mais ‘entranhadas’. Ou melhor dizendo, é um tipo de perspectiva que, reconhecendo a dimensão relacional de certas práticas em torno da sexualidade, esboça um plano programático visando explicitamente seu desmantelamento – uma proposta ‘desconstrucionista’ solidária aos posicionamentos políticos sustentados pela autora, e dependente deste mesmo cenário cultural que torna as dinâmicas de formação da estratificação sexual objetos passíveis de percepção e de denúncia.

Não considero que seja necessário endossar o posicionamento político de Ahmed para reconhecer que há algo de bastante instigante e pertinente em certos aspectos de sua interpretação. Iniciei a pesquisa que deu origem a esta tese sugerindo que a aceitação era um modo pelo qual gays e lésbicas “falam” sobre suas relações. Contudo, como vimos nos depoimentos analisados neste capítulo, existe um outro lado da moeda. Do ponto de vista das pessoas que empregam esta noção, a *aceitação* não é simplesmente uma *palavra* que eles usam pra falar sobre certas relações. A aceitação é, *em si mesma, uma dádiva*. Um dom que pode ser ofertado graciosamente, negado – ou mesmo, de vez em quando, paradoxalmente *cobrado*. Se a família oferece mais aceitação do que se espera, aquele que aceita a aceitação familiar pode se ver afetivamente vinculado, de formas bastante intensas, ao compromisso de retribuir – a tal ponto que “deixar de retribuir” é um curso de ação que pode ser retratado como pouco confortável, quase como uma espécie de sacrifício. Se a família oferece menos, isto pode gerar sensações de ofensa e ressentimento.

É importante ressaltar ainda – dialogando com outro argumento que é muito bem sintetizado na referida citação de Ahmed – que as negociações em torno da aceitação envolvem o estabelecimento de normas que regulam aquilo que estará sendo “aceito” pela família, e estipulam limites que em tese não deveriam ser cruzados. Por exemplo, pode se reconhecer que um filho “é” homossexual mas não se considerar aceitável que este “use saia” (como no caso de Bernardo) ou traga parceiros amoroso-sexuais para pernoitar em casa (como no caso de Pedro). No próximo capítulo, serão exploradas – a partir de um distinto material – implicações destas negociações e redefinições de regras no processo de aceitação da homossexualidade, em termos de suas possíveis articulações com o contexto cultural e político contemporâneo.

CAPÍTULO 4

Fantasia de Mães, Fantasia de Filhos: identidade, conflito e mudança

Como discutimos até aqui, o discurso sobre a “aceitação” familiar evoca, com alguma frequência, expectativas e compromissos mútuos cumpridos ou negligenciados, assim como as emoções e afetos que estariam investidos sobre estas relações. Este modo de retratar as relações familiares recorre a uma mancha de categorias distintas daquelas associadas às idéias de “preconceito”, “discriminação” e “homofobia” – e talvez mesmo, sob certas circunstâncias, concorrendo com estas últimas. Embora este plano da experiência não seja necessariamente visto como ‘político’ pelos próprios atores sociais, entendo que tanto expectativas sociais quanto “emoções” expressam relações de poder e exercem efeitos que convém examinar mais de perto. Esta atenção ao lugar do discurso sobre as emoções nos processos de sujeição acompanha, como sinalizei no primeiro capítulo desta tese, certos debates situados no campo da antropologia das emoções, esboçando uma aproximação com estudos situados no campo da antropologia da família.

Neste capítulo, gostaria de salientar, em especial, o tema das imagens de si e do outro que são (re)construídas a partir de cenas de “revelação da homossexualidade”. Um argumento que ajuda a compreender os materiais apresentados neste capítulo – e possibilita, ao mesmo tempo a construção de conexões com outros expostos nos capítulos anteriores – é a hipótese de Henrietta Moore (2000) sobre as conexões entre violência, fantasia de poder e fantasia de identidade. O argumento central do texto, que analisa situações de violência interpessoal marcadas pelo gênero, é de que o modo como outras pessoas se comportam, em sua relação conosco, envolve uma série de expectativas sobre quem nos somos nesta relação, e sobre o poder que se espera que exerçamos nesta relação. A cultura oferece aos indivíduos um leque de “posições de sujeito” passíveis de serem ocupadas, algumas das quais podem ser contraditórias entre si, e que envolvem investimentos afetivos que podem ser intensos. A incapacidade de sustentar certas “fantasia de poder” produz uma crise nas “fantasia de identidade” cultivadas pelos sujeitos, que se faz acompanhar de intensos sentimentos de *frustração*. Situações que frustram fantasia de poder e de identidade cultivadas por uma determinada pessoa podem fazer com que esta, ao ver a imagem que tem de si mesmo ameaçada pela conduta de outra, recorram à violência como forma de tentar restaurar sua própria fantasia. A sugestão da autora, neste artigo, é que situações de violência interpessoal não deveriam ser pensadas como uma ruptura da ordem social, fenômenos ‘anormais’, mas

como “sinal da luta pela manutenção de certas fantasias de poder e de identidade” (MOORE, 2000, p. 44).

Em trabalho posterior, Moore (2011) sugere que na sociedade contemporânea, "esperanças", "desejos" e a busca por “satisfação” comparecem como motivações centrais na modelação das subjetividades, dos imaginários coletivos e das relações sociais. A autora destaca que se tornou quase um lugar comum na teoria social, hoje, reconhecer o caráter instável, poroso e internamente heterogêneo das culturas. Contudo, esta visão nem sempre é partilhada pelos próprios sujeitos que vivem nestes espaços marcados por pertencimentos contraditórios. Sua proposta para se endereçar teoricamente a esta discrepância é analisar tomar a “cultura” como "arte de viver": formas vinculação, de engajamento dos sujeitos com os outros e com o mundo. Ao longo das últimas décadas, demandas por "reconhecimento" individuais e coletivas para modos de vida específicos têm servido como bases para reivindicações políticas e "identidades". A busca por "autenticidade", "origens", "essências", "raízes" e outros pertencimentos alimenta fantasias de identidade, processos de automodelação e de interconexão com outros sujeitos. Esta modelação de si se dá sempre em relações intersubjetivas, em que o "Outro" é construído por processos de identificação imaginativa. A ânsia por “estabilidade” e “identidade” conduz de forma paradoxal e inexorável a transformações na nossa relação com os outros e consigo mesmo: a ânsia por saber quem eu “sou” e definir quem eu “serei” me impele a relacionar-me com outros diferentes de mim, para definir minha própria identidade a partir de contrastes ou afinidades; contudo, este contato com a diferença é em si mesmo promotor de transformações sobre o “eu”, sobre o “outro” e sobre o laço que os vincula. O caminho ensaiado por Moore para lidar com estes paradoxos é deslocar seu foco analítico do tema da construção e pluralização das "diferenças", e sublinhar como, na busca pela autenticidade e pelo reconhecimento, os "diferentes" constroem sua relação com os outros através do engajamento com formas específicas de “esperança”, “desejo” e “satisfação”. Estes anseios emocionais presentes nas práticas de engajamento dos sujeitos com o mundo os compelem para diante, para a transformação de si e de sua relação com os outros. O foco sobre os investimentos afetivos e sua conexão com construções identitárias seria estratégico para análises que busquem superar a oposição dicotômica entre indivíduo e sociedade, e iluminar processos de mudança cultural e transformação de convenções. Esta abordagem é pertinente, para a análise aqui conduzida, por salientar o modo como “emoções” podem comparecer com força nos processos pelos quais os sujeitos constroem imagens de si e do outro, e nas formas de se conectar com o outro.

Este capítulo comporta quatro seções. A primeira é um estudo sobre um caso particular, em que examino o discurso público sustentado pela fundadora e porta-voz de um grupo de apoio para “pais de homossexuais”, Edith Modesto, que tematiza as experiências de mulheres participantes do referido coletivo. Na segunda, reflito sobre a experiência de “descoberta da homossexualidade” analisando a entrevista que realizei com a mãe de um jovem gay. A terceira apresenta um caso particularmente singular – o depoimento de uma mulher que se define como “lésbica”, que fala sobre a descoberta da orientação sexual de seus dois filhos, que se definem como “bissexual” e “gay”, respectivamente, e os dilemas envolvendo a revelação de sua própria homossexualidade para os filhos. Na quarta seção, apresento algumas considerações que retomam os pontos trabalhados neste capítulo.

4.1. O Armário das Mães: emoção e identidade no discurso de um grupo de pais de homossexuais

A emergência de associações envolvendo pais e mães de homossexuais no cenário internacional é um fenômeno que data por volta dos anos 1970, com a constituição do PFLAG (*Parents and Friends of Lesbians and Gays*) nos EUA, acompanhando o processo de visibilização de minorias sexuais que ocorreu neste contexto nos anos 1970. No Brasil, existem algumas iniciativas com este perfil, como o REPAIR (“Reunião de Pais e Amigos e Irmãos de LGBTs”) e o movimento “Mães pela Igualdade”, articulado à rede de ativismo virtual *All Out*. A primeira destas iniciativas brasileiras a ganhar espaço na cena pública brasileira é o GPH (“Grupo de Pais de Homossexuais”), criado nos anos 1990 em São Paulo (ANEXOS 5 e 6).

Nesta seção, analiso o caso do Grupo de Pais de Homossexuais focando o discurso público de sua fundadora e porta-voz, Edith Modesto. Argumento que a produção de discursos que compatibilizam homossexualidade e família implica uma reinvenção da homossexualidade, o apagamento do caráter ameaçador convencionalmente atribuído a esta e a emergência de regulações voltadas à construção de sua respeitabilidade. Analiso estes discursos compreendendo que a construção da “aceitação” envolve uma ressignificação da homossexualidade representando, ao mesmo tempo, um processo de redefinição das regras sociais que a desqualificavam. Argumento ainda que esta construção recorre a um idioma emocional, em que afetos intensos são mobilizados na produção destes efeitos políticos.

Examinarei a seguir construções da identidade entre mães de homossexuais, a partir do caso do *Grupo de Pais de Homossexuais* (GPH). Criado pela professora universitária Edith Modesto após descobrir que seu filho caçula era gay, na segunda metade da década de 1990, o grupo se propõe a ser um espaço de interlocução entre pais que “saibam ou desconfiem” que seus filhos são homossexuais. Entre 2008 e 2009, tive a oportunidade de conhecer Edith, visitá-la em sua casa em São Paulo e também de assistir alguns encontros de um projeto desenvolvido por ela – o *Projeto Purpurina* (ANEXO 7), vinculado ao GPH, mas autônomo com relação ao grupo de pais. Optei aqui, contudo, em me concentrar em uma análise do discurso público sustentado por Edith sobre suas experiências pessoais e sobre o GPH.

O objetivo desta seção é refletir sobre classificações sociais produzidas no discurso deste grupo, tomando como fonte principal o livro em que Edith resgata sua experiência pessoal e a de outros pais, face à orientação sexual de seus filhos (MODESTO, 2008).

O tema da constituição de “identidades” e da relação entre estas e processos de classificação social tem longa trajetória nas ciências sociais. O ensaio clássico de Durkheim e Mauss (1968) se endereçava a este assunto, sinalizando que indivíduos e grupos definem sua identidade pelo contraste a outros – em oposições organizadas em um sistema, implicando uma ordem hierárquica de classificação. Os sistemas classificatórios “lógicos” teriam uma conexão intrínseca com o plano morfológico da vida social: relações sociais seriam, em si, processos de classificação, ao mesmo tempo lógicos e sociológicos. É assinalado ainda o papel crucial das “emoções” nas formas pelas quais indivíduos se “separam” ou se “aproximam” em classes distintas: os vínculos que unem os sujeitos dentro de uma determinada “categoria” social, ou que os opõem a pessoas de outra categoria, não somente representariam uma repartição lógica do mundo, mas expressariam estados afetivos e afinidades sentimentais. Como já salientavam Durkheim e Mauss, a noção de “emoção” revela-se refratária à análise sociológica, colocando a esta desafios que permanecem em aberto até os dias de hoje. Outras elaborações sobre o tema da relação entre grupos e identidades colocam sob questão a natureza dos “vínculos” sociais e o estatuto da noção de “emoção”, problematizando a constituição de ambos. Dialogando com estas perspectivas, desejo explorar nesta sessão, particularmente, as relações entre discursos sobre emoção, e construção de identidades e relações sociais (ABU-LUGHOD, 1988; SIMMEL, 1964; MAUSS, 1980; DURKHEIM E MAUSS, 1903).

Edith inicia sua narrativa pela cena em que soube da orientação sexual de seu filho caçula, alguns meses após este completar 21 anos. Sentia certa preocupação por perceber que este era “um rapaz triste” e que “não tinha namorada”, sendo tomada eventualmente por “um

pensamento mal formulado” que repelia, “apavorada”. Compartilhando estas inquietações com sua analista (com a qual o jovem também fizera terapia, aos 14 anos) obteve uma resposta que a surpreendeu: “Eu acho que você já percebeu que ele é gay” (Modesto, 2008: 20). Imediatamente em seguida, interpelou seu filho perguntando se ele “não gostava de mulher” e recebeu uma confirmação. Na ocasião, afirmou ao filho que “aquilo devia ser uma fase” – algum “problema emocional” que o estava “atrapalhando” – e combinaram que ele faria terapia. O relato fornecido por Edith evoca, com tons intensos, as reações experimentadas por ela ao receber essa informação:

Passaram-se os dias, e eu sem ter com quem conversar sobre o assunto, não comia, não dormia, não conseguia pensar em outra coisa. Só chorava. (...) Foram meses de extremo sofrimento e o início de um longo percurso trilhado num caminho pedregoso e cheio de precipícios. (MODESTO, 2008, p. 21).

O “processo” de “aceitação” da homossexualidade de seu filho é descrito como “uma reconstrução interna”, uma “operação sem anestesia”. A “aceitação” é compreendida como um conjunto de “fases” mais ou menos sequenciais, aproximável ao processo do luto na psicanálise: a mãe sofre uma *perda*, ao receber a notícia de que seu filho é radicalmente diferente da imagem que alimentava deste, e é como se este “morresse” simbolicamente (MODESTO, 2008, p. 107-108). Edith observa que, logo após a “revelação”, relacionava-se muito mal com seu filho, externando uma atitude de “negação”: não conseguia crer que um homossexual pudesse ser filho *dela*. Em retrospectiva, considera que era então tomada por sentimentos de “orgulho, egoísmo e prepotência”, “emoções descontraídas, inexplicáveis” que lhe causavam muito sofrimento (MODESTO, 2008, p. 26). O trabalho de pesquisa que Edith realizou sobre homossexualidade, a criação do GPH e a redação de livro anterior (MODESTO, 2006) sobre experiências de jovens gays e lésbicas são por ela referidos como passos que precisou tomar para aceitar a homossexualidade de seu filho. Edith intuía que se “sentiria melhor se trocasse idéias com quem estava passando por uma situação semelhante”, e se reporta ao sentimento de não ter com quem conversar sobre o assunto (MODESTO, 2008, p. 25). Começa a pesquisar sobre homossexualidade na internet, e descobre um fórum de discussão mantido por jovens gays. Posicionando-se inicialmente como expectadora, após algum tempo passa a interagir com os participantes, formulando perguntas e expondo dúvidas que tinha sobre homossexualidade. Movida pelo desejo de conversar com outras mães de homossexuais, teve a idéia de formar um grupo para troca de experiências, sendo incentivada pelos internautas usuários do referido fórum – a mãe de um destes, inclusive, foi a primeira

integrante do GPH.

Em seu formato inicial, em 1997, o grupo era composto por quatro mulheres que se reuniam na casa da fundadora. Edith observa que nos primeiros anos o grupo não crescia, pois as quatro estavam “escondidas” no fundo do “armário”. Observa que seu marido não aprovava plenamente essas iniciativas, pois estavam se “expondo”. Contudo, à medida que foi desenvolvendo a “aceitação” pela orientação sexual do filho, vai progressivamente divulgando a iniciativa e recebendo novas participantes. Em 2002, seguindo uma sugestão do filho, confere ao grupo presencial existência virtual, na internet, como um fórum para troca de mensagens. Passa, deste modo, a atrair a participação de mulheres de outros estados, vindo a registrar o grupo também como uma ONG. Os objetivos do GPH teriam se amadurecido progressivamente nessa interação coletiva, configurando seu caráter de “ajuda mútua” para “acolher pais que têm dificuldade de aceitação, em qualquer estágio do processo em que estiverem” (MODESTO, 2008, p. 27). As mães seriam muito diferentes umas das outras, em termos de pertencimentos de classe, religião, personalidade etc. O que todas teriam em comum seria o amor por seus filhos, “a menos que sejam mulheres com alguma anomalia psicológica grave” (MODESTO, 2008, p. 25; p. 165-166).

O momento da descoberta é retratado, em diferentes passagens no livro, por meio de um vocabulário emocional que remete à vivência de uma experiência intensa e transtornante. As mães experimentariam “tristeza”, “frustração”, “desespero”, “medo”, “angústia”, “solidão”, “desamparo”, “raiva”, “amargura”, “desilusão”, “desânimo”, “depressão”, “desgosto”, “irritação”, “horror”, “nojo”, “culpa” e “vergonha” dentre os muitos estados emocionais referidos (MODESTO, 2008 [cf., em especial, p. 86-114]). Este transtorno vivenciado pelas mães a partir da “revelação” é referido, muitas vezes, como uma experiência emocional e corporal desagregadora. Modesto compila e cita diversas falas de diferentes mães de homossexuais participantes do GPH, em que metáforas deste tipo são empregadas. Vejamos algumas:

Mãe: Eu não sei o que fazer com tanta tristeza (...) Por mais forças que eu tenha, é tristeza demais. Minha gastrite queima feito fogo, é muito ruim...

(...)

Mãe: A minha pressão foi pras alturas e tive de ser internada...

Mãe: Não durmo, tenho insônia, fico noites inteiras acordada... estou com fobia... Medo de tudo, não saio mais de casa...

Mãe: Já tem um ano e pouco e eu não aceito isso. Eu tenho uma dor de estômago

horrível! Pensaram que era câncer. Fiz todos os exames... Não deu nada. Mas a dor não passa. Acordo de madrugada de dor de estômago. Eu saio de casa, sento na sarjeta e choro. Enche de gente... Eu digo: “É que sofro de depressão e venho aqui para meu marido não ver...” E é verdade. Não quero que meu marido e meu filho vejam como estou sofrendo. Não choro perto do meu filho. Escondendo... e quando ele sai, eu choro o dia todo.

(...)

Mãe: Foi um choque tão grande e inesperado que me fez perder o chão! Estômago e intestino estão péssimos e eu menstruo fora de hora... Já menstruei três vezes no mesmo mês. E nunca estive tão magra, pareço um fantasma!

(...)

Mãe: Soube da *homo* do meu filho, e naquele dia, o dia mais triste de toda minha existência, meu mundo ruiu. Fui ao fundo do meu poço. Chorei todas as minhas lágrimas, vomitei, menstruei, tive diarreia por dias, enfim, entrei num luto profundo. Pra mim parecia que o meu filho que eu tanto amava não era o meu filho (...) Eu não tinha criado um filho gay, porque o que eu sabia por ser gay era muito feio, nojento, pura sem-vergonhice. Passei dias e dias somente chorando. Tinha que trabalhar, enfrentar as pessoas e chorava. Chorava dirigindo pro trabalho e na volta pra casa. Chorava no banho. Chorava, chorava e chorava. Eu pedia a Deus pra me levar, porque eu não aguentava aquele sofrimento.

(MODESTO, 2008, p. 86; p. 90-91; p. 174)

As recorrências e semelhanças entre os relatos sugerem que não se trata de reações ‘individuais’ de ‘descontrole’, mas de uma forma culturalmente estabelecida de expressão em situações de interação. Esta exposição de estados emocionais e corporais perturbadores poderia ser encarada como uma modalidade de “expressão obrigatória dos sentimentos” (MAUSS, 1980): formas ritualizadas de comunicar emoções, que expectativas sociais e culturais estabelecem que sejam manifestas perante certas situações, similares àquelas presentes em ritos funerários de diferentes culturas. A prescrição cultural de que certas emoções devem ser vivenciadas em certas situações sociais não determina ou condiciona a experiência individual dos sujeitos, mas lhes fornece uma *linguagem* pela qual podem se expressar – que possibilita, paralelamente, aos sujeitos “sentir” aquelas experiências (ABU-LUGHOD, 1986). Para se esboçar uma compreensão do sentido das expressões emocionais, é preciso remetê-las ao contexto social e cultural em que se dá sua emergência.

As análises de Goffman (1976) sobre o caráter “sacralizado” do *self* e os rituais que estabelecem os modos como se deve demonstrar deferência pelos outros e por “si” mesmo em situações sociais oferecem algumas pistas para refletir sobre essas formas convencionais de expressão emocional. Em certo sentido, o que esta exposição ritual do “sofrimento” das mães comunica é a importância que os filhos têm para estas: poderia ser interpretada como uma

manifestação de *deferência* pelo outro; comparável, por exemplo, à impressão de um tom triste à voz em situações de despedida, comentada por Goffman (1976, p. 479). Expressar “tristeza” em uma despedida é uma forma de sinalizar o *status* da pessoa que se despede, sua importância e valor para nós. O “sofrimento” das mães comunica, justamente, o valor atribuído por estas àquele vínculo com uma pessoa cujo *status* social parece ter sido súbita e tragicamente rebaixado: lamentar de forma intensa e autêntica esta ‘degradação’ sofrida pelo outro é uma forma de afirmar a intensidade e autenticidade do laço que os une. Essa apresentação das emoções não precisa, necessariamente, ser encenada na presença do filho: trata-se de uma forma pela qual as mães dramatizam, para si mesmas e para uma platéia potencial, o valor do vínculo filial.

A deterioração da identidade atribuída ao filho, que ocorre com a revelação da orientação homossexual, desencadeia para esta mãe um paradoxo que deriva de duas características culturalmente associadas ao vínculo de filiação que compõem no discurso destas mães. Por um lado, sua relação com seu filho é, ‘por definição’, indissolúvel. Como observa Simmel, em certas relações íntimas entre pessoas há um pertencimento mútuo concebido como inquestionável, sujeito a certas vacilações cotidianas que precisam ser silenciadas para que se possa manter uma harmonia aparente. Esses vínculos mais ‘estáveis’ não seriam o efeito de uma devoção emocional incondicional ao outro, mas de compromissos sociais que se expressam por meio de conteúdos emocionais. Por outro lado, a proximidade atribuída ao vínculo entre mãe e filho (ao menos nestes arranjos familiares em particular) faz com que haja um envolvimento muito mais intenso do que se tratasse da relação com um “estranho”, um completo “desconhecido”: trata-se de um laço que implica a pessoa como um todo, e não somente alguns interesses localizados. Conflitos que emergem em relações deste tipo têm um potencial explosivo e passional muito mais intenso que conflitos “objetivos” desencadeados por interesses circunscritos (SIMMEL, 1964, p. 44-48). Como reagir quando se descobre que aquela pessoa que era, por definição, “um de nós” – pertencimento atribuído e irrevogável – exibe um atributo socialmente definido como estigmatizante, com o qual “nós” não nos identificamos, e que sinalizaria uma grave perda de *status*? Como pode esta pessoa ser ainda “um de nós”, carregando em si a marca de um *outsider*, pertencendo simultaneamente a uma categoria “marginal” de pessoas? Se for impossível questionar ou denegar a existência do atributo estigmatizante, o reconhecimento desta perda de *status* do filho ameaça degradar o *status* da mãe e da família, devido à identificação relativa que há entre estes.

Acrescente-se a este paradoxo o caráter relativamente “indizível” atribuído à

experiência de ser mãe de um homossexual, que torna sua elaboração ainda mais delicada. O *estigma* (GOFFMAN, 1988) que torna o filho *desacreditado* perante a mãe pode tornar a mãe *desacreditável* perante a rede familiar como um todo, e a família *desacreditável* perante terceiros. Os depoimentos coletados por Modesto mostram a dificuldade que as mães têm em visibilizar a orientação sexual de seus filhos no restante da rede familiar, selecionando quais pessoas podem ou não ficar a par dessa informação, tratada como um “segredo” cuja revelação indiscriminada poderia ter efeitos devastadores. Trata-se, de certo modo, de um “segredo íntimo” – que marca seus detentores como uma classe separada daqueles que não estão a par – que é tratado como um “segredo indevassável” – informação destruidora, considerada incompatível com a imagem que se deseja projetar numa determinada cena, perante uma determinada platéia (GOFFMAN, 1985, p. 132-135).

Modesto apresenta, como uma estratégia para a solução desse paradoxo, um processo de questionamento dos estereótipos negativos que as mães alimentam, visando redefinir a “homossexualidade” e neutralizar o estigma a esta atribuído. O ponto de partida para este processo seria, justamente, o eixo comum da identidade de todas as mães de homossexuais: o “amor” que nutrem por seus filhos. Este sentimento que seria vivenciado pelas mães é investido de um duplo efeito. Por um lado, faz com que estas se mostrem extremamente abaladas ao receber a notícia de que seus filhos são homossexuais. Por outro, motiva a mãe a iniciar sua jornada buscando “aceitar” seu filho. Aqui, segundo Edith, não basta tentar alcançar uma atitude fria e distanciada de “respeito” face à diferença:

“Eu sempre ouvi dizer que o politicamente correto é respeitar, mesmo que não se aceite. Mas não consigo entender isso (...) Acontece que não estamos falando dos outros, estamos falando dos nossos filhos, as pessoas a quem mais amamos no mundo!” (MODESTO, 2008, p. 192).

A intensidade da experiência inicial de sofrimento vivenciada pelas mães é atribuída à perda da imagem e dos projetos que a mãe idealizava para seu filho, mas também à perda de partes de si mesma das quais a mãe precisa se desvencilhar para aceitá-lo: “O luto é também pelo que temos de matar em nós (...) Matar conceitos que tínhamos, maneiras de ser que acreditávamos serem as únicas, temos de matar o sonho que construímos para ele (a)”. Essa experiência vivida pelas mães é, em diversos momentos, comparada àquela vivenciada pelos próprios filhos, no processo de auto-aceitação da orientação homossexual: “reinventar-se é construir uma nova identidade para nós, mais ou menos o que nossos filhos tiveram que fazer para eles” (MODESTO, 2008, p. 187-188). A transformação operada na identidade das mães,

no processo de aceitação, teria por efeito torná-las pessoas “melhores”, mais “tolerantes” e “solidárias” (MODESTO, 2008, p. 211-212). Esta ascese alcançada pelo sofrimento é referida por Modesto como “reinvenção” de si pelas mães, um “processo que vai e vem”, entendido mais como “meta” que deveria ser almejada pelas participantes e ilustrado em várias passagens do livro:

[Mãe] Posso afirmar que existe um divisor de águas em minha vida. Eu era uma antes da revelação e, depois, eu sou outra. E afirmo mais: depois de tanto sofrimento e refinamento, eu me sinto um ser humano melhor. Agora não me permito mais julgar outros indivíduos. (...) Busco sempre me especializar em ser mãe de gay, ou seja, procuro ajudar meu filho a viver naturalmente essa realidade. Também tenho apego a Deus e é n'Ele que encontro forças pra seguir em frente sem me deprimir. Mas não é fácil! Encontrei hoje no shopping com a mãe de um colega do meu filho, do maternal, e ela foi dizendo que o filho está namorando uma colega de sala e me perguntou se meu filho também não tinha namorada. Dá uma tristeza, sabe? Aquela frustração de não estar vivendo isso também... (MODESTO, 2008, p. 160)

Os poucos relatos de mães e pais que teriam aceitado a orientação sexual dos filhos sem maiores dificuldades recebem um estatuto de evento mais ou menos enigmático, para o qual diferentes fatores poderiam ter concorrido, mas que é encarado como ocorrência relativamente excepcional. Existiria uma espécie de *carreira moral* da “mãe de homossexual”, cujo ‘ponto zero’ é o *sofrimento* que teria que ser elaborado nos estágios seguintes, até que esta aceitasse a orientação sexual do filho (reformulando sua própria auto-imagem ao longo desse percurso). O percurso, nesta carreira moral, envolve o acionar inicial de estereótipos vagos sobre a homossexualidade, até então percebida como “problema dos outros”, que ameaça o vínculo filial. A descoberta da homossexualidade do filho introduz uma perturbação sobre o vínculo que é, eventualmente, comparada à ‘quebra’ da relação produzida pela própria morte: certas mães acionam o dito popular, “preferia um filho morto”, afirmam que prefeririam estar mortas, e algumas declararam mesmo intenções e tentativas de suicídio (MODESTO, 2008, p. 88-89).

O livro opera, em diversos momentos, com um paralelo entre o processo de auto-aceitação dos filhos, ao se descobrirem homossexuais, e o processo atravessado pelas mães. A descoberta da homossexualidade pelos filhos é retratada como experiência de extremo sofrimento, solidão e confusão. Enquanto crianças negras vítimas de discriminação podem procurar ajuda dos familiares, os jovens homossexuais vítimas de injúria “sofrem calados”, sem ter a quem recorrer, “lutando em segredo contra seu auto-preconceito e contra o preconceito alheio (MODESTO, 2008, p. 179-180). Modesto assinala, recorrentemente, semelhanças entre a experiência de descoberta de si e auto-aceitação dos jovens homossexuais

e o processo vivenciado pelas mães, ante a revelação da homossexualidade dos filhos – como na passagem abaixo, em que reporta a sua experiência pessoal:

A descoberta da homossexualidade é sempre uma tragédia para nós, pais. Para nós, é como se aquele filho querido desse lugar a outro, estranho, desconhecido... Eu, por exemplo, passei por um processo lento de aquisição de conhecimentos e aceitação. Eu fiquei brava, inconformada, confusa, triste, sozinha, desesperada... Senti medo, vergonha e muita solidão... Qualquer semelhança com o que nossos filhos sentem, ou sentiram, não é mera coincidência. Nós, como nossos filhos, também passamos por um processo de aceitação, também temos de sair do armário e também precisamos de apoio, carinho, solidariedade (MODESTO, 2008, p. 180-181)

Sob uma perspectiva analítica, é possível sugerir algumas diferenças entre estes processos de formação de identidade. Pollak e Schiltz (1987) destacam que a aceitação de disposições homossexuais pelo sujeito implica na gestão de uma identidade “indizível”, formada na contradição entre a obrigação culturalmente estabelecida de confessar e expor sua verdadeira identidade, e a impossibilidade de fazê-lo em função das sanções que empurram o sujeito para a clandestinidade. Como foi salientado no primeiro capítulo desta tese, este estudo evidencia o modo como a família é equacionada aos espaços públicos, e a sociabilidade homossexual se configurava como a esfera privada de relações em que o sujeito pode exercer sua vida “verdadeira” (POLLAK & SCHILTZ, 1987, p. 82). Parece significativo, contudo, que enquanto a assunção da sexualidade é um processo relativamente gradativo, a “descoberta” da orientação sexual do filho tende a ser relatada como um rompimento abrupto no fluxo da vida cotidiana. Este corte radical, um momento de passagem que é condensado no evento da revelação, poderia talvez ser comparado ao choque da descoberta da soropositividade. Há casos de mães que alimentavam “desconfianças” ou “temores” que pudesse haver “algo errado” com seus filhos, antes da revelação, mas a idéia de que “mãe sempre sabe” é apresentada como um mito que algumas pessoas acionariam para minimizar o impacto que a revelação exerce sobre as mães. Descobrir que se possui um filho gay é uma experiência retratada como brusca e profundamente transtornante, para a maioria das pessoas que a atravessam.

Edith interpreta alguns dos relatos de aceitação que não recorrem a uma ‘retórica do sofrimento’ sugerindo que certas mães atravessam o processo de aceitação mas “se esquecem” da dor vivenciada nessa transformação interna – uma experiência que é comparada ao esquecimento das dores do parto, face à alegria de se ter um filho (MODESTO, 2008, p. 163-164). Considera-se também que algumas mães poderiam estacionar em um ponto intermediário dessa carreira, sem completar o processo de transformação de si necessário à

aceitação plena. Haveria, ainda, casos de “aparente” aceitação que mascarariam formas insidiosas de não-aceitação. A atitude de “respeito” pela individualidade “alheia” é retratada como “negação” da homossexualidade dos filhos – um posicionamento “distanciado” adotado por algumas mães, que Edith caracteriza como “pseudo-ético”:

[Mãe] Eu procuro tratá-lo como tratava antes de saber... E é difícil abordar o assunto. Aliás, eu nem sei se devo, pois entendo que a vida é dele e a opção sexual tem de ser dele também, como a minha foi *hétero*. Eu não forço porque é muito íntimo. Eu sempre fui assim. Nunca fui de me abrir, especialmente sobre minhas intimidades

[Mãe] Eu amo muito meu filho e o aceito. O que ele faz dentro de quatro paredes não me diz respeito. Eu não pergunto à minha filha hétero o que ela faz com o marido. (MODESTO, 2008, p. 117)

O argumento de Modesto para interpretar as passagens acima como sutil expressão de “não-aceitação” é de que, embora ninguém espione o que se passa dentro do quarto dos filhos heterossexuais, as mães estão dispostas a conversar com estes sobre seus problemas amorosos, se preocupam com sua felicidade, escutam “desabafos”. A “aceitação” demandaria certas formas de engajamento pessoal que transcendem uma atitude fria e objetiva de “respeito” à diferença:

Já ouvi dizer várias vezes que o politicamente correto é respeitar, mesmo que não se aceite. Mas sempre tive muita dificuldade pra entender isso. (...) Acontece que não estamos falando dos filhos dos outros, estamos falando dos nossos filhos, as pessoas a quem mais amamos no mundo! (MODESTO, 2008, p. 192).

Algumas mães de homossexuais, sob a capa de uma atitude de respeito, estariam procurando minimizar seu contato com qualquer evidência da orientação sexual dos filhos, sem atingir uma aceitação ‘plena’ e evitando lidar com as emoções implicadas.

As formas da “não-aceitação” seriam muito plurais. Podem envolver, por exemplo, a exigência explícita ou implícita de “compensações” pelo fato do filho ser homossexual, como no caso da mãe que problematiza no grupo as cobranças que exerce sobre o filho, “como se ele tivesse um defeito de fábrica” e precisasse ter um desempenho exemplar em todas as demais áreas da vida (MODESTO, 2008, p. 123). A autora observa, sempre cuidadosa para não fazer generalizações, que a classe social pode comparecer como um fator nessa dinâmica de exigência de compensações: “quando são famílias de condição financeira muito baixa, há, muitas vezes, uma espécie de barganha: ‘você traz o dinheiro pra casa, paga as contas... o que você faz na cama não nos interessa’” (MODESTO, 2008, p. 188). Outra forma de não-

aceitação, que pode eventualmente emergir imbricada à anterior, é a imposição de restrições à visibilidade da orientação sexual ou ao exercício da vida afetivo sexual por estes filhos. Recorrentemente, as mães preferem não ter contato com os namorados de seus filhos ou qualquer ciência do fato de que estes têm vida sexual:

Mãe: [gritando, muito nervosa] Eu até aceito que ele seja gay. Mas ele tem que estudar! O mercado de trabalho está cada vez mais exigente... Ele tem de ser o melhor... começar a trabalhar... Ele já tem 20 anos! Nada de passear, sair por aí... Ele me apareceu com uma marca no pescoço... isso eu não aceito... E no dia seguinte estava falando mole, virando a mão... Essa pouca-vergonha!

(...)

Mãe: Ele me irritava, porque eu sabia que ele falava (celular) com o namorado dele. Nossa, só de pensar que ele tinha um namorado, até poder escrever a palavra demorou (porque falar eu ainda não consigo, só na reunião... eu falo o “amigo” dele). Na minha garganta desce como caco de vidro.

(...)

Mãe: O atual namorado se aproximou de mim pela internet, quer fazer amizade. Eu já o conheci e me senti estranha, não gostaria de vê-lo de novo, sinceramente... Engoli um enorme sapo. Não era eu. Fingi agir com naturalidade, mas não era eu. Foi um teatro. Também não quero me agredir

(Modesto, 2008: 123-125)

A “vergonha” é referida como o sentimento mais duradouro do “processo de aceitação”, e talvez seu maior entrave. Modesto cita como exemplo pais que aceitam que o filho (a) tenha um(a) namorado(a), mas sente vergonha em contar para o restante da família. Ou se a família sabe, não desejam que os amigos saibam, ou sentem vergonha de contar para alguns dentre os amigos e parentes. Haveria casos de famílias que mudam de bairro e cidade para permanecer nesse ‘armário familiar’, formado a partir da visibilização da homossexualidade do filho, ou expõem seus filhos do ambiente doméstico (para estudar e/ou morar em outras localidades). A “vergonha” pode se mascarar também, em alguns casos, sob as formas de uma valorização da privacidade ou do medo da intolerância social: as mães prefeririam que seus filhos não revelassem publicamente sua orientação sexual, justificando essa preferência como preocupação com a segurança dos jovens. Modesto observa que a saída dos filhos do “armário” tem efeitos positivos emocionais para o próprio homossexual e para outros como eles, além de ter um efeito político de facilitar a construção da cidadania desta *minorias sexual* e a conquista de leis que a defendam.

“Minorias” são constituídas por grupos de pessoas ou segmentos sociais que se

diferenciam na sociedade mais abrangente por características físicas e/ ou culturais, e que em razão desta diferença são destacadas dos demais por tratamento diferencial e desigual, passando portanto a se ver como objeto de discriminação coletiva (WIRTH, 1945). Um grupo minoritário é caracterizado por sua posição objetiva na sociedade (acesso desigual a oportunidades educacionais e ocupacionais e privações que circunscrevem sua liberdade de escolha), mas também por sua posição subjetiva (traduzida em atitudes e comportamentos que diferem das do grupo hegemônico). A “raça”/ “etnia” e o “passado” cultural operariam como âncoras identitárias deste pertencimento, servindo de suporte a processos posteriores de articulação política. O sentimento de inferioridade e tratamento desigual na sociedade pode conduzir estes indivíduos à mobilização coletiva e engajamento em batalhas por seus interesses. Articulados em luta contra essa posição desvantajosa, membros de uma minoria podem requerer legitimidade e reconhecimento, reivindicando direitos e cidadania. A noção de “minorias” circunscreve um pertencimento que é concebido como involuntário e compulsório: o membro de um grupo ou segmento social minoritário pode ocultar as marcas de seu status minoritário, mas não poderia “perde-las”.

Embora “minorias” se representem como grupos dotados de uma delimitação relativamente bem circunscrita – e precisem fazê-lo, quase como condição para sua politização – a constituição de uma minoria envolve um processo ativo de produção e manutenção de fronteiras. Como sugere Barth (2000), a propósito da constituição de grupos étnicos, estes na prática não se definem pela ocupação de um território, nem por uma cultura comum aos membros, podendo envolver estratégias de recrutamento de novos participantes e formas de validação contínua do pertencimento. Falar de “diferenças” é falar de um processo contínuo de produção de classificações que delimitam fronteiras e de fronteiras que dão suporte a classificações. É preciso definir certa categoria de pessoas, estabelecendo formas de conduta esperadas destas pessoas, a crença em uma identidade comum compartilhada e formas de validação dessa identidade. A formulação da orientação sexual como dimensão “espontânea” da pessoa, que é defendida por Modesto, faz parte de um cenário cultural mais abrangente em que “identidades” constituídas em torno da sexualidade servem de suporte a processos de articulação política, sendo vivenciadas como uma dimensão “natural” da pessoa, equiparáveis portanto às construções sociais elaboradas sobre o gênero e a raça.

A mobilização política dos homossexuais enquanto “minorias” não é apresentada como uma “meta” em si, no discurso do GPH, mas como um efeito positivo da “aceitação” da homossexualidade. O trabalho que promovem, deste modo, não é diretamente direcionado à militância na esfera política, mas a uma intervenção que minimize os efeitos danosos da

“homofobia” sobre a vida de homossexuais e seus familiares. O depoimento de uma mãe é citado por Modesto como exemplar desta perspectiva de atuação do grupo:

[Mãe] Devido à própria não-aceitação do gay, ele desenvolve doenças psicológicas, às vezes muito sérias, que desencadeiam comportamentos doentios, depressões e assim por diante. Somado a isto, se os pais também não aceitam ou, pelo menos, não tentam compreender, tudo vai por água abaixo. Entram no mundo das drogas, promiscuidade, da marginalidade (...) Daí a importância do nosso grupo. A cada sementinha que plantamos, diminuímos, nem que seja um tiquinho só, o preconceito que nos cerca” (MODESTO, 2008, p. 120).

Modesto observa que a “exigência” de aceitação formulada por certos militantes LGBT e por muitos filhos, para com seus pais, pode até representar um empecilho ao processo de aceitação, que deveria ser antes de tudo “afetivo”, e localizado no plano das relações cotidianas no espaço doméstico. Como sinalizei acima, a perda da imagem que a mãe alimentava sobre seu filho (deflagrada pela revelação da orientação sexual deste), enseja um distanciamento entre ambos, demandando da parte desta um trabalho de elaboração de uma nova imagem que substitua a anterior e possibilite uma reconstrução da relação. Uma das formas ‘iniciais’ que os pais teriam para lidar com tal situação seria por meio da crença de que o filho não “é” um *outsider*, apenas ‘está’ provisoriamente *outsider*: a homossexualidade seria “apenas uma fase”, “uma doença”, “influência do demônio” – atitudes que Modesto inclui sob a rubrica da “negação” da homossexualidade. Este tipo de enunciado salvaguarda as imagens que a mãe alimenta do filho, de si mesma e da relação entre ambos, procurando definir o atributo estigmatizante como um acontecimento episódico que poderia desaparecer espontaneamente ou ser apagado por algum tipo de intervenção. Se o filho, de um modo ou de outro, não subscreve ou ratifica esta definição da situação e/ou se o atributo estigmatizante se revela persistente, esta estratégia para lidar com o estigma pode se tornar de difícil manutenção a médio prazo.

Na perspectiva do GPH, boa parte do processo de aceitação envolve justamente a produção da crença na “orientação sexual” como um sistema de classificação válido, que substitua formas alternativas de categorização das condutas sexuais com as quais as mães possam estar operando. Embora o sistema incluía três categorias – homossexualidade, heterossexualidade e bissexualidade – na prática opera-se mais com as duras primeiras. A bissexualidade é abordada de forma ligeira no livro, comparecendo em alguns casos como um expediente acionado pelos pais ou mesmo pelos próprios filhos, obstruindo o processo de plena aceitação da homossexualidade. Observa-se embora “existam” de fato pessoas cuja

orientação sexual é bissexual, a crença de que o filho é bissexual pode ser uma forma de *negação* da homossexualidade acionada pela mãe: a esperança de que este se apaixone por pessoa do sexo oposto, adequando-se às expectativas sociais que alimentava previamente sobre ele. Argumenta-se também que muitos filhos declarariam ser “bissexuais” por dificuldades de auto-aceitação, ou como tentativa de “amenizar” o impacto da revelação da orientação sexual para a mãe.

A construção de uma imagem positiva desse filho que “é” homossexual é assombrada por um grande número de estereótipos sobre a homossexualidade, que estão imbricados às emoções negativas vivenciadas pela mãe, e que esta precisa aprender a questionar ao longo do processo de aceitação. Edith dedica, em consequência disto, um espaço razoável à desconstrução desses “mitos” sobre a orientação sexual. Há alguns focos particulares de atenção, como as concepções da homossexualidade como “escolha”, “sem-vergonhice” ou “doença”. Paralelamente, são apresentados os perigos da não-aceitação, que empurra os jovens para a marginalidade, ao obrigá-los a viver sua sexualidade de forma clandestina. Retratando tais perigos, e representando-os como o exterior contra o qual a “homossexualidade” se define, está sendo produzida aqui uma imagem positiva da homossexualidade pelo estabelecimento de distinções contra outras condutas, consideradas indesejáveis. Já em oposição à noção da homossexualidade como “opção pessoal”, a autora aciona dois pontos de vista. Primeiramente, uma perspectiva científica interdisciplinar que sugere que a orientação sexual se configuraria na interação entre fatores hormonais, genéticos, culturais, sociais, etc. Não seria possível estabelecer qualquer hierarquia entre esses fatores, e os mecanismos efetivos da emergência das diferentes orientações sexuais não seriam conhecidos. Em segundo lugar, haveria a perspectiva “pragmática” de “observação da realidade”: o que os próprios homossexuais testemunham, sobre sua “vida” e “sentimentos” não deixaria margem de dúvida quanto ao caráter “natural” da homossexualidade: “Natural no sentido de que não é escolhida por ninguém, ou transmitida pela família ou por outras pessoas. A homossexualidade é, deste modo, tratada como direcionamento do desejo, que seria ‘pluricausal’ e independente da vontade e do arbítrio individual. O texto se dedica a desconstruir distintos argumentos que são acionados como forma de imputar aos sujeitos uma “responsabilidade” pelo desenvolvimento de orientações homossexuais. Questiona-se que a orientação homossexual possa ter sido “adquirida” por “falhas” na educação fornecida pelos pais, no caráter do próprio filho ou por “influências” de terceiros. Questiona-se também a idéia de que a homossexualidade, sendo de origem “genética”, possa ter sido transmitida por um dos genitores (ou ambos) a seu filho.

Em oposição à percepção da homossexualidade como “sem-vergonhice” é elencado também certo conjunto de argumentos, que convergem em torno da produção de uma homossexualidade ‘respeitável’. A concepção de que os homossexuais seriam intrinsecamente promíscuos é criticada como um estereótipo que exageraria um traço “natural” masculino, comum a todos os sujeitos do sexo masculino independente de orientação sexual, mas que teria seu desenvolvimento facilitado entre os gays. Nas palavras da autora:

“Sabe-se que os homossexuais masculinos levam uma vida sexual mais intensa, comparados aos heterossexuais e às lésbicas. No entanto, este comportamento é compreensível, já que são dois homens e, pela natureza, os machos estão encarregados de espalhar as sementes (...) para os homossexuais a liberdade é maior ainda, já que não há uma esposa para tomar conta, não há perigo de gravidez, a sociedade não toma conhecimento do que fazem... o impulso sexual é intenso nos homens e, na nossa sociedade, realizá-lo é facilitado para os homossexuais. (MODESTO, 2008, p. 196)

Há também uma percepção de pais de homossexuais que desqualifica a visibilidade LGBT em geral (e a transgressão de expectativas sociais ligadas ao gênero, em particular), podendo caracterizá-la como uma forma de “agressividade”. Criticando estereótipos que apresentariam transexuais e travestis como pessoas “violentas”, produz também uma reflexão em oposição à atribuição de responsabilidade por tais condutas (sem deixar de antever o uso de uma paródia de feminilidade como forma de agredir a sensibilidade de pessoas heterossexuais):

Certamente ser agressivo(a) não é característica de pessoas transexuais, nem das travestis de modo geral. Há gays também muito agressivos que falam como mulher, requebram e ofendem os outros... Todas essas pessoas foram marcadas pela discriminação e desejam se vingar de tudo e de todos. Jogam nas pessoas as pedras que receberam! (MODESTO, 2008, p. 65)

Deve-se destacar que a passagem acima não deixa de antever certo tipo de uso, pelos homossexuais, da performance de gênero como um recurso para ‘ofender’ ou ‘agredir’ pessoas conservadoras. Modesto observa que os filhos podem agir de formas muito agressivas, e justifica tal agressividade como fruto do sofrimento que decorre tanto das dificuldades de auto-aceitação quando da não-aceitação pelos pais. As mães teriam um temor extremo de que pudessem “ser” ou “se tornar” *efeminados*, e que a discrição dos filhos serve de consolo para alguns pais. Modesto observa que são justamente os efeminados que precisam mais do amor, da ajuda e proteção de suas mães, pois estão mais expostos ao preconceito social (2008, p. 133).

Modesto considera também que filhos homossexuais podem, eventualmente, mentir para os pais sobre suas condutas no dia a dia, argumentando que os homossexuais são empurrados para uma “vida dupla” pela não-aceitação de sua orientação sexual na sociedade. Assim, os pais não deveriam, por exemplo, se ressentir pelo período em que os filhos ocultaram sua orientação sexual, e não considerar isto sinal de uma “falta de caráter” dos filhos. Enfatiza-se o caráter episódico de condutas consideradas inapropriadas e reprováveis, considerando-se que estas seriam condicionadas pelas circunstâncias e condições sociais.

Haveria ainda pessoas que comparam a homossexualidade ao “vício”. Esta aproximação é desconstruída a partir da premissa de que os dependentes químicos seriam ‘de fato’ pessoas “doentes”, que têm uma “desorganização psíquica e emocional” que lhe é inerente e de difícil solução. Os homossexuais poderiam, em alguns casos, sofrer de problemas emocionais adquiridos na internalização de preconceitos, devendo-se sanar o preconceito e não interferir sobre a orientação sexual para lidar com tais problemas; “já o dependente químico tem alguma coisa de errado com ele mesmo” (MODESTO, 2008, p. 47).

Essa produção de uma homossexualidade ‘respeitável’ envolve uma relativa valorização da conjugalidade e, principalmente, o estabelecimento de oposições com relação a condutas socialmente reprovadas (como o uso de drogas ilícitas, acima citado). O lugar da conjugalidade neste discurso é um pouco ambíguo. Modesto observa que muitas mães ficam mais tranquilas quando seus filhos estão dentro de um relacionamentos estáveis, e não andando “por aí se arriscando”. O valor destes vínculos aparece atrelado ao temor da exposição dos filhos a DSTs/ AIDS e a agressões motivadas pela homofobia difundida pela sociedade. Contudo, há um tom de advertência contra uma possível hiper-valorização da conjugalidade pelos pais:

Para nós, mães, uma pessoa sozinha não pode ser feliz. Esta é uma maneira de entender o mundo muito característica das mães. Na impede que uma pessoa viva sozinha e se sinta realizada na vida e seja muito feliz. Mas, emocionalmente, temos dificuldade em acreditar nisso” (MODESTO, 2008, p. 155)

Associações entre homossexualidade e “promiscuidade”, “abuso sexual” e “pedofilia” são também criticadas e desconstruídas. Um sub-capítulo intitulado “pessoas e locais perigosos” discorre, por exemplo, sobre os “michês”, referidos como “pessoas potencialmente perigosas”, e alerta os pais sobre o risco de que seus filhos possam se tornar “garotos de programa” caso não contem com a aceitação familiar:

Os michês geralmente são homossexuais que não se aceitam, muitos são pessoas

doentes. Assim, eles se convencem de que fazem sexo pelo dinheiro, já que não são homossexuais. Eles se odeiam e odeiam a imagem deles mesmos refletida nos clientes (...) Há um grande perigo de esses profissionais do sexo fazerem chantagem e até matarem por dinheiro, para roubar os objetos da casa. E esse comportamento muitas vezes esconde impulsos muito doentios de ódio da homossexualidade (...) em relação aos filhos gays, se eles não forem aceitos em casa, se viverem escondidos, se se sentirem mal-amados, há o risco de irem para a marginalidade, de se arriscarem, de ficarem expostos a doenças e vícios. Aliás, há muitos adolescentes que trabalham como michês. E os pais nem sonham com uma coisa dessas. (MODESTO, 2008, p. 195-196)

Edith aconselha os pais a, caso seus filhos apareçam com “roupas novas” ou dinheiro, que perguntem de onde estas vieram, sem “agredir” ou “invadir a intimidade”. Considera ainda que os pais devam confiar na “educação” que deram a seus filhos, afirmando que se estes se sentem “amados” pela família, “não irão a lugares onde não há moral”. Há um trabalho de desconstrução de estereótipos que as mães trariam sobre os espaços de sociabilidade gay, que seriam fonte de intensas ansiedades para estas: “elas fantasiam verdadeiros antros, lugares escuros, sujos e com quatinhos onde os jovens alcoolizados e drogados transam e dançam com todo mundo sem nenhuma proteção” (MODESTO, 2008, p. 197). É recomendado que os pais se envolvam com seus filhos homossexuais: procurem conhecer seus amigos, peçam que mostrem os locais que frequentam e apresentem seus namorados, avaliando – por exemplo – se um pretendente conhecido pelo filho através da internet tem ou não “boas intenções”.

A produção dessa imagem de uma homossexualidade respeitável, tida como necessária ao processo de transformação identitária atravessado pelas mães na transição pelas fases da “aceitação”, estabelece deste modo certos limites externos que projetam uma série de diferenças indesejáveis para fora da definição de “homossexualidade”

Quando [nossos filhos] se sentem amados, têm auto-estima, não sentem necessidade de chocar ninguém e estão seguros de seus direitos, procuram locais onde não correm riscos. Eles vão ao shopping, aos cafés, aos locais gays simpatizantes... Eles andam de mãos dadas, namoram, dançam, se divertem... E vivem de maneira digna, felizes, realizados” (Modesto, 2008, p. 207)

Fica implícito, na passagem acima, que “chocar” e “correr riscos” (por exemplo) são práticas que não se conjugam plenamente com a maneira “digna” de viver, antevista pela autora. No contraponto com tais condutas indesejáveis, vai se delineando o campo de manobra de uma homossexualidade ‘aceitável’ aos olhos dos pais e mães de homossexuais. O

que está em jogo, na tensão entre o discurso defendido por Modesto e as concepções prévias que outros pais traziam acerca da homossexualidade, é a (re)definição de regras e normas sobre o que é ou não ‘aceitável’ socialmente. Como observa Becker, a qualificação de certo grupo como “desviante” se dá por meio da aplicação com sucesso de algum tipo de sanção a sujeitos que são rotulados como “infratores” de certas regras e normas. O desvio não é uma característica inerente ao sujeito ou a seu comportamento *per si*, nem diretamente decorrente do simples fato da violação de uma regra, mas deriva da interação entre a pessoa que comete certo ato interdito e aquelas que reagem a este ato, julgando e rotulando a conduta daquele que o pratica (BECKER, 2008, p. 21-27). A redefinição de um ato considerado inicialmente “impróprio” como uma conduta legítima é uma forma de interferir sobre o processo de rotulação, “mudar” as regras – e corresponde, em última instância, a um processo político de disputa na definição de regras. As regras sociais que decorrem dos processos de rotulação são sempre objeto de conflito e divergência na sociedade, e as disputas por atribuição de sentido são também disputas políticas, mesmo quando se manifestam informalmente e na esfera privada. O trabalho do Grupo de Pais de Homossexuais pode ser visto, deste modo, como uma forma de atuação política que colabora na difusão sentidos positivos sobre a homossexualidade – uma produção de classificações sociais que pretendem julgar as condutas de pessoas que aderem diferentes orientações sexuais pelos mesmos critérios éticos e morais, sem estabelecer distinção entre uns e outros.

Um último ponto poderia ser salientado, acerca do papel das emoções no discurso das mães de homossexuais. Ao se propor um espaço para troca de experiências entre pais, o grupo permite a estes falar sobre as reações que vivenciaram na descoberta da homossexualidade dos filhos, que como sinalizei inicialmente, parecem corresponder a uma afirmação do valor do vínculo filial por meio de expressões emocionais. Há um repertório mais ou menos limitado de categorias que são empregadas para assinalar tais emoções desencadeadas pela “revelação”, concatenadas em torno da mancha semântica do ‘sofrimento’, e uma expectativa cultural de que as mães “sofram” – pela degradação inicial atribuída à orientação homossexual dos filhos, pelo afastamento que vivenciam com relação a estes, e depois em empatia com os sofrimentos vivenciados por estes. O que o GPH possibilita, a estes pais, é *a construção coletiva de uma outra linguagem da emoção*, em que sentimentos considerados “positivos” possam ser cultivados paralelamente ao processo de reaproximação com o filho. A expressão dos afetos perturbadores por meio da linguagem é considerada um *mecanismo para uma reformulação desses afetos*: as mães não estão “reinventando” somente a si mesmas e a seus filhos, mas reinventando também o laço que os une e o idioma emocional pelo qual o

expressam. Trata-se, efetivamente, da construção de uma linguagem própria que acena para os pais com a promessa de um estreitamento desse vínculo ‘inquestionável’, estremecido pela revelação da homossexualidade dos filhos.

Poderemos, nas próximas seções, aprofundar esta reflexão sobre a linguagem das emoções por meio da qual a “aceitação” é construída a partir do depoimento de duas mulheres mães de homossexuais.

4.2. Revelação da homossexualidade e micropolíticas da emoção: um ponto de vista materno

Esta seção deste capítulo, que é dividida em quatro subseções, analisa a perspectiva de Janete, uma mulher cujo filho, alguns anos antes, se assumira ser “gay”. Procuraremos refletir sobre o modo como, posteriormente à revelação feita pelo filho, ela gradativamente constrói uma visão positiva sobre a homossexualidade, em um processo que ocorreu paralelo a reconfigurações em seu grupo doméstico, envolvendo um período de afastamento seguido de uma reaproximação com o filho. Exploraremos ainda o modo como categorias emocionais são empregadas em seu relato sobre as mudanças sentidas na relação com filho, que é sugestivo de dinâmicas de revisão e reelaboração de convenções culturais.

Dona Janete é uma mulher branca, aproximando-se dos 50 anos de idade, com um casal de filhos na casa dos 20, Gabriel e Sabrina. Janete possui nível superior na área de ciências humanas, atuando em sua área de formação. Janete separou-se recentemente de Cristiano – pai de seus filhos e o único companheiro que teve, ao longo da vida. Janete é natural de uma cidade interiorana localizada na Região Sudeste, onde reside até hoje. Seus filhos haviam se mudado cerca de dois anos antes para cursar a graduação em uma universidade pública, em outro estado – Gabriel, contudo, no presente semestre desistira da graduação e voltara para a casa da mãe. Assim, no momento da entrevista o grupo doméstico de Janete era composto somente por Dona Lurdes (sua mãe) e por Gabriel.

Embora não resida no Rio de Janeiro, Janete circula por esta cidade com certa frequência, atraída pela oportunidade de participar de eventos e cursos de qualificação profissional. Ela soube de minha pesquisa através de um destes cursos, que era ministrado por uma colega minha, e se interessou em estabelecer contato comigo para poder contar sua história. Tivemos algumas trocas de emails e conversas por telefone, antes de termos a

oportunidade de nos conhecermos pessoalmente em uma de suas visitas ao Rio de Janeiro.

Janete contou bastante sobre sua própria história da vida, antes de falar sobre seus filhos. A fase inicial de sua infância foi vivida na propriedade rural que pertencia a seu avô materno, Alberto, localizada na cidade pequena em que Janete nasceu. Ela era “filha única”, não teve irmãos nem irmãs. Os pais de Janete, César e Lurdes, possuíam, ambos, somente o ensino fundamental incompleto. Janete teve pouco contato com a família de seu pai, o Sr. César; sabe que ele teve vários irmãos que morreram cedo, e não chegou a conviver com seus avós paternos. Além de Lurdes, Alberto teve várias filhas – todas mulheres, que foram estudar fora ou se casaram e não quiseram permanecer na fazenda nem ajudar a administrá-la. César tentou assumir essas atividades, mas ele “não gostava de trabalhar em fazenda”, e acaba se mudando com a esposa e a filha para a cidade uma cidade vizinha, de porte relativamente maior, em que Janete vive até hoje. Contando com a ajuda de Alberto, César e sua esposa foram capazes de montar e manter um negócio próprio nesta cidade. Quando a mãe de Alberto atravessa certos problemas de saúde, ainda na infância de Janete, decide vender a fazenda e se muda, com a bisavó de Janete, para sua casa. Este capital familiar inicial, oriundo da venda da fazenda, possibilitou aos pais de Janete investir e alcançar algum sucesso no negócio que mantinham – e, paralelamente, investir na formação educacional de sua única filha. Seu ensino médio foi em um “colégio de freiras”, onde nas suas próprias palavras, se usava “aquelas saias todas de pregas, blusa branquinha com sapato pretinho e meia até na canela”. Logo após concluir o ensino médio, ingressa na graduação em uma instituição local, em curso escolhido através de “orientação vocacional” psicológica e sem interferência ou reações da família acerca desta decisão. Conheceu seu marido, Cristiano, durante a faculdade. Ele era na época também estudante universitário, em um curso de maior prestígio, na área de ciências humanas aplicadas. Janete conta que Cristiano vinha de uma família de “pessoas mais cultas”; que o pai dele exercia uma ocupação de nível médio razoavelmente bem remunerada; que ao contrário dela, ele já tinha morado em diversas cidades; que ele tinha uma vida social extremamente intensa e uma “mente bastante aberta”. O namoro com Cristiano foi acompanhado de perto, e com suspeita, pelo Sr. César, que estabelecia um grande número de regras: desde a proibição a andar de moto com Cristiano (pois “uma moça de família não devia ser vista por aí, andando de moto, com nenhum rapaz”) até regulações tocantes aos contatos corporais com o namorado: “pegar na mão tudo bem, mas beijar, ou ficar se agarrando, nem pensar”. Cristiano e Janete namoravam “oficialmente” na sala da casa dela, sob o olhar contínuo de César. Janete conta que ela e o namorado sem davam “um jeito de escapar”, mas o controle exercido pelo pai não arrefeceu até o casamento.

O “temperamento tradicional e conservador” de César e o modo como ele a “controlava” têm importância para esta análise porque são acionados, na narrativa de Janete, enquanto uma espécie de contraponto ao modo como ela própria gostaria de agir com seus filhos. Mais especificamente, Janete conta que tinha o receio de tratar os filhos de forma semelhante ao modo como seu pai a tratara: César representa, para ela, uma espécie de modelo negativo para a construção da visão que ela hoje tem de si mesma, no papel de “mãe”. Janete não direciona qualquer tipo de ‘censura’ ou ressentimento a César, mas afirma que tinha medo de reproduzir condutas semelhantes na criação dos filhos. O Sr. César parece ser em alguma medida um “modelo” para ela – no sentido de que ele é uma referência por meio da qual Janete elabora e projeta, contrastivamente, certa imagem de si. Dona Lurdes é mencionada na narrativa de Janete, mas muito mais como um personagem em certas cenas do que como ‘modelo’ de condutas a serem emuladas ou evitadas.

4.2.1. “O mínimo de contato possível”: a homossexualidade, vista antes da revelação

Em conversa ocorrida logo após a entrevista, Janete se questiona se o tratamento que ela e Cristiano deram a Gabriel, quando este “assumiu” ser gay, não teria de certo modo reproduzido o modo autoritário como o Sr. Cesar a tratara na juventude. Janete tem uma visão muito crítica sobre as reações que ela própria e o marido tiveram logo depois que Gabriel assumiu para eles que era gay, referindo-se a estas atitudes como expressão de “preconceito”. Janete afirma inclusive que, até descobrir que tinha um filho homossexual, era mais preconceituosa que seu marido:

Janete: Cristiano nunca foi de criticar, nem de condenar a homossexualidade. Ele é muito aberto. Com relação à família dele, a tia e o tio homossexuais que ele tinha, ele nunca teve restrições. Ele não evitava as pessoas. Nunca discriminou, nunca se afastou... ele é muito *família*, ele *gosta de estar com os parentes*, de *dar atenção*.

Leandro: E você, antes de saber sobre o Gabriel... como você via essa questão, de pessoas homossexuais?

Janete: Eu era extremamente preconceituosa.

Leandro: Como assim?

Janete: Durante o meu colégio, eu tinha uma colega que era bem *masculinizada*. E eu não olhava aquilo com bons olhos. Ela era muito no canto dela, não era muito sociável, sentava afastada, entrava mais tarde, saía mais cedo... Eu estudei em

colégio de freiras; tinha só dois ou três homens em cada sala, e tinha essa menina. E eu achava que ela tava representando um papel. Um papel masculino. Eu pensava: “Porque ela não é feminina? Porque ela tem essa necessidade de representar esse papel?” Eu via isso como se a pessoa de repente decidisse, e de repente queria ser de um *tipo mais masculino*, e eu recriminava: “Porque essa pessoa quer ser desse jeito? Tá querendo chamar atenção? Tá querendo ser diferente?”. Eu achava que aquilo era uma afronta aos padrões. Depois que a gente terminou o colégio, eu a via na rua, e ela tinha sempre umas ocupações mais masculinas. E eu achava aquilo um absurdo, eu falava “porque essa pessoa, sendo mulher, porque não assume seu papel de mulher? Porque querer aparentar coisas do mundo masculino, se ela nasceu mulher?”. E eu via outras mulheres como ela, e eu falava a mesma coisa. Eu criticava, eu não via com bons olhos, eu não entendia. Na verdade eu era *uma ignorante do assunto*. Pelo *modo como fui criada*, introjetei muito isso. Tinha padrões muito rígidos, de pai, de mãe. Acabei reproduzindo muito do que eu criticava nos meus pais... isso é muito triste mas a gente acaba reproduzindo, né. Depois, quando eu fui fazer faculdade, a faculdade é um ambiente onde não é tão incomum ter pessoas com uma sexualidade “não-hetero”. Eu tinha alguns colegas de aula mais ou menos *assumidos*, que não eram heterossexuais. Tanto homens, quanto mulheres. Essas pessoas... [Janete fica silenciosa por alguns instantes], eu mantinha o mínimo de contato possível com elas. A mesma visão negativa que eu tinha na época do colégio, eu tive durante a faculdade.

Leandro: Essa colega de colégio, você falou que ela era masculinizada... mas e a sexualidade dela? Ela ficava com outras mulheres?

Janete: Ah, eu *sabia* que ela era lésbica. Não que ela, ou alguém, tivesse me falado. Mas eu *olhava*, e eu *já tinha certeza* que ela era. Já era *automático*. Eu *olhava* e *já sabia* que ela era homossexual. Às vezes, poderia nem ser, né? Mas já era automático eu pensar isso.

Como o trecho acima evidencia, Janete cultivava desde a juventude certos estereótipos acerca da homossexualidade, que a conectava à exibição de aparência e maneiras associadas ao gênero oposto, e associava a homossexualidade a pessoas que se mantinham e eram mantidas a distância de seu próprio círculo de relações. Embora, a partir da faculdade, passasse a conhecer um número maior de pessoas que considera que eram “homossexuais”, o mundo dos homossexuais era ainda um mundo distante para ela. Era, nas palavras de Janete, o mundo “do pessoal que sentava no fundo, que usava às vezes uma maconha, pessoas mais liberais” com as quais procurava estabelecer o “mínimo de contato possível”.

4.2.2. “Influência” ou identidade? Percepções sobre gênero, sexualidade e a reinterpretação do passado

Mas deixemos de lado a fala de Janete sobre sua própria trajetória, e nos concentremos no relato que ela oferece sobre seu filho Gabriel. Antes do início da entrevista, Janete já

compartilhara comigo que tinha um casal de filhos, que Gabriel era gay – e que Sabrina era heterossexual. Quando pedi a Janete que contasse como ficara sabendo sobre a orientação sexual de Gabriel, Janete começou a narrar conflitos existentes entre os dois *siblings*, em que Sabrina acusava o irmão:

Leandro: como foi que você ficou sabendo sobre a sexualidade do teu filho?

Janete: A minha filha, Sabrina, é mais velha que Gabriel, um ano e meio. E quando ela brigava com o irmão ela sempre chamava ele de *gay*. Mas ele ainda era um pré-adolescente, né? E eu sempre falava, “Para de falar isso do seu irmão!”. Porque eu achava que se ela falasse muito, ia *influenciar* o comportamento dele. E toda vez que ela queria me provocar, ou provocar o irmão, (...), ela usava esse argumento, pra me deixar nervosa. Ela fez isso durante muitos anos: “Ai, mãe! O Gabriel é gay, ele é gay! Ele é muito, muito, muito gay! A senhora não percebe?”. Eu falava então: “Não, minha filha. Não percebo não. A gente tem que dar um tempo, ele vai começar a namorar mulheres e a sexualidade dele vai despertar...”. “Não mãe! Mas a senhora não enxerga? Ele é muito gay!”. Ela sempre falando isso, e eu tentando tapar o buraco...

(...)

Leandro: Você falou que quando tua filha chamava o Gabriel de gay, você achava que isso pudesse influenciar... influenciar, como assim?

Janete: Influenciar a *despertar* um lado nele. Eu achava que, *de tanto falarem* a mesma coisa, isso poderia levar ele a ter *esse comportamento*. Na época, eu achava que era *escolha*. Que isso poderia *levá-lo a escolher* esse comportamento. Eu sei, agora, que isso *não é uma escolha*, que a pessoa *não escolhe*. Ela *sente*, ela “*é*” aquilo. Mas na época eu achava que isso podia levar ele a *fazer uma escolha*, nesse sentido. Teve um dia que eu repreendi muito ela: “Você nunca mais vai falar isso! Você nunca mais vai dizer que ele é gay!”. Eu achava que isso era *uma grande ofensa*. E a gente teve altas discussões por causa disso. Quando o Gabriel era criança, ele brincava de Barbie. Adorava brincar de boneca. Ele tinha sorte de ter uma irmã, então ele teve acesso aos brinquedos femininos. Se ele tivesse irmãos, ele ia ter só carrinho, bola, ele não ia brincar com as coisas que ele gostava né? Sabrina tinha muita boneca, roupa de Barbie, casinha de Barbie. Ele era *encantado com essas coisas*. E tinha um dos primos dele que gostava demais dele, e não gostava de outros brinquedos, então quando esse primo ia pra lá eles passavam o dia inteiro *brincando de Barbie*. Eles passavam muito tempo com brincadeiras *de meninas*. Mas é engraçado, aquilo não me incomodava. Ele nunca gostou de carrinho, futebol, brinquedos mais *agressivos*, corporais, que exigem força. Ele tinha mais afinidade com o meu mundo que com o do pai. E era como se eu não enxergasse, eu não via importância naquilo. Gabriel sempre foi *delicado, sensível, amoroso*... uma pessoa maravilhosa, super adorado por todos, extremamente inteligente... [Ele tem] Muitos amigos... Mais *amigos homos* né? Mas muitas *amigas hetero*. Adora balada. Se deixar, ele vai em balada Segunda, Terça, Quarta, Quinta, Sexta, Sábado e Domingo. Ele adora balada. Ele é muito *alegre*.”

O trecho acima é especialmente interessante por sua forma, pelo modo como Janete desliza por aquilo que, do meu próprio ponto de vista, pareceriam ser tópicos bem diferentes, e como ela tece conexões entre estes. A pergunta motivadora que lancei, entre a primeira e a segunda fala de Janete, solicitava que ela explicasse melhor o que quis dizer quando falou em

“influência”, e sobre o modo como acusações de homossexualidade poderiam influenciar o filho. Janete expõe, sucintamente, o que ela entendia como “influência”: a idéia de que as acusações poderiam levar o filho a *escolher* ter um *comportamento* homossexual. O restante da fala dela se dedica a apresentar um retrato do modo como Gabriel exibia, desde a infância, condutas e gostos “femininos”. Uma atividade infantil – “brincar de boneca” – é escolhida como algo especialmente relevante, em sua forma de retratar o filho. É, nitidamente, uma atenção concedida *a posteriori*: na época, a participação do filho em tais atividades não a *incomodava*, ela *não via importância naquilo*. Nesta elaboração retrospectiva, “brincar de boneca” comparece em uma espécie de jogo metonímico: uma atividade específica é assinalada como símbolo da pessoa inteira, ou uma assinalação que antecipa aquilo que ela é hoje.

Em uma sequência de conexões sutis, o discurso de Janete passa do nível da preferência por jogos infantis convencionalmente associados ao feminino ao nível da “afinidade” com o “mundo” da mãe (e não com o do pai). Em seguida, Janete salienta certos atributos subjetivos que identifica no filho, que seria “delicado”, “sensível”, “amoroso”. Estes atributos característicos de uma maior emotividade tendem, na cultura ocidental, a ser associados à feminilidade – e embora estas convenções não determinem o uso que as pessoas farão de tais categorias, a ‘sensibilidade’ de Gabriel aparece aqui no interior de uma série de contrastes marcados pelo gênero (“brincadeiras de menina” *versus* “brinquedos agressivos, corporais”; “mundo do pai” *versus* “mundo da mãe”). Ao menos neste contexto, Janete expressa a percepção de que Gabriel não correspondia a um modelo de masculinidade hegemônico.⁵² Ainda que Janete não rotule explicitamente o filho como “feminino”, parece razoável supor que esta distância com relação a certos modelos mais convencionais de masculinidade implique, da perspectiva dela própria, uma aproximação com a feminilidade. Ela parece identificar um curso de desenvolvimento previamente estabelecido desde as brincadeiras de infância, firmando a direção e o sentido dos processos de constituição do gênero na trajetória do filho. E, ainda que Janete não declare isto explicitamente, sua fala parece efetuar outra conexão metonímica, entre a orientação sexual do filho e a ‘feminilidade’

⁵² A proposta de se pensar a noção de “masculinidade” no plural, e de considerar que dentro de um mesmo grupo podem coexistir modelos/projetos de masculinidade conflitantes, é defendida por Kimmel (1998, p. 105-106) e Connell (2005, p. 76-81), dentre outros autores. Conforme esta linha de abordagem, certos modelos ocupariam posições subalternas ou marginalizadas com relação aos projetos hegemônicos de masculinidade vigentes em uma dada sociedade – e da perspectiva das masculinidades hegemônicas, a fronteira entre estes modelos subalternos e formas de “feminilidade” poderia ser indefinida e borrada. Estes trabalhos contribuem para o campo dos estudos de gênero por sinalizar como “masculinidade” e “feminilidade” são categorias que podem comparecer estabelecendo distinções de prestígio e poder entre diferentes formas de “masculinidade”, através de tentativas de assimilação das formas ditas “subalternas” ao domínio da “feminilidade”.

que ela percebe. À caracterização do filho como “delicado, sensível e amoroso” (algo que ele “sempre” foi) ela justapõe outros atributos, possivelmente alusivos à adesão a certo tipo de estilo de vida “gay” (Gabriel é “alegre”, “adora balada” e a maioria de seus amigos são “homos”). De fato, embora (de um ponto de vista analítico) eu esteja operando aqui sempre com uma distinção entre os conceitos de “gênero” e “orientação sexual”, este tipo de separação não parece ser relevante pra ela. O gênero e a orientação sexual de Gabriel seriam parte daquilo que ele “é”, florescendo conforme uma linha de desenvolvimento prenunciada desde os gostos e condutas na infância.

A relevância do gênero e sua conexão com a identidade e orientação sexual de Gabriel são traçadas a partir do momento presente, a partir da ciência que ela tem de que o filho “é gay”. É digno de nota que o primo de Gabriel também “brincava de boneca”, mas Janete não sabe se este é ou não gay, e mais que isto, não se coloca esta questão.⁵³ E, ao mesmo tempo, a caracterização do filho como possuindo uma biografia e subjetividade diferenciadas – marcadas pela afinidade com o “mundo da mãe” e com “brincadeiras de menina” – parece confirmar a percepção de que ele “é” homossexual.

Já na infância Gabriel expressava condutas, predileções e afinidades que Janete, retrospectivamente, interpreta como sinais de que ele seguramente ‘se tornaria’, ou desde sempre era, “homossexual”. De fato, se em um primeiro momento ela rememora e explicita sua antiga crença de que o “comportamento homossexual” fosse uma “escolha” que os indivíduos poderiam ser ‘influenciados’ a tomar, todo restante de sua fala parece dedicado a exorcizar esta possibilidade. Seu comentário sobre o gênero do filho é uma afirmação da certeza de que os sinais da homossexualidade sempre estiveram lá, faziam parte dele desde a mais tenra idade, ainda que ela não fosse capaz de ‘enxergá-los’.

4.2.3. O segredo da carta: entre a indiscrição e o apoio da irmã

O caráter retrospectivo dessa interpretação não deve ser minimizado. Quando Janete

⁵³ Perguntei a Janete se ela sabia ou tinha ouvido falar de outros gays, lésbicas ou bissexuais, entre seus parentes. Ela explicou que mantinha pouco contato com parentes para fora de seu grupo doméstico, mas que tinha notícias da existência de parentes homossexuais na linhagem do marido – incluindo uma tia “lésbica assumida”, que morava com outra mulher, e um tio que o marido *acreditava que fosse gay*, que passara a vida na Europa afastado da família, e que morrera de Aids nos anos 1980: “Além dele ter todos os *jeitos de gay*, meu marido dizia que esse tio era, que ele tinha contato com homens mas nunca viveu uma relação séria com parceiro fixo. E ele morreu de Aids nos anos 1980. Mas ele nunca viveu muito próximo da família. Ele sempre preferiu viver mais longe, justamente pra poder viver a sexualidade dele de uma maneira mais aberta sem interferência de família”. Janete desconhecia, contudo, a orientação sexual do primo de Gabriel.

fica sabendo que Gabriel tivera uma “experiência” homossexual, ela inicialmente rejeita a idéia de que este pudesse *ser* gay. Sabrina encontrara uma carta assinada por Gabriel, a qual narrava esta situação vivenciada pelo irmão, e entrega esta carta para a mãe. Aparentemente, se tratava de uma “carta” que Gabriel redigira, mas nunca enviara – ou que remetera, e retornara pelo correio – e cujo conteúdo era razoavelmente descritivo e detalhado, embora ela própria não se lembrasse exatamente do texto da carta. Para Janete, contudo, a carta por si só não seria evidência suficiente de que Gabriel fosse gay. Além de afirmar que nunca enxergou nem deu importância aos ditos gostos e condutas ‘femininos’ do filho, ela sugere que em um primeiro momento tinha a expectativa de que apesar de ter vivido uma “experiência” homossexual, Gabriel se tornaria heterossexual. Janete interpela o filho sobre a carta, e em um primeiro momento este nega “ser” gay. É somente um ou dois anos depois, quando estava prestes a se mudar da casa da mãe para estudar em outra cidade, que Gabriel decide “contar” para a mãe que “é” gay. Vejamos o depoimento de Janete, sobre a situação em que se deu esta revelação de Gabriel, e as condições que a antecederam:

Janete: Um dia Sabrina pegou uma carta... ela é muito de fuçar, bisbilhotar, investigar as coisas. Ela achou essa carta dele e me mostrou. Era uma carta onde Gabriel tinha feito tipo um ‘diário’, e ele tinha vivido uma *experiência homossexual*. Tava escrito lá. *Aí, meu mundo desabou*. Mas eu *não quis acreditar* naquilo na hora, pensei que fosse uma *experiência passageira* – e que tinha 90% de chance de que, quando ele ficasse mais velho, ele *se tornasse heterossexual*. Eu tinha essa *esperança*, né. *Aí fui conversar com ele, e ele falou assim, “Não, mãe! Isso foi uma coisa que eu experimentei, mas foi uma experiência ruim, não tem nada a ver. Já passou”*. Ele tinha uns 15 ou 16 anos. Eu perguntei, “Gabriel, você é gay?”. E ele negava. (...) Ele não *se assumia*, nem pra mim, nem pro pai. Até que quando ele tava quase completando 18 anos, um mês antes, eu cheguei em casa do trabalho e tava ele e minha filha sentados na minha cama, ela com um ursinho no colo e ele com um ursinho no colo, sentados na minha cama. *Aí o Gabriel falou: “mãe, preciso conversar com você”*. E nesse dia ele me *contou que é gay*. A Sabrina do lado dele dando força, pra que ele tivesse *coragem* de contar. Depois, ela foi me falar que já sabia há um ano, que foi quando ele contou de fato pra ela, mas ele tinha pedido *sigilo*, então ela segurou o *segredo* por um ano. Quando ele decidiu contar, ela resolveu *dar força* pra ele *ter essa coragem*. Ela disse que quando ficou sabendo, ela ficou muito *triste*, e ficou *dois meses sem falar com ele*. Eu nem percebi isso. Eu pensava, “ah, mais uma *briga de irmãos*”. Depois ela foi se acostumando, e os dois voltaram a ter *amizade*. Mas então, meu filho contou pra mim. *Aí, em seguida, Cristiano chegou do trabalho, e Gabriel contou pra ele também. Foi uma decisão do Gabriel, contar pra gente. Amparado, estimulado pela irmã. Gabriel estava pra mudar de cidade, pra fazer faculdade fora. Ela falou “você vai levando esse segredo? Não é melhor você contar?”*. A Sabrina foi conversando com ele, “nosso pai, nossa mãe, vão te *aceitar*”. Ela levou ele no psicólogo pra conversar, o psicólogo deu força pra ele contar. O psicólogo, inclusive, é gay também, e deu todas as dicas pro Gabriel, sobre como conversar com a gente. Então ele foi e contou. Foi com o apoio da irmã, eu *achei muito bonita, a atitude* dela. (...) Mas... quando houve essa carta que eu te falei, eu sentei com o Gabriel e toquei no assunto com ele. Eu falei, “Gabriel, houve uma evasão da sua privacidade. Eu tive contato com isto aqui, através da sua irmã. Vamos conversar sobre isso?”. *Aí ele negou tudo. *Aí eu deixei bem aberto pra ele, “Gabriel, caso você seja gay, fale a verdade pra gente. Nós**

vamos *aceitar*, nós somos seus pais, queremos estar do seu lado, não guarde isso pra você. (...). Aí Cristiano sentou e conversou com ele “Olha filho, eu também fiquei sabendo da carta, eu quero que você saiba que eu *te amo muito*, que você pode ser *sincero* com a gente e *se abrir* sobre seja lá o que for...”. E deu conselho pra que ele vivesse experiências com mulheres. Ele vivia perguntando: “Quer que te leve numa casa de prostituição?”. Ele queria muito levar o filho, mas Gabriel nunca quis. Também chamava o filho pra ir no futebol, mas ele nunca queria. Tudo que o Cristiano *gostava*, Gabriel *não gostava*. Um não sabia como *conviver* com o outro, devido às diferenças entre eles. Então... o Cristiano teve essa conversa com ele, e isso foi tipo uma “prévia”. Pra ele contar, pra chegar depois no passo do “contar”.

Apesar da releitura que Janete faz hoje do passado, dizendo que seu filho sempre teve pouca afinidade com os gostos do pai ou com atividades convencionalmente associadas ao gênero ‘masculino’, como o futebol, a descoberta da carta de Gabriel não é tomada como evidência de que o filho fosse, inequivocamente, gay. Diante da pergunta da mãe – “você é gay?” – Gabriel, com sua resposta negativa, colabora na construção por Janete da interpretação de que a “experiência” que vivera com uma pessoa do mesmo sexo seria algo passageiro. Aqui, não vem ao caso se ele estava ‘mentindo’, de modo a ocultar um atributo estigmatizado de sua mãe. Talvez ele próprio não soubesse, ou não tivesse certeza de que era gay. Talvez, como Janete, ele próprio pudesse se apegar à *esperança* de que a experiência que ele vivera era algo passageiro. Contudo, um ponto particularmente pertinente nessa história – que pode, em alguma medida, ser conectado às reflexões sobre o “segredo” esboçadas em capítulo anterior – diz respeito ao modo como a carta de Gabriel, que é inicialmente enquadrada como o registro escrito de uma “experiência passageira”, se torna posteriormente a “prévia” da revelação da homossexualidade.

Em um texto publicado originalmente em 1908, Georg Simmel (2002) reflete sobre a relação entre a *escrita* e o *segredo*. O argumento inicial é que o ato da escrita é uma atividade antagônica à manutenção do sigilo. Para circular, informações sobre um dado acontecimento que não sejam registradas por meio da grafia dependem de *testemunhas* que as retransmitam. Encontram-se, de forma inescapável, enraizadas nos encontros em situação de presença física – nem que seja sob a forma do “ouvi dizer” tal ou qual coisa. O texto escrito, por outro lado, é um testemunho que apresenta uma capacidade potencialmente ilimitada de publicização: a grafia confere uma “forma” objetiva a “conteúdos” intelectuais subjetivos, ganhando relativa autonomia com relação a seu autor. Simmel passa então a falar deste tipo paradoxal de texto, as “cartas” pessoais. Correspondências escritas são uma forma de comunicação que é totalmente desprotegida contra a indiscrição alheia, mas que podem ser vistas como expressão de conteúdos subjetivos e íntimos. A carta conjuga simultaneamente “a objetiva eliminação da

garantia de todo o segredo, e a subjetiva intensificação desta garantia” (SIMMEL, 2002: 385).

Simmel assinala que a “indiscrição” com relação a cartas pessoais era, então, marcada como algo especialmente impuro. Tal sanção contra a indiscrição contribui para assegurar o sentimento de que estas são um canal propício para a veiculação de “segredos”. A carta expressa uma comunicação entre o autor do texto e a pessoa a quem este se endereça que cujo conteúdo subjetivo é íntimo e privado, mas recorrendo a uma forma objetiva que a submete a um extremo risco de publicização. Contudo, se o texto escrito da carta “revela” certo conteúdo sob uma forma objetiva, ele tem um potencial para ocultar e obscurecer o “segredo do outro”, dimensões “subjetivas” que não são passíveis de expressão pela via do texto escrito. Simmel está se referindo aqui ao significado dos sinais que acompanham o discurso, no ato da fala: “o som das vozes, das tonalidades, do gesto e das expressões faciais e corporais, que são, na palavra falada, uma fonte simultânea de ofuscação e de esclarecimento” (p. 386). A carta é mais clara que a fala, por exemplo, em situações em que o conteúdo não versa sobre o “segredo do outro”, que não está expresso somente nas palavras, mas também nos gestos. A carta magnifica informações que poderiam ser ocultadas em um encontro face-a-face, mas ao mesmo tempo esconde, dissimula e oculta informações que somente a situação de presença física imediata poderia vir revelar. Além disto, tanto o texto escrito quanto o discurso falado possuem relações complexas com o “segredo”; aquilo que é “revelado” ou “ocultado”, num caso ou no outro, nunca é totalmente “objetivo”, depende sempre de um trabalho subjetivo de interpretação. A partir desta análise dos paradoxos da carta, Simmel sugere que o ser humano é incapaz de diferenciar aquilo que ele de fato experimenta através dos sentidos daquilo que ele “constrói” através da interpretação: esta, necessariamente, sempre “transforma” a experiência. O texto escrito poderia ser visto como uma forma de conexão entre os indivíduos, cujas feições objetivas jamais eliminam o fato de que seu conteúdo é também subjetivo. A comunicação escrita não é mais objetiva que outras formas de comunicação – ela meramente “isola” um dos múltiplos canais pelos quais os indivíduos em sociação constroem compreensões acerca das ações uns dos outros.

A carta de Gabriel isola e amplia, por meio da grafia, a informação de que ele tivera uma experiência sexual com uma pessoa do mesmo sexo. Sob um ponto de vista analítico, poderíamos dizer que o segredo contido no texto de Gabriel, ao ser revelado a Janete por Sabrina, desestabiliza a imagem que Janete cultivava de seu filho. É razoável assumir também que a publicização dessa informação perturba a definição da situação no espaço doméstico: a carta coloca em cena a possibilidade de existência de partes da vida e da identidade de Gabriel que Janete desconhecia e que, até então, não antecipava. É a isto que Janete se refere, quando

diz que *seu mundo desabou*: o que desmorona, efetivamente, é a definição da situação que se mantinha por acordo tácito no ambiente doméstico, quando Janete sabia “quem”, na interação cotidiana que mantinham um com o outro, era seu filho. Contudo, a informação ampliada pelo texto escrito não é, por si só, considerada ‘conclusiva’. É necessário que Gabriel confirme para Janete qual seria o verdadeiro significado daquele documento, e é por isso que ela o confronta. O confronto na situação de interação abre a possibilidade de negação de alguns dos sentidos possíveis da carta, de minimização da relevância da “experiência homossexual” registrada através daquele canal de comunicação. Palavras podem ser enganosas; o registro escrito em primeira pessoa não é suficiente para produzir uma “verdade”: é necessária a confirmação face-a-face através da confissão, pelo próprio autor. Evidentemente, a informação sobre si veiculada na situação de presença física imediata não é necessariamente mais ‘precisa’ ou ‘verdadeira’ que o texto isolado – mas pode parecer mais convincente, na medida em que não seja identificada na situação uma discrepância entre as informações sobre si que o sujeito emite através de diferentes canais. O caráter incompleto das informações ‘objetivas’ registradas na carta se torna patente pela demanda de uma confirmação, que abre a possibilidade de refutação de certas interpretações e a valorização de outras.

Encarar “correspondências escritas” como uma forma de sociação ajuda a lançar alguma luz sobre os mecanismos sociológicos subjacentes à relativa recorrência de histórias de ‘revelação’ (ou ‘supeitas’, ‘acusações’) de homossexualidade envolvendo textos escritos, fotos e comunicações através da internet. Os estudos que tematizam a interação mediada eletronicamente, por sinal, parecem enfatizar muito mais a ampliação das possibilidades de anonimato relativo, segredos e mentiras, do que a possibilidade – que é também imanente a esses meios – de “evasão de privacidade”. Este paradoxo que os avanços da informática e das telecomunicações aparentemente inauguram é, a meu ver, um desdobramento do paradoxo da carta, notado por George Simmel há mais de um século. Mesmo que não existam impressos em papel, *e-mails* pessoais e outros documentos eletrônicos são canais de veiculação de informação relativamente vulneráveis à publicização.⁵⁴ Seja porque podemos nos esquecer de fazer *logout* ao acessá-los de um computador compartilhado, seja porque podem ser “repassados” para outras pessoas com um único clique, estas formas mais contemporâneas de

⁵⁴ Não estou sugerindo que não existam especificidades introduzidas por estes novos meios de comunicação, mas procurando sublinhar certas continuidades com formas mais antigas. Esta reflexão se articula àquela previamente introduzida nesta tese sobre as comunicações mediadas pela internet, a propósito da análise da história de vida de Marcos. Em seu depoimento, Marcos rememora etapa da vida em que se privava de certas possibilidades oferecidas por estes canais de comunicação, antecipando possíveis consequências da visibilização dessas experiências. Aqui, estamos diante de um tipo de situação aparentemente distinta, em que a visibilização ocorre de fato, devido a uma “carta”. Contudo, em ambos os casos, o que está em jogo são implicações da comunicação mediada pela escrita.

uso da grafia guardam, no mínimo, algumas continuidades com a forma sociológica da carta. A inscrição do discurso em um suporte material, qualquer que seja este, maximiza a possibilidade de citações e reinscrições. Estes documentos podem servir de motivações para a acusação e a fofoca, comparecendo deste modo em estratégias de controle social. Logo, assim como as cartas pessoais, comunicações ‘privadas’ mediadas virtualmente encontram-se permanentemente sujeitas à possibilidade da indiscrição alheia, a dinâmicas de visibilização de segredos e à (re) construção pública de seus significados.

Outro aspecto que me parece interessante destacar, nesta seção, diz respeito ao modo como Janete fala sobre o papel desempenhado por Sabrina na revelação da homossexualidade de Gabriel – inicialmente *delatando*, mas posteriormente *apoiando* o irmão. A homossexualidade, nesta trama secundária que tem lugar no interior da narrativa, parece ser o meramente o pivô para falar sobre outro tema, uma pequena alegoria ou fábula moral sobre “brigas de irmão”, contra as quais a ‘solidariedade’ entre irmãos acaba por prevalecer. No relato que Janete faz sobre relação entre seus filhos, a revelação da homossexualidade aparece como uma ‘prova’ ou ‘teste’ para o vínculo fraterno entre seus filhos, ao término da qual a relação entre os *siblings* reemerge renovada e fortalecida. Este tema – a relação entre acusações, revelação da homossexualidade e o tema da distância social – será retomado e aprofundado na próxima seção.

4.2.4. “Acostumar” e “reaproximar”: emoção e distância social na redefinição da situação

A narrativa de Janete sobre a situação em que soube acerca da homossexualidade do filho é pontuada por diversas categorias emocionais. Em um primeiro momento do depoimento, Janete não fala muito sobre suas próprias emoções. À exceção do comentário sobre o fato de que seu “mundo desabou”, ela parece neste primeiro momento focar mais atenção às emoções e reações dos filhos, na relação um com o outro. Há uma referência à “tristeza” sentida por Sabrina; à evitação do irmão/ silêncio no espaço doméstico, a que Janete deu pouca relevância na época, considerando que se tratava de outra “briga de irmãos”; ao posterior reestabelecimento da *amizade* entre ela e Gabriel. Janete rememora a recomendação ela e Cristiano deram a Gabriel, pedindo que este *falasse a verdade/ fosse sincero*, e procurando assegurar a este que se ele fosse realmente *gay*, seria *aceito*, pois ele era amado pelos pais. A cena parece ser regulada por certa economia das emoções, onde “ser gay” é

implicitamente reconhecido como um fato negativo e perturbador; contudo, o ‘peso’ deste fato negativo, caso se revele verdadeiro, seria contrabalançado pelo amor paterno/ filial. Isto é transparente, em particular, na evocação que Janete faz da fala de Cristiano – a afirmação de que este *ama muito* o filho.⁵⁵

Se Cristiano atribuísse idêntico valor às diferentes orientações sexuais, não faria sentido algum incentivar o filho a viver experiências com pessoas do sexo oposto. E também não faria muito sentido declarar nessa cena seu *amor* incondicional pelo filho. Ante a possibilidade de que Gabriel seja gay, se torna necessário que o amor filial seja colocado em discurso, performativamente afirmado, acrescido de um suplemento de poder contra a ameaça representada pela “homossexualidade” de um filho. A “aceitação” é prometida, aqui, como uma espécie de ‘penhor’ ou ‘caução’ do amor paterno e materno, uma afirmação do poder deste sentimento contra toda e qualquer circunstância – um sentimento que se sustentaria *até mesmo* se Gabriel fosse gay. Talvez fosse possível uma comparação, aqui, com a noção de promessa emocional elaborada pela socióloga Michele Wolkomir (2001), em seu estudo entre grupos de *gays cristãos* e *cristãos ex-gays*: nestes grupos, emoções direcionadas para experiências de gratificação futura (“promessas emocionais”) são cultivadas entre os membros como motivação para processos de reconstrução da identidade. A afirmação de Janete, de que eles iriam “aceitar” se Gabriel fosse “gay” é, contudo, uma promessa paradoxal – de certo modo, é a promessa de *aceitar o inaceitável*, “aceitar” aquilo que sob uma dada perspectiva poderia parecer inaceitável. É uma prova do amor filial – no duplo sentido da palavra “prova”, enquanto ‘evidência’ da existência de um sentimento tido como perene, e enquanto ‘teste’ ou provação, ao fim do qual o “amor” deveria sair triunfante.

Paralelamente, há um trabalho de atribuição de valor positivo à cena da revelação – e é digno de nota que esta construção recorra, também, a categorias emocionais. Se em um primeiro momento houve um incentivo para que Gabriel seja *sincero*, há posteriormente uma

⁵⁵ De um ponto de vista analítico, é possível identificar um subtexto nas entrelinhas desse texto. Uma das coisas que é comunicada nesta cena é a existência de uma convenção cultural que, no mínimo, retrata a ausência de interesse por experiências heterossexuais como um problema. Afinal, Cristiano recomenda a Gabriel que tenha experiências com mulheres também, oferecendo ao filho a possibilidade de levá-lo em uma casa de prostituição. Saber que o filho teve uma “experiência homossexual” desencadeia uma reação, que é sinal do valor relativo atribuído à atividade heterossexual. Esta atribuição implícita de valor se torna mais evidente se fizermos uma comparação com outros tipos de atividades e gostos, localizados em esferas da vida diferentes da “sexualidade”. Se uma pessoa imagina que seu filho tem interesse por aprender a tocar clarinete, faria sentido declarar para o filho que não há problema algum se ele quiser aprender clarinete, mas em seguida aconselhá-lo a experimentar tocar violão? Talvez, se o pai considerar que tocar violão é “bom”, e que o clarinete seria um instrumento menos desejável. Mesmo que o pai nunca proibisse o filho de experimentar o clarinete, o fato de que ele deixa de incentivar o filho a experimentar este instrumento – e recomenda que exercite outro – sugere, implicitamente, que o violão é para ele uma alternativa preferível no campo dos instrumentos musicais, e que ao contrário do primeiro, merece ser incentivado.

valorização da *coragem* do filho em se revelar homossexual. O mesmo relato poderia ter apresentado a ‘prévia’ da revelação sobre outras luzes: poder-se-ia acusar Gabriel de ter mentido (se o acusador considerasse que Gabriel “já sabia” que “é” gay); poder-se-ia, de forma menos desabonadora, retratar esse momento como um momento em que ele estava ‘confuso’, ou “enganando a si mesmo”, ou quiçá preocupado em não desapontar seus pais. O relato, contudo, enfatiza a “coragem” que Gabriel teve – a importância do episódio da “carta” é somente enquanto evento que antecede e prepara o clímax do drama, a situação retratada como momento de ‘solidariedade’ (ou amizade) entre irmãos e de expressão de “coragem” por Gabriel. A “coragem” é, ao mesmo tempo, um estado emocional e um atributo moral positivo, valorizado neste contexto. O “apoio” dado por Sabrina ao irmão é, também qualificado como algo “muito bonito” – parece haver, na narrativa, todo um trabalho de construção da cena da revelação como uma experiência positiva.

No trecho da entrevista que estamos discutindo aqui, para além da promessa de aceitação ofertada pelos pais – dádiva que é, em si mesma, ‘amor filial’ – há uma grande atenção às emoções dos filhos, que apareceu de forma relativamente espontânea no relato de Janete sobre o modo como ficou sabendo sobre a sexualidade de Gabriel. O relato explora pouco, contudo, o que Janete sentiu naquele momento. É somente quando pergunto *explicitamente* como Janete *se sentiu* – evocando a idéia de ‘desabamento do mundo’, empregada um pouco antes pela própria Janete – que ela passa a falar mais sobre suas próprias reações emocionais; passando logo em seguida a focalizar as reações expressadas pelo marido, e depois voltando a centrar sua atenção nas experiências emocionais que considera que Gabriel estava vivendo:

Leandro: E quando você soube que Gabriel era gay, como você se sentiu? Você falou que teu “mundo desabou”...

Janete: É, eu e meu marido, *ficamos muito mal*. A gente chorava muito, mal dava conta de trabalhar... A reação da maioria dos pais, né? Todo um processo de *negação*, de *não-aceitação*, *sofrimento*, *tristeza*. “Onde eu errei? Onde nós falhamos? Será que o pai estava ausente, e Gabriel não teve um *modelo masculino*? Será que eu deixei ele ficar *perto demais de mim*? Não devia ter empurrado ele mais pro pai?”. Todas essas coisas. *Muita tristeza, muito choro*. (...) O Cristiano, em pouco tempo, *acostumou* com a idéia. Ele se adapta fácil. Eu é que *sofri mais*. Ele disse “Tudo bem, mas não quero que *fique lembrando, beijando* aqui na sala. Pode namorar, pode fazer suas coisas, tudo. Mas tenha *respeito*. E não é porque você é gay não. Eu *exijo respeito* da tua irmã também. Não gosto que tua irmã *fique aqui na sala de beijo e abraço* com namorado. A mesma coisa eu peço pra você. Namore, e tudo, mas não perto de mim, porque *eu não gosto de ver*. E seja lá onde vocês estiverem, mantenha uma *conduta séria*, porque isso são coisas *íntimas* e não precisa ficar mostrando pra todo mundo em qualquer lugar não”. Essas *coisas que pai fala*,

né. Mas logo depois o Gabriel se mudou, pra estudar fora, e lá ele fez *tudo* que ele queria. Ele *soltou a franga*. Segundo a Sabrina, ele *ficou com todos os gays* da cidade. Ele ficou com *fama de galinha* lá, inclusive... Ia à boate de segunda a segunda, bebia até vomitar... Se *soltou*, se *liberou* ao extremo, pra depois ir *acalmado* aos poucos. A sorte dele é que, como ele é inteligente, ele sempre passou em tudo, mesmo que praticamente sem estudar...

Um primeiro aspecto do trecho acima, para o qual poderíamos chamar a atenção, é que quando a narrativa se afasta do clímax da crise – a situação em que Gabriel “assumiu” que era gay – Janete parece desviar o foco do relato, de suas próprias emoções para as emoções de outras pessoas, em especial as do filho. Categorias emocionais são empregadas por Janete para se referir também a mudanças que ela identifica na conduta e estados emocionais de Gabriel. Ao mudar de cidade para cursar a faculdade, Gabriel *se soltou* – ainda que, provavelmente, monitorado por Sabrina, que mantinha Janete a par sobre a participação do rapaz em certas atividades de sociabilidade em seu novo local de residência. “Se soltar”, “fazer tudo o que queria”, “soltar a *franga*” – estas expressões são empregadas pra se referir a condutas que são contrastadas a um momento anterior, em que estava submetido de perto à regulação pelo pai, e a um momento posterior, assinalado por uma categoria emocional: Gabriel foi *se acalmado*.

Talvez este aspecto da fala de Janete – a atenção à conduta e às emoções do filho – tenha relação com o contexto da entrevista, e com uma percepção por parte de Janete de que o interesse principal da conversa seria a vida de Gabriel. Talvez a própria Janete sentisse que falar sobre a vida de Gabriel era mais interessante que rememorar emoções de “sofrimento” e “tristeza” que hoje ela considera superadas. Talvez um pouco de ambos. De todo modo, ela expressa bastante atenção à vida emocional das pessoas da família (o casal de filhos e seu marido), e por vezes se refere a suas próprias reações e emoções comparando-as com aquelas que teriam sido experimentadas por seu marido.

A categoria “acostumar” (que já aparecera anteriormente nas histórias de vida de Marcos, Marlon e Antônio) reponta novamente aqui, como um termo que sinaliza para o trabalho emocional envolvido na construção de uma nova definição da situação por parte de Cristiano e Janete. “Acostumar”, na fala de Janete, é uma experiência subjetiva oposta ao “sofrer” – comparável, talvez, aos processos que Veena Das (1999) chamou de *trabalho do tempo*, transformações que o tempo promove nas relações, possibilitando narrar e reinterpretar experiências passadas que, por seu caráter negativo e sua intensidade, se situam nos limites do “indizível”.

Para os fins desta análise, “acostumar” é uma categoria relevante por sinalizar para

mudanças que ocorrem no “eu” a partir da relação deste com “outros”. O sentido do termo implica, quase literalmente, passar a perceber algo que era considerado inicialmente ‘estranho’ como algo ‘costumeiro’. Esta mudança na percepção pode implicar, ainda que de forma sutil, no borrar ou estender de fronteiras previamente estabelecidas, de modo a poder acomodar aquilo que era originalmente tido como ‘estranho’ no interior da paisagem do ‘costumeiro’. “Acostumar” com uma situação nova talvez seja uma das soluções práticas construídas pelas pessoas diante dos problemas colocados por aquilo que, no campo da antropologia, se convencionou denominar como “etnocentrismo” – a reação de espanto ou repúdio diante do diferente, do novo ou do inusitado.⁵⁶ “Acostumar” com o diferente, muito possivelmente, implica em algum tipo de mudança na perspectiva que proporcionara o sentimento inicial de estranhamento, e na percepção de quem eu mesmo ‘sou’ na relação com este outro, que agora já não é mais tão estranho. Seria possível sustentar indefinidamente uma reação de espanto e/ou repúdio diante deste tipo de mudança? O repúdio pode, por vezes, assumir a forma de reações de evitação ou agressões verbais e físicas – mas também é possível que, a partir do convívio com o diferente e da rotinização da interação, as pessoas se *acostumem* com esta nova situação e os sentimentos evocados inicialmente percam pelo menos parte de sua força.

Outro ponto relevante no trecho acima é que, embora Cristiano aparentemente “se acostume” mais rápido que Janete, ele não deseja ser *relembrado* do fato de que o filho é homossexual. A expressão de afeto por um namorado na presença do pai é interdita porque traz para o centro da cena uma trama que o pai *aceita* somente sob a condição de que esta permaneça restrita aos bastidores. A visibilidade do estigma da homossexualidade atrapalha o

⁵⁶ Os usos da noção de etnocentrismo no campo da antropologia parecem ser marcados por certa tendência ao foco no tempo presente, que enfatiza o momento do “encontro” entre representantes de grupos separados espacialmente. Isto talvez tenha correlação com a tendência hegemônica na antropologia ao longo do século XX, notada por Fabian (1983), de desprezar o tempo e a abordar as “diferenças” como se estivessem distribuídas exclusivamente no eixo do espaço; tomar as diferenças de forma reificada, como fragmentos estáticos das múltiplas formas possíveis de realização do humano, e não como processos ativos e incessantes de *diferenciação*. Relembremos o texto clássico de Levi Strauss (1993) sobre o tema do “racismo”. Ao discorrer sobre a impossibilidade de se fazer um inventário das “diferenças” humanas, Levi-Strauss destaca que existem “diferenças” entre sociedades distantes no espaço, mas também aquelas produzidas no interior de uma mesma sociedade ao longo do tempo. Em sua reflexão sobre o “etnocentrismo”, ele se aproxima de, mas não explora, uma possibilidade implícita no suposto de que as sociedades “mudam”: de que diferenças ‘internas’ introduzidas ao longo do tempo por dinâmicas sociais podem ser rechaçadas com tanto vigor quanto aquelas diferenças personificadas pelo estrangeiro no momento do contato, e que poderia haver paralelos entre estas formas de rejeição da diferença. Evidentemente, a preocupação do autor nesse artigo era outra – ele estava muito mais interessado em desconstruir o suposto de que o “progresso” seria apanágio das civilizações ocidentais modernas, e defender a idéia de que a contribuição que as diferentes culturas têm pra oferecer à humanidade é, justamente, a pluralidade de alternativas que elas comportam (e não seu maior ou menor ‘avanço’). Contudo, acredito que a noção de etnocentrismo mereceria ser revisitada como ferramenta analítica, e poderia ser empregada de modo mais radical, enquanto um conceito aplicável à rejeição a transformações operadas no interior de um mesmo grupo, ou até mesmo na identidade de uma única pessoa.

trabalho social do “acostumar” com a nova situação; logo, deve ser minimizada. Janete evoca uma fala de que Cristiano, sugestiva de que este estaria dando um tratamento ‘igualitário’ ao filho e à filha, exigindo *respeito* de ambos. De fato, talvez estivesse: no melhor dos cenários possíveis, o lugar que é concedido pelo pai à sexualidade do filho gay é equivalente àquele que é concedido à sexualidade da filha heterossexual. Ambas são reguladas quase da mesma maneira; podem existir, mas longe das vistas do pai. Será que Cristiano se sentiria incomodado – com igual intensidade – ante a ideia de que Gabriel ficasse de “beijos e abraços” com uma mulher, no sofá da sala?

Convém destacar que, além de interditar a Gabriel o uso do espaço doméstico para namorar, Cristiano recomenda ao filho que *não fique mostrando para todo mundo*, em *qualquer lugar*, suas experiências com pessoas do mesmo sexo. A orientação homossexual é definida como assunto *íntimo*; o resguardar dessa intimidade parece estar associado à noção de uma *conduta séria*, sugerindo implicitamente que a expressão de afeto no espaço público não é uma forma *séria* de se portar (e, portanto, não é aceitável). A equação é relativamente simples: o sujeito está autorizado a ‘fazer’/ ‘ser’ tudo que ele quiser, desde que não seja visto por nenhuma outra pessoa, dentro de casa ou fora desta. A oposição entre *casa* e *rua* é completamente borrada aqui: a casa se torna um espaço tão *público* quanto a própria rua, onde certas coisas íntimas não podem ser expressas. A “intimidade” deveria ser construída longe da casa, no mundo da rua – mas de tal modo que ninguém, no espaço público, a perceba.

Janete, até hoje, não chegou a conviver com namorados de Gabriel. Pouco depois de Gabriel assumir suma orientação sexual, ele se mudou de casa. Gabriel retornara muito recentemente, com o projeto de prestar vestibular para um curso em área distinta daquela em que estava estudando, dedicando todo seu tempo a um curso preparatório que acabara de iniciar, contando com a ajuda financeira dos pais. Janete não sabe dizer como se sentiria, diante dessa experiência. Contudo, é taxativa quanto afirma que considera os relacionamentos amorosos uma dimensão muito importante da vida, e que ela *torce* para que o filho encontre um homem com quem possa ter uma relação duradoura. Este tema emerge, na fala de Janete, a propósito da dificuldade que Gabriel sentiria em ter relacionamentos mais estáveis. Janete falava sobre as reações que sua mãe teve, ao saber por ela da orientação sexual de seu neto. Dona Lurdes, que era espírita, teria passado a rezar diariamente para que Gabriel encontrasse uma namorada. Em uma dada ocasião, Gabriel jocosamente comenta com a mãe que “a reza da vó era muito poderosa”, e estava atrapalhando ele a conseguir um namorado. A lembrança desta situação fornece a deixa, na entrevista, para a exposição por Janete de sua inquietação com as dificuldades que o filho enfrentava em sua vida amorosa:

Leandro: E tem outras pessoas da família, ou parentes, que sabem sobre o Gabriel?

Janete: A minha mãe. Eu contei pra minha mãe.

Leandro: E como foi isso?

Janete: Eu falei “Gabriel, acho importante minha mãe saber. Você não quer conversar com sua avó?”, e ele respondeu “Eu não, mãe. Se você quiser falar, você fala”. A minha família é muito pequena, eu sou filha única. Então, eu acho que as pessoas importantes na sua vida têm que saber. Até pra elas pararem de ficar cobrando, “cadê a namorada?”, essas coisas, sabe? Pra pessoas saberem que não adianta falar isso, que ele não vai aparecer lá com namorada nenhuma. Aí, eu contei pra minha mãe, e ela *chorou* na hora... E como ela é muito *espírita*, ela falou assim, “Nossa, mais um *karma* pra gente carregar”. Eu *respeitei* na hora, porque eu não ia *discutir* isso com ela, né. Aí ela passou a rezar pra que viesse uma mulher na vida do Gabriel, e que ele tirasse *isso* da cabeça. Ela sempre *amou* ele, *respeita* ele... Mas quando ela vê ele em *fotos com amigas*, ela dá umas *indiretas*, “Olha que mocinha mais bonita, hein, Gabriel! E aí?”. “É minha amiga, vó”. “Mas ela é só amiga? Porque você não namora com ela?”, e o Gabriel falava “Vó, porque não tem nada a ver! Ela é só minha amiga”. Aí ela fala, “*que pena...*”. Mas ela não força nada, nem fica falando na cabeça dele... Fica só dando essas *indiretas*, e rezando muito, “Ó, meu Deus, porque meu neto é assim? Eu não queria isso. Isso me dá uma *tristeza...*”. Ela fala *isso* mais comigo do que com ele. “Ah, mas se Deus quiser vai aparecer uma boa moça na vida dele”, e ela reza, reza... Ela já inclui *isso* na reza dela todo dia. Outro dia o Gabriel brincou comigo: “Mãe, eu não consigo arrumar namorado. Sabe por quê? Porque a reza da vó é muito forte!” [Janete gargalha], ele disse que as orações dela são muito poderosas, e estavam atrapalhando. O Gabriel tem essa *dificuldade*, em conseguir uma *relação mais séria*. Ele diz que todo rapaz que se interessa por ele, ele descarta a pessoa, corta, não quer papo, não gosta. Às vezes eu acho que até agora ele não se aceitou direito... Eu não sei. Eu to tentando entender o que ta se passando com ele. Eu acho que *isso* é muito importante, é *gostoso*, é bom você ser *amado*, *amar*. Então, eu queria muito que o Gabriel encontre *uma pessoa que ele ame*, e que *a pessoa ame ele também*. Eu *torço* pra que *isso* aconteça. *Isso* é minha maneira de ver. Pode ser que você não concorde... Mas eu sou muito *afetiva*, *amorosa*, dou muita importância a *relações*, a *afeto*. E eu acho que essas relações em que você hoje fica com um, amanhã fica com outro, eu acho que deve ficar um certo *vazio...* Eu percebo assim. Parece que a pessoa fica sempre em busca de ‘algo mais’. Então eu conversei *isso* com ele: “Gabriel, dê a chance de que a pessoa conheça você melhor, e que você conheça melhor a pessoa”. Porque daí pode surgir uma relação muito bonita. Que você pode estar *se impedindo* de viver. *Tolhendo* uma experiência muito boa, de *amar*, de *ser amado*, por essa *barreira* que você ta criando. Eu vejo por esse lado. (...) Eu desejo que ele arrume um homem, e que seja para sempre... se ele pudesse ter uma relação duradoura, que dure o máximo de tempo que puder, sabe? Que seja bom pros dois. Numa relação, você cresce muito. Eu acho.

Torcer para que algo aconteça poderia ser considerado uma categoria emocional que traduz anseios e expectativas – uma emoção voltada para o futuro, comparável talvez às noções de *ansiedade* e *esperança*, analisadas por Rezende e Coelho (2010). Poderíamos nos perguntar se essa inquietação de Janete com a vida amorosa de Gabriel – que reapareceu em alguns outros momentos de nossa conversa – não poderia ser comparada às idéias e práticas recobertas pela noção de *preocupação*, anteriormente abordadas nesta tese. A inquietação de

Janete aqui, contudo, não é com a aproximação de pessoas distantes socialmente, nem exatamente com o distanciamento de uma pessoa próxima. Afinal, Gabriel acabara de se “reaproximar” dela, depois que volta a residir em sua casa – e voltara diferente, mais *calmo* e com mais *maturidade*. O que parece incomodar a Janete é o fato de que uma pessoa “próxima”, seu filho, esteja se privando de um tipo de experiência de construção da “proximidade” social, levantando uma “barreira” em torno de si que o impediria de construir laços amorosos recíprocos com outra pessoa. Se a *preocupação* é o *medo* de que algo negativo aconteça com alguém com quem nos importamos, que comparece em formas micropolíticas de regulação da conduta do outro, poderíamos sugerir que o que ‘preocupa’ Janete é uma espécie de medo da ‘solidão’ que poderia se abater sobre seu filho, em função distância que este estaria criando entre si mesmo e outras pessoas. É movida por essa inquietação – a visão de que relações menos estáveis gerariam certo “vazio”, e o receio de que seu filho poderia ser apossado por este “vazio” – que Janete recomenda ao filho que dê a chance de se aproximar amorosamente de outro homem. Poderíamos nos perguntar, inclusive, se o curso de ação tomado por Gabriel, ao voltar a morar na mesma casa com Janete e Lurdes, teria sido mobilizado meramente pela suposta maior ‘identificação’ do filho com a mãe que com o pai – ponto que, como vimos até aqui, é bastante sublinhado pela própria entrevistada – ou se não haveria da parte do próprio filho uma expectativa de maior “aceitação” e apoio por parte da mãe do que do pai, que separado da mãe se tornara agora ainda mais ‘distante’.

Janete cita algumas situações que ilustram a “reaproximação” entre ela e seu filho – em especial, a ocasião em que Gabriel conta para ela que vivera uma experiência sexual de risco, e Janete e Sabrina o levam para fazer o teste anti-HIV:

Janete: Ele me contou que tava correndo risco, que tinha vivido umas experiências com outros homens, e que essas experiências poderiam ter deixado ele em situação de risco. Aí eu fui levá-lo pra fazer o teste. Eu e a irmã dele. Aí aproveitei e fiz também. Junto vinha teste de hepatite, sífilis, AIDS, tudo pelo hospital público, tudo de graça. Aí eu falei, “Já que a gente tá aqui mesmo, vamos fazer todo mundo!”. Fizemos, eu ele e a irmã. Não deu nada. Ele saiu de lá numa alegria, porque ele tava morrendo de medo. No dia que saiu o resultado, ele *queria morrer*. Demorou 20 dias pra sair o resultado, ele tava muito *aprensivo, tadinho*. Aí ele falou que a partir de agora ia tomar mais cuidado porque ele ficou com muito *medo*, de estar com AIDS. Ele não tem parceiro fixo... e já viveu milhões de experiências. Ele é *muito gostoso*, inclusive! Eu *fiquei sabendo* de ele *ficar com dois*, com *três*, *ao mesmo tempo*... Essas coisas assim.

Leandro: Ahn... você ficou sabendo..., como assim?

Janete: Agora a gente tem conversado mais. Logo que ele contou que era gay, ele se mudou para fazer faculdade fora, e eu achei um *alívio* porque eu não precisava *conviver* com ele dentro de casa. Dentro de mim, eu *adorava essa idéia* de ele estar *longe*. Agora que ele voltou, a gente se *reaproximou*. Há uma *maturidade* maior dos

dois lados, minha e dele. E a gente ta conversando bem mais. Então, ou ele me conta, ou Sabrina me conta. Às vezes ela conta na frente dele... surge o assunto, “Mãe, sabia que Gabriel fez tal coisa, assim e assim?”. Aí a gente dá aquela risadinha...

Leandro: Que coisas, por exemplo?

Janete: Isso que te contei, de ele ter *ficado* com *dois gays* ao *mesmo tempo*, por exemplo. E às vezes ele bebe, ele tem mania de *exagerar* na bebida, e eu falo “Gabriel, tome cuidado com a bebida! Porque quando você bebe você às vezes perde o controle e faz coisas que não faria no seu estado normal. Tome cuidado pra que você não venha a fazer coisas de que se arrependa depois”. Mas ele sempre excede. E aí ele apronta fazendo as coisas, e depois ele conta “Aí, mãe, acabei fazendo tal coisa, que não devia...” “ai, mãe, a camisinha rompeu...”. Essas coisas.

Na cena acima, confesso que fui pego um pouco de surpresa pelo relato de Janete sobre o fato de Gabriel ter tido experiências com mais de uma pessoa simultaneamente. É a esta surpresa possivelmente mal-disfarçada que a vocalização proferida por mim na situação da entrevista, grafada na transcrição por meio de um “ahn” seguido de reticências, se conecta. O relativo espanto que senti se deu, decerto, não tanto pela informação em si, mas pelo fato de ser narrada por uma mãe, e pelo tom sereno – eu arriscaria dizer, talvez mesmo elogioso – em que esta foi apresentada. Embora o foco central da cena nesse momento fosse a “situação de risco” que Gabriel atravessou, Janete desloca os refletores dos múltiplos contatos e afetos que teriam sido experimentados pelo filho para sua percepção de que ele é um jovem atraente fisicamente. Em seu depoimento como um todo, Janete não é econômica nos elogios a Gabriel; se ele ficou com “dois” ou “três” gays ao mesmo tempo, isto é apresentado quase como uma evidência de que ele é “muito gostoso”. Há um tom de ‘orgulho’ materno em diversos dos comentários que ela faz sobre o rapaz. De um ponto de vista analítico, chama a atenção este trabalho de atribuição de valor positivo a experiências sexuais que poderiam, sob outra perspectiva, serem consideradas estigmatizantes – sob o prisma dos estereótipos que associam homossexualidade, “promiscuidade” e AIDS.

Prosseguindo na análise desta situação, seria difícil negar que a “reaproximação” entre Janete e Gabriel envolveu a mobilização de convenções culturais alternativas, distintas daquelas que faziam parte do sistema de relevância com o qual ela operava antes de saber sobre a homossexualidade do jovem. Janete posteriormente comentou que se sentiu muito apreensiva, de fato, com a confissão do filho de que este teria passado por “situações de risco” e pela possibilidade de que este se tornasse portador do vírus HIV. Seu relato, contudo, não dá ênfase a seu próprio “medo”, mas muito mais à reaproximação que ocorre na família, ante a ameaça evocada nesta crise.

Um ponto interessante de destacar diz respeito também ao modo como uma linguagem

das emoções é empregada por Janete aqui. Os sentimentos parecem ser distribuídos ao longo da narrativa como marcadores de certos eventos no tempo, e serem distribuídos diferencialmente entre os personagens da narrativa ao longo do tempo. Como discutimos anteriormente, quando Janete fala sobre a crise ocasionada pela revelação da homossexualidade de Gabriel, há menções à “tristeza”, ao “sofrimento” e ao “choro” vivenciados a partir desta situação. A saída de Gabriel do núcleo doméstico é relatada como algo que, na ocasião, foi sentido como um “alívio” – como se o “conviver” e a própria presença física no espaço doméstico deste filho que subitamente se revelara ‘um estranho’ fosse sentida como algo perturbador, e o maior distanciamento espacial ajudasse na gestão das emoções suscitadas por essa transformação na imagem que Janete tinha de Gabriel. Passada esta primeira crise, a atenção de Janete se centra mais uma vez nas emoções do filho: ele estava “apreensivo”, “com medo” do resultado do exame. Neste ponto do relato, Janete parece colocar em discurso ainda algo semelhante a um sentimento de ‘compaixão’, evocada pela ansiedade sentida pelo filho: ela se refere a Gabriel como “tadinho”, de forma sorridente, e com um tom que me pareceu na ocasião bastante ‘carinhoso’. A fragilidade expressada por Gabriel nesta situação de crise possibilita a Janete reconstruir seu papel de “cuidadora” no interior da nova situação que se define a partir da visibilização da informação de que seu filho “é” *gay*.

Outro ponto também digno de nota, ainda que Janete não destaque este aspecto, é que Gabriel procura este apoio junto às mulheres da família – em especial, a mãe, com quem volta a residir – e não junto ao pai. Nesta narrativa, como várias outras analisadas até aqui, as mulheres comparecem recorrentemente no papel de guardiãs da relacionalidade. Poderíamos estabelecer uma comparação com a análise de Strathern (1995) sobre o parentesco euro-americano. Em um contexto onde o indivíduo é representado como uma pessoa que sempre “necessita” de relações, o trabalho social de construção das relações tende a ser dividido assimetricamente entre os gêneros: tende a ser alocado ao domínio do feminino, visto como atividade feminina a ser desempenhada pessoalmente por pessoas ditas femininas. Esta divisão do trabalho de construção de relações é naturalizada, de tal modo que as atribuições necessárias a sua manutenção são percebidas como algo que as mulheres deveriam espontaneamente desempenhar.

Os dilemas apresentados nesta seção, como vários outros apresentados nesta tese, reportam à micropolítica dos sentimentos nas ‘relações familiares’, na interação com pessoas que são percebidas e definidas como “família” por um sujeito, em um dado momento da vida. Se conectam a promessas emocionais, a certas convenções sociais e ao modo como

subjetividades se constroem no confronto de fantasias de identidade e certas imagens de si. Aprofundaremos estes temas ao longo da próxima sessão, através da análise de outra narrativa.

4.3. “Assumir-se em família”: medo, lágrimas, e projetos de felicidade

Esta seção examina a trajetória e dilemas vividos por Bruna, uma mulher que no atual momento da vida se define como “lésbica”, e que recentemente descobrira que seus dois filhos, Leonardo e Sandro, também apresentavam uma orientação sexual divergente da heterossexualidade. O relato confere significativa atenção às tensões com o ex-marido e com os filhos, em detrimento às relações com demais familiares. Como veremos adiante, isto pode estar relacionado com o fato de Bruna ter se “descoberto” lésbica muitos anos após casar-se e deixar a casa dos pais. Um destaque especial é dado, em seu depoimento, ao drama da descoberta da orientação sexual dos filhos e a subsequente revelação de sua própria orientação sexual para este. Como veremos, até mesmo uma mãe que se percebe como “lésbica” e “aceita” sua própria orientação sexual pode compartilhar de convenções que desqualificam a homossexualidade e se reportar à descoberta da orientação sexual dos filhos como um evento extremamente perturbador.

Bruna está na casa dos 40 anos de idade, é graduada na área de ciências sociais aplicadas, residindo com seus dois filhos (‘biológicos’) e sua companheira em um centro urbano relativamente grande, no norte do Estado do Rio de Janeiro. A entrevista de Bruna consistiu em quatro depoimentos, tomados ao longo de um único sábado em que permaneci como *visita* em sua casa, a convite da própria entrevistada. Bruna fez questão de me buscar pela manhã na rodoviária da cidade – no carro *emprestado* pelo ex-marido, acompanhada de sua namorada/ companheira, que residia com ela e seus dois filhos. A própria Bruna sugeriu que sua casa, naquele fim de semana específico, seria um espaço adequado para conversarmos pelo fato de seus filhos estarem viajando, e sua namorada estar envolvida em atividades diversas ao longo do dia.

Bruna não é natural do Rio de Janeiro. Nasceu em um distrito de uma pequena cidade interiorana, em outro Estado da região Sudeste, onde havia na época somente "(...)uma escola, uma igreja e um armazém", sem “sequer” energia elétrica. Seus pais exerciam ocupações de nível fundamental. Viveu até os oito anos de idade alternando-se entre a casa da família que a "criou" e a casa de seus pais biológicos, mas passando pouco tempo nesta última. Ao falar

sobre as pessoas que residiam em cada um destes domicílios, a família biológica é citada como a “outra família”, enquanto a família de criação é referida como “minha casa: “Nessa *outra família* [a família biológica] eram três irmãs e um irmão, e na *minha casa*, duas irmãs, um irmão, e eu, a caçula”. Inicialmente, ambas as famílias residiam próximas uma da outra. No início dos anos 80, a família de criação se muda para o centro da cidade, um pouco maior e mais urbanizado. A partir dessa época, as visitas à família biológica foram se tornando cada vez mais esporádicas:

Bruna: Na família que me criou, a irmã mais velha (ela é, acho, uns dez anos mais velha que eu), (...) nós éramos vizinhos né, e ela tipo que brincava de boneca comigo – ela e a outra, a segunda – e minha mãe deixava... Então, eu ficava lá, e nisso de ficar lá pra elas brincarem comigo, eu acabei ficando, ficando, ficando... E de não querer voltar pra casa... E hoje, e até hoje a gente tem uma relação de família mesmo. Eu sou considerada filha né, e eles são os meus irmãos”.

Embora no trecho acima Bruna especifique estar falando “da família que a criou”, em seu depoimento, refere-se com frequência a esta família sem adjetivá-la: simplesmente como seu “pai”, sua “mãe”, suas “irmãs”, seus “sobrinhos”. Nas referências a integrantes da primeira família de origem, os termos de parentesco compareciam sempre adjetivados (“minha mãe biológica”, “meus irmãos de sangue”), ao contrário do que ocorria quando Bruna falava sobre sua ‘segunda’ família. Ao longo da conversa, contudo, ocorreu às vezes também um deslizamento entre essas formas de se tratamento, em função dos diferentes momentos da vida lembrados e relatados por Bruna. Por exemplo, ao falar sobre sua infância e adolescência, a mãe biológica é referida somente como “mãe” - e só é possível saber se ela estava falando sobre esta ou sobre a mãe ‘de criação’ pela referência explícita ao nome, ou pela alusão às cidades em que suas *casas* estavam localizadas. Precisei, na realidade, solicitar em diversos momentos que Bruna explicitasse sobre qual das famílias estava falando, na tentativa de compreender melhor sua configuração familiar.

O pai biológico, ao qual Bruna era extremamente “ligada”, falecera cerca de quinze anos antes; com sua mãe biológica, “nunca teve uma proximidade” maior. Afirma que se “identifica muito mais” com a família em que se criou, mantendo contato constante com os irmãos – senão pessoalmente, através do telefone e internet. Após concluir o ensino fundamental, muda-se novamente, para uma cidade de médio porte no estado do Rio de Janeiro, com o objetivo de cursar o médio profissionalizante em uma escola técnica, residindo numa “república” de estudantes neste período. Conclui o ensino médio e retorna para o Estado em que nasceu, mas não para sua cidade natal – passa alguns meses residindo e trabalhando

na periferia da capital deste Estado. Bruna relata que tinha a expectativa de cursar o ensino superior, mas não recebia “incentivo” da “família” para isto. Seus familiares – leia-se, a ‘família de criação’ – insistiam sempre para que voltasse para a casa, especialmente seu pai de criação. Bruna retorna à casa dos pais e começa a trabalhar em uma pequena indústria localizada em sua cidade de origem. Permaneceu apenas dois meses neste emprego, pois considerava o ambiente de trabalho insalubre, e além disto, era “a única mulher na empresa”, e considerava pouco confortável trabalhar em um ambiente exclusivamente masculino. Nesta altura, com pouco mais de vinte anos de idade, acaba se casando com um antigo colega de infância, que foi seu único namorado, “Porque era, né, a ordem natural lá: namorar, noivar, casar. Me casei; e logo que eu me casei, fiquei grávida. Com nove meses de casada, fiquei grávida, tive meu primeiro filho”.

Bruna e Silvério, seu ex-marido, haviam se conhecido cerca de dez anos antes, através de redes de sociabilidade, antes do ingresso desta no ensino médio, na época em que ainda residia na casa de sua família de criação. Silvério era amigo do namorado de uma amiga de Bruna, tendo sido apresentado a Bruna por este primeiro casal. Bruna e Silvério começaram então um “namoro”, mas a relação é interrompida quando o rapaz muda-se para a região nordeste, para fazer um curso e estágio de nível médio profissionalizante. Morando nesta outra cidade, Silvério se envolve com outra mulher e rompe a relação com Bruna. Dez anos depois, Bruna e Silvério reencontram-se em sua terra natal e reatam a relação e permanecem “casados” por quase duas décadas.

Bruna considera que “casou” por ter se deixado conduzir por certas expectativas sociais. Relembra o “incomodo” que acredita que sua mãe sentia, por ter uma filha adulta ainda solteira morando em sua casa, e o exemplo dado pelo grupo de pares – as amigas da mesma faixa etária estavam todas já se casando. Mas considera que esta relação conjugal – assim como as experiências sexuais decorrentes desta – não foram motivadas por desejos ou escolhas pessoais, mas, de certo modo, pelo fato de ter *se deixado levar* por aquilo que, em retrospectiva, identifica como pressões “externas” a si mesma:

Bruna: Eu não tenho interesse nenhum em homem, e acho que não vou ter nunca mais, não passa mais isso pela minha cabeça, eu acho que na verdade nunca passou. O que aconteceu foi simplesmente cumprir com... com aquele modo de vida né, que era “casar” e “ter filhos”. Na verdade, eu me casei porque minha mãe tava *incomodada* comigo dentro de casa. Se eu já namorava, então eu tinha que casar! E eu já namorava há muito tempo. Aí ela praticamente me *obrigou* a ficar noiva. E eu fiquei noiva. Aí ela começou a *insistir* pra eu casar, tinha que casar, tinha que casar, aí eu acabei *sentindo vontade*, né. Minhas amigas todas estavam casando, acabei casando também. Mas o casamento, na lua de mel, já foi ruim, porque ele me deixou no hotel e foi beber. Já no primeiro dia da lua de mel. A gente chegou, foi tirar as

malas do carro, eu tirei umas e Silvério não voltou com o resto [Bruna gargalha], ele já ficou pela rua bebendo. E aí foi assim, entendeu? Foi assim. (...) Com meu ex-marido, pra *acalmá-lo*, eu *tinha* que *transar com ele*. Se eu transasse com ele a minha vida era *uma paz...* Mas eu me negava, né? Às vezes eu cedia porque era o único jeito de ele *dar sossego* pra gente, que aí se eu transasse com ele, ele ficava *tranquilo*, mas se eu me negasse, aí ele *virava um bicho*. Então, sexo era como... Era uma obrigação, né.

A queixa contra a conduta do marido, que a deixara sozinha no hotel para passar a lua de mel bebendo com os amigos, é acionada para ilustrar os dissabores de um casamento que, em retrospectiva, é interpretado como um curso de ação que não resultou de desejos ou escolhas interiores, e onde a própria atividade sexual começa a ser percebida como “obrigação”.

A ideia de que o casamento deveria ser uma “escolha” individual, calçada no “afeto” pessoal entre os parceiros ou em um cálculo racional de custos e benefícios para os consortes, é bastante recente na história do ocidente (MACFARLANE, 1990).⁵⁷ Como já argumentava Foucault (1977), o valor atribuído ao desejo pessoal em contraponto às regras da aliança é uma construção discursiva bastante recente, que tomou parte nos processos de implantação do “dispositivo de sexualidade” no ocidente moderno. É somente neste cenário cultural de autonomização dos indivíduos, de construção do “desejo” e da interioridade enquanto fatores motivadores legítimos para a ação que é possível a formulação de um discurso sobre o “casamento” como resposta a pressões “externas” ao indivíduo.

É pelo contraste com a expectativa de que o casamento deveria ser uma “escolha pessoal” – contraste que Bruna constrói em retrospectiva, a partir do lugar social que ocupa, das posições de sujeito com que mais se identifica hoje e da percepção que cultivava de si mesma – que se torna possível para a entrevistada a percepção de que fora conduzida ao casamento pela pressão da mãe e pelo exemplo dado pelas amigas. Ela aceita casara em função destas influências externas, e não de uma ânsia cuja sede estivesse em sua própria interioridade.

Esta releitura do passado implica também o reconhecimento de que, enquanto

⁵⁷ Macfarlane ilustra seu argumento analisando um documento extraído dos arquivos pessoais de Charles Darwin – um pedaço de papel manuscrito, onde Darwin arrolara em uma espécie de tabela com duas colunas opostas (intituladas “casar” e “não casar”) os ‘prós’ e os ‘contras’ do casamento. Sob a coluna favorável ao casamento, está listada (dentre outros itens) a companhia da esposa na velhice, “objeto de amor e distração - melhor do que um cão”; entre os fatores contrários, “angústia e responsabilidade”, “menos dinheiro para livros”, a perda da “liberdade de ir para onde quiser”, “ter que trabalhar para sustentar os filhos” (Macfarlane, 1990: 17-19). O balanço passa a impressão do casamento quase como um ‘mal necessário’, mas que em todo caso, depende estritamente de *escolhas* e decisões *pessoais*. Este é um dilema que não chegava a ser propriamente inédito, cujas raízes MacFarlane conecta aos ideais de “liberdade” individual do pensamento iluminista, mas que ganham proporções inusitadas a partir do século XIX com a crescente valorização de um modelo de amor romântico entre as camadas médias burguesas.

estiveram casados, Silvério adotava condutas que, em retrospectiva, identifica como formas “silenciosas” de violência, e que na época não percebia como violências ou agressões. Relata que o marido externava certas também atitudes “violentas” para com seus filhos, envolvendo injúrias/ agressões verbais em que o pai acusava os jovens de serem “viados”:

Bruna: Silvério bebia. Eu também tomava uma cerveja com ele e tal, só que ele bebia e ficava... é... [Bruna fica silenciosa por um momento]. Ele nunca me *bateu*, nunca me, me... assim, nunca *me agrediu*. Mas era uma *violência silenciosa*, que eu *não enxergava* como violência. Por exemplo, se um namorado de uma amiga da faculdade viesse, e eu desse atenção, eu tava *dando bola* pra essa pessoa. E aí, *o tempo fechava*. Ele começava a *me olhar estranho*, e daí fazia *falta de educação* com as pessoas, tipo de, de *tratar mal* ou de dar alguma *resposta*... (...) Eles [os filhos do casal] também eram diretamente atingidos por aquela situação toda de violência, porque o meu ex-marido, pra ele me atingir, ele, ele atacava os meninos. Ele sempre chamou “Você é um *viado!*”, “Você é um *gay!*”, “Seu *viadinho!*”. Porque o meu filho mais velho, ele *nunca brincou de carrinho*, *nunca chutou uma bola*. Ele sempre gostou de *quebra-cabeça*, *livros*, de..., de coisas assim, sabe? Tipo, ele sempre teve o mundo dele separado, assim meio na dele. O outro, o caçula, é mais comunicativo, fala com todo mundo e tudo, mas também nunca foi de *jogar futebol*, de *brincar de carrinho*, *nunca brincaram na rua*, de *trazer amigos* pra casa, de *sair com turma*, com um monte de amigo não. É claro que eles têm os amigos deles né, que saem juntos e tal, mas só agora, depois que eles cresceram. Quando criança, não. *Nunca brincaram na rua*. Eu nunca proibi, mas eles *nunca tiveram esse interesse* de fazer amizade com vizinho, de trazer colega pra casa, nada disso. Cada um na sua... Não sei se por um lado *foi o pai* né, o medo do pai maltratar algum amigo deles assim, ou se é mesmo da... [Bruna novamente fica silenciosa por um momento]. Assim, depois que eu separei, eles começaram a trazer mais amigos. Não trazem sempre os amigos todo dia e tal, mas trazem. Mas antes não era assim; e Silvério sempre [dizendo] “você é um *viado*”, “você é um *gay*”, e tal”.

Bruna considera que esta forma agressiva pela qual o marido se endereçava verbalmente aos filhos, mais do que expressar propriamente uma ‘suspeita’ acerca da sexualidade destes, representava um repúdio contra condutas que o ex-marido percebia como ‘pouco masculinas’, contra o fato de que Sandro e Leonardo não correspondiam a um modelo hegemônico de masculinidade. Bruna sugere também que estes atos de fala de Silvério representavam formas de ‘atingi-la’. Para ela, não havia nada de ‘errado’ no fato de que os filhos não externavam preferência por certas atividades tradicionalmente associadas ao masculino. Em função disto, ela sempre tomava o partido dos filhos nos referidos confrontos entre estes e o pai. Mas há mais. Bruna externou, ainda, a suspeita de que seu ex-marido, embora sempre houvesse publicamente manifestado intenso desprezo por pessoas homossexuais – *horror a gay* – teria mantido práticas homossexuais na juventude, e talvez mesmo fosse um “homossexual enrustido”:

Bruna: Silvério sempre teve tanto *horror a gay*, eu sabia que aquilo pra ele era a pior forma de xingar alguém, e era o que ele tava fazendo (...) Eu não aceitava, porque

se [o filho] fosse [gay] né, naquela época eu não sabia, mas se fosse, ele [referindo-se a um dos filhos] ia deixar de ser filho? Ele ia ser menos? Ele ia ser pior?! Então, eu não aceitava isso, eu não aceito, eu acho que isso não pode ser um xingamento né, uma forma de agredir, e quando ele fazia isso eu vinha em defesa dos meninos, a gente tinha discussões; mas eu nunca tive coragem de falar do passado dele, “ ah, mas você fazia isso”, e uma coisa também é que sempre teve funcionários na empresa, *meninos novos*, que ele *sempre protegeu*, de dar carro, de emprestar carro; (...) Ele trouxe um rapaz pra trabalhar com ele, e esse rapaz ia todo dia pra minha casa, e eu fazia “tira-gosto”, eles tomavam cerveja no bar, depois vinham pra minha casa, comer do meu “tira-gosto”. E eu não podia nunca aproximar deles. Então, parecia que eles tinham uma... sabe? Alguma coisa escondida. Daí eu comecei a notar que ele sempre tinha alguma coisa dessas, com esses funcionários da empresa. Se alguém um dia me disser que ele é homossexual, eu não vou duvidar, nem vou me surpreender. Como ele tem tanto *ódio*, isso só reforça mais a minha ideia, de que ele *é* ou *queria ser* [homossexual] e não teve *coragem* de *assumir* – sabe, aquela coisa *enrustida*? Mais ou menos isso. E essa agressão também aos meninos, de falar isso, já é um sinal claro dessa, dessa coisa.(...) há um tempo atrás, não tem muito tempo, o Sandro pediu dinheiro pra alguma coisa, e eu não tinha. Então eu falei, “pede pro seu pai”. Aí o pai dele veio e deu a seguinte resposta... Sandro chegou em casa *arrasado* né, [Sandro disse]: “o meu pai falou pra mim assim: ‘É..., Eu quando tinha a sua idade... Vai *comer viado*! Porque eu quando tinha a sua idade, eu fazia isso pra arrumar dinheiro”’. E o Sandro chegou em casa, assim, *indignado* né? Ele, com quatorze anos, ter que ouvir isso do próprio pai, né. (...) Na cidade em que a gente cresceu, todo mundo falava... Cidade pequena, né? Tinha um cabeleireiro. Um cabeleireiro que uma vez deu pra ele *um cachorro caríssimo*, um Doberman. Foi quando as pessoas começaram a ter Doberman, e era *muito caro*, e ele ganhou esse cachorro, ele *cortava cabelo sem pagar*, essas coisas assim, que *as pessoas comentavam*, os amigos comentavam, mas eu nunca atentei pra isso (...). Eu sabia que tinha *alguma coisa estranha*, mas nunca aprofundei nisso, nunca *sofri* com isso, nunca... É como se eu tivesse *bloqueado*, “não quero pensar nessa possibilidade”, entendeu. E agora, ele vem e fala isso pro Sandro!?! E ele ainda continua falando. Todos dois [Sandro e Leonardo] têm amigos, mas a maioria são meninas, então o pai já critica “você é *viado*, porque você só tem amiga, você não tem amigo”. Sandro sofre mais porque a madrasta trabalha na escola que ele estuda, então ela deve né, monitorar isso. Tem essa questão também de o pai estar sempre por dentro, por exemplo, como *ele paga a escola* e *a mulher dele trabalha lá*, eu não tenho acesso ao calendário, nunca sei quando vai ter reunião de pais, só fico sabendo de boletim depois que chega aqui. E eu só sou cobrada né?, “Ele tirou nota baixa”, “Você não tá olhando”, isso e aquilo (...) Leonardo, atualmente, ele não tem sofrido esse tipo de agressão do pai - pelo menos ele não conta né. Ele é muito fechado, ele fala muito pouco, e quase não conversa e não fala da vida dele, nada; assim, da vida pessoal [dele] eu não sei nada, nada, nada, é, na verdade [de] nenhum dos dois. Mas essa relação com o pai... parece que existe uma respeito maior agora. Ele já tem 21 anos né, e ele já conversa meio que de igual pra igual com o pai, não permite mais certas coisas. O outro [o filho caçula] bate de frente com o pai, mas sempre leva desvantagem né, porque ainda não é um homem né. É uma a criança, um adolescente. Então ele tem *sofrido* mais com essas coisas...

O fragmento acima é especialmente denso, comportando diversos aspectos que chamam a atenção. Um primeiro tópico a salientar é o modo como situações e conflitos envolvendo dinheiro, dídivas e o cumprimento de compromissos esperados são marcados por categorias emocionais e acusações em diferentes níveis. Presentes ofertados ao marido na juventude por um cabeleireiro, e a “proteção” exercida por ele junto “meninos novos” no trabalho, para os quais o marido “emprestava o carro”, são sinais que Bruna dispõe e arranja

como evidências na construção de um argumento: a acusação de que o “horror” e o “ódio” que o marido sentia por gays seriam sinais de que ele “é” ou “queria ser” gay, que ele seria “enrustido”, que não teve “coragem” de se “assumir”. Esta acusação se conecta com uma outra ideia sustentada por Bruna, o suposto de que talvez a sexualidade fosse geneticamente predeterminada. Em conversa informal, após a situação da entrevista, Bruna externou sua inquietação com relação a este tema, e apresentou os fundamentos desta perspectiva. Afinal, como explicar a coincidência de que ela própria vivenciava atração por pessoas do mesmo sexo, e que seus dois filhos biológicos vivenciavam atração por pessoas do mesmo sexo? Se o marido fosse um “homossexual enrustido”, isto seria a prova cabal de que este era um traço que eles dois tinham transmitido geneticamente aos filhos, ao tentar corresponder ao modelo ideal da sociedade. Ela perguntou minha opinião, como “especialista” no assunto. Respondi que, pra mim, preferências sexuais eram como a preferência pelo uso da mão esquerda ou direita – que existe muita gente canhota no mundo, que de vez em quando a gente se surpreende quando encontra uma pessoa ambidestra, mas ninguém fica se preocupando muito em saber se ela ganhou essa capacidade na infância ou se a ‘herdou’ dos pais. Porque deveria ser diferente, com a homossexualidade? Ela respondeu que, mesmo assim, ela gostaria de ter certeza – pois assim ela saberia se o *sofrimento* vivido por ela e pelos filhos, devido à homossexualidade, tinha uma “causa natural” – se a homossexualidade seria algo que estava no seu “sangue” e que ela tinha “passado” pros filhos – ou se teria relação com algo “errado” que ocorrera durante a “criação” deles, se eles teriam sido “influenciados” pelos xingamentos proferidos pelo pai contra os filhos para “agredi-la”.

A preocupação em evitar o *sofrimento* dos filhos e maximizar suas chances de *felicidade* ocupa lugar de destaque na fala de Bruna, entrelaçando-se a seu próprio projeto pessoal de felicidade. Diversos autores nas ciências sociais se dedicaram à produção de uma reflexão sobre o lugar central que esta noção progressivamente ocupa em nossa cultura a partir da modernidade. Duarte (2010, p. 241) sugere que *felicidade* “(...) trata-se de uma maneira de designar “o valor”, numa cultura em que a satisfação terrena, mundana, dos sujeitos humanos é considerada preeminente”. No cenário cultural que se configura como horizonte nas sociedades ocidentais contemporâneas, a busca de satisfação e alívio do sofrimento se tornam eixos axiais contra os quais os sujeitos têm que se medir ao conduzir-se na vida social (Sahlins, 1996). O ensaio de Slater (1990) – aproximável, sob certos aspectos, ao citado artigo de Sahlins – aponta que o sentimento de 'escassez' do prazer intensifica-se na modernidade com a com galvanização do desejo em torno de objetos inacessíveis, inexistentes ou irrelevantes, atividade de simbolização que torna a busca de gratificação emocional a

tarefa à qual os homens dedicam sua existência na contemporaneidade. Evocando aqui a metáfora empregada por Bruckner (2002), vivemos sob uma "religião da felicidade" que prescreve "a construção de si como tarefa infinita" e o autodomínio como meta, engendrando novas assimetrias que incidem sobre aqueles que não conseguem arcar com os custos objetivos e subjetivos, "financeiros" e "psicológicos", dessa "busca da euforia".

Gilberto Velho (2010, p. 236) sugeriu, com muita sensibilidade, que apesar da pluralidade de "projetos de felicidade" que podem coexistir em nossa sociedade e marcar distinções entre pessoas de diferentes gerações, a aspiração pelo sucesso na vida amorosa pode ser um valor compartilhado entre gerações de pais e filhos, e tende ao longo das últimas décadas a ocupar um lugar fulcral na construção das expectativas de felicidade. Na narrativa de Bruna, a busca por "felicidade" é relatada como motivação para sua separação, ocupando também um lugar central nas expectativas que ela tece em torno do futuro dos filhos. Ela sugere ainda, em seu relato, que houve reações diferenciadas à separação entre os membros de suas famílias de origem (a 'biológica' e a 'de criação'). Os irmãos 'biológicos' de Bruna não "aceitam" bem esta situação. Eles "respeitam" a decisão, mas externam intensa "preocupação" – nas palavras dela, "preocupação com a parte material (...) de eu ter me separado e ficado né, assim sem dinheiro". Esta situação teria motivado, inclusive, um telefonema interurbano de uma destas irmãs. Embora Bruna não formule esta ideia explicitamente, poderíamos nos perguntar se a emergência da "preocupação" neste caso não estaria associada a uma antecipação de possíveis flutuações na distância social entre ela e sua família 'biológica'. Ou seja, à possibilidade de que, se Bruna atravessasse dificuldades financeiras, poderia necessitar do apoio de parentes menos 'próximos', ativando o laço de sangue para legitimar tal aproximação. Bruna contrasta, em seu depoimento, esta "preocupação" de seus irmãos 'consanguíneos' com a atitude de seus irmãos 'de criação'. Estes últimos, por sua vez, a apoiaram "incondicionalmente": ninguém a "questionou" sobre a separação, e sustentaram que o importante era a "felicidade" dela e do casal de filhos.

Bruna observa que nenhum de seus irmãos (nem os irmãos com os quais foi criada, nem os irmãos "de sangue") "sabem" de sua orientação sexual – e que se algum deles "desconfia", nunca tocou no assunto. De fato, em sua narrativa, transparece muito mais uma atenção à imagem de si que é apresentada perante os filhos, que "dependem" dela, e o marido, que os "ajuda". As famílias de origem não são retratadas como redes em que focalize cotidianamente sua atenção – talvez pelo em função da distância espacial e social que os separa. Bruna conta que não há ajuda financeira mútua entre ela e quaisquer de seus irmãos, ou suas duas mães. Embora Bruna visite sua *mãe* (a 'mãe de criação') pelo menos uma vez ao

ano, e regularmente converse ao telefone com alguns de seus irmãos, não há qualquer expectativa de “ajuda” financeira de ambas as partes. O vínculo com sua família biológica aparece como algo ainda mais tênue, caracterizado por uma menor intimidade e uma menor frequência de contatos.

A relação com os filhos, por outro lado, é assunto ao qual dedica considerável atenção. Bruna destaca, em sua fala, o laço afetivo que a une a seus filhos. Em diferentes momentos faz alusão a sua expectativa de que os filhos sejam “felizes” – um projeto familiar que toma a felicidade dos membros como um valor, e de certo modo parece espelhar sua percepção da sua relação com os irmãos com que cresceu (e seu reconhecimento da importância da “felicidade” de Bruna). Sua preocupação com a “felicidade” dos filhos é transparente na narrativa que ela faz sobre uma situação social peculiar que viveu. Numa ocasião em que seus filhos viajaram, seu computador deu defeito, e ela usou o notebook do filho mais velho pra conversar pelo MSN. Bruna conta que quando terminou, foi apagar o histórico de suas próprias conversas, clicou na pasta “meus documentos”, e se deparou com diversas fotos de homens nus. Ela achou aquilo “estranho”, e começou a ler algumas das conversas de Leonardo, que tinham ficado registradas no computador. Nesses registros, encontrou uma conversa onde ele contava para uma amiga que tinha “ficado” com outro homem – o irmão de uma de suas amigas lésbicas, que frequentava sua casa. Bruna conversa com essa amiga lésbica sobre a situação – e a amiga lhe revela que já estava a par da história. Bruna, seguindo um conselho dado pela amiga, em um primeiro momento respeita o segredo do filho que inadvertidamente descobrira, e age como se nada houvesse acontecido. Contudo, em uma situação de conflito com o filho, ela acaba revelando para ele que já estava a par deste segredo (sem contar como tivera acesso a este):

Bruna: Eu tava aqui em casa sozinha, eles [os filhos] tinham viajado - não lembro se era férias - e eu fui usar o computador dele [Leonardo, o filho mais velho], porque eu tinha algum problema com o meu; e aí quando eu abri..., eu tinha usado o MSN, e eu fui apagar as conversas, quando eu abri “meus documentos” eu vi várias fotos de homens nus. Eu fiquei... achei aquilo estranho. Quando eu fui apagar minhas conversas eu olhei as dele... Aí, eu li algumas coisas, ele falando pra uma amiga que ele tinha ficado com um menino, que na verdade frequentava aqui em casa (o rapaz é irmão de uma amiga minha, lésbica, que vinha aqui e tal). Aí um dia... aí eu liguei pra essa minha amiga, Thamires. Aí ela falou que ela já sabia, e a mulher dela também já sabia, porque eles são muito amigos delas. E ele já tinha contado pra Geraldine, a mulher dela... E a Thamires aconselhou que eu nunca falasse pro Leonardo a forma como eu descobri, porque eu estava invadindo, né. (...) Quando eu soube do Leonardo, eu fiquei *assustadíssima*, fiquei muito *chocada*, muito e fiquei *incomodada* com aquilo. Mas aí, um dia... ele chegou um dia, não sei o que foi que a gente tava conversando, e ele muito *arrogante* comigo, aí eu falei, “... E eu tou sabendo...”. Ah! Eu tava falando pra ele não beber [bebida alcoólica]. E ele falando que não bebia, e tal... Eu falei com ele, que eu tinha ficado sabendo que ele tinha

bebido e tinha ido parar num hospital por causa disso. Aí eu fui *chamar a atenção* dele, e falei também “E eu tô sabendo também que você está ficando com meninos!”. Aí ele *se assustou*, me perguntou quem me contou isso, e eu falei que ninguém tinha contado, mas que eu sabia. Aí ele entrou pro quarto, fechou a porta e custou pra abrir. Aí eu conversei com ele, falei que isso *não me incomodava*, porque já tinha um *tempo* que eu sabia. E que eu já tinha *digerido*, né. E falei com ele que não me incomodava. Só me preocupava, o *meu maior medo*, era o pai dele descobrir, era o pai dele descobrir, (...) imaginando o que o pai poderia fazer com ele – não de *bater*, nada disso, mas a *pressão psicológica*, tudo o que o pai pudesse vir a falar e a fazer. Então eu perguntei pra ele... ele falou assim: “eu não sou gay!”, né eu falei “tá... o nome que você der...”. Ele falou que ficava com meninas também, eu falei “O nome que você der, o nome que você quiser dar, pra mim não importa. Pra mim, o que importa é se você tá bem com isso, se isso tá te incomodando, se você tá feliz”, ele falou “ eu não me incomodo nada com isso, isso não me faz mal nenhum e pra mim é tranquilo”, tudo bem, o assunto ficou nisso aí.

A cena da revelação recebe o colorido de um pequeno drama familiar – que aparenta ter sido uma experiência bastante tensa, não somente para Bruna – que na ocasião já havia *digerido* a informação de Leonardo tinha ficado com uma pessoa do mesmo sexo – como para seu filho. Bruna se reporta ao momento em que soube que Leonardo tinha ficado com uma pessoa do mesmo sexo por meio de certas categorias emocionais: ela se sentiu *assustadíssima*, *chocada*, *incomodada*. O espanto que Bruna reporta sugere que esta informação desestabiliza a imagem que ela tinha de seu filho, como alguém que seguramente seria heterossexual. A metáfora da “digestão”, neste caso, parece funcionar de modo semelhante à noção de “se acostumar”, previamente discutida na tese: alusão a um processo de reconstrução da definição da situação que é desordenada pela descoberta de que Leonardo tinha “ficado com um menino”. Em face desta situação, Bruna decide em um primeiro momento respeitar o segredo do filho – pois embora tivesse esbarrado nesta informação de forma acidental, compartilhava da percepção de sua amiga Thamires, de que se tratava de uma espécie de *invasão*. Contudo, em uma situação de conflito com o filho, em que ele estaria se portando de maneira *arrogante*, Bruna reage contando pro filho que *estava sabendo* que ele tinha *ficado* com outro rapaz.

Simmel (2009) nota que, nas sociedades modernidades, o “segredo” está intimamente ligado à individualização e ao *sentimento de posse*: ter um segredo é ser o detentor de uma informação da qual outras pessoas são excluídas. Deste modo, o desvelar informações sobre outra pessoa que não foram intencionalmente compartilhadas conosco pode ser, de fato, percebido como uma espécie de *invasão*. Respeitar o segredo do outro é uma forma de mostrar deferência por este outro. O interessante da cena acima é que, na situação de conflito familiar narrada, Bruna considera que Leonardo estaria sendo *arrogante*. A acusação de

“arrogância” sugere que Leonardo estaria reivindicando um *status* superior àquele que teria direito no espaço doméstico e/ ou que não estaria prestando à mãe a devida deferência. Bruna então faz uso do segredo de Leonardo – talvez de forma impetuosa, sem que haja qualquer cálculo racional por sob sua ação, quase como um recurso para recolocá-lo ‘no seu devido lugar’ na cena. Desapropriando Leonardo da posse de um segredo, Bruna reafirma seu saber-poder de “mãe”; o desvelar do segredo do filho é usado como uma espécie de revide contra uma ofensa perpetrada pelo filho, ao exibir “arrogância” em uma discussão com a mãe.

Diante da afirmação de Bruna, Leonardo tranca-se no próprio quarto – espaço “privado” do jovem dentro do ambiente doméstico – se negando a conversar com a mãe num primeiro momento. No diálogo que se sucede, nega para a mãe que seria gay: apesar de ter “ficado com um menino”, também “ficava com meninas”. Esta declaração do filho é interpretada por Bruna como um indício de “algo não resolvido” que Leonardo precisaria trabalhar – quiçá com o auxílio de um “terapeuta”.

Em conversa posterior, não gravada, Bruna cogita que talvez Leonardo tenha se apresentado como “bissexual” para “amenizar” o “impacto” que seria, para uma mãe, descobrir que tem um filho “gay”. Ao mesmo tempo, acredita que o filho mais velho teria dificuldades em “aceitar” sua própria orientação sexual, e externa o temor de que o filho pudesse se tornar uma pessoa como o pai, (que conciliaria um intenso repúdio à homossexualidade com, supostamente, uma conduta homossexual vivida na juventude). Outro indício destes “preconceitos” seriam as agressões verbais que Leonardo dirige a seu irmão caçula, chamando-o de “viadinho” em situações de conflito no ambiente doméstico:

Eu acho que ele [Leonardo] tem que *trabalhar* isso ainda, não sei, uma terapia, uma coisa, ele tem que fazer nesse sentido; porque parece que ele vai ser aquela pessoa que nunca vai se assumir e que ainda vai criticar, ter preconceito, discriminar os homossexuais, entendeu? (...) Eu acho que ele não tem isso resolvido com ele, pela resposta, pela primeira coisa que ele me falou, “eu não sou gay!”, e de chamar o irmão de gay quando quer *implicar*, entendeu? (...) Numa outra conversa que tive com ele, ele falou pra mim assim “a minha família é você, meu pai e meu irmão”, eu pedindo a ele pra tomar cuidado pra que as avós não soubessem né, pra que ele não sofresse nenhum tipo de crítica ou de preconceito, e ele falou “o meu pai não vai saber enquanto eu depender dele pra pagar minha faculdade, porque *depois que eu me formar e tiver meu emprego*, não importa o que ele vai dizer, se ele souber ou não; então, a minha família é você, meu pai e meu irmão, (...) é com vocês que eu tenho que me *preocupar*...” e aí ele, ele acha que o irmão não sabe, eu acho assim que nenhum dos dois acha que o outro sabe – ou se eles sabem, entre eles, um do outro, não se conversa isso aqui... Ninguém fala pra mim “ah, meu irmão é gay”. Mas o mais velho, pra implicar com o irmão, chama ele de quê? De “viadinho”? Aí, quando eu *chamo a atenção* dele e falo que não quero que ele faça mais isso, ele *ri*. Mas tá faltando eu chegar e perguntar “É você, é o quê?”. Como eu não quero falar na frente, isso tá ficando sem dizer, mas já passou da hora de eu falar, de ter essa conversa com ele.

Bruna conta que quando teve esta conversa inicial com o filho, sentiu *medo* de contar pra ele sobre suas próprias experiências amorosas com mulheres, pois achava que ele teria dificuldade em *aceitar*. Aqui, novamente, uma “emoção” – “medo” – comparece como fator que justifica a manutenção do segredo sobre a orientação sexual. Esta revelação ocorre alguns meses depois – em um período em que ela se encontrava muito *fragilizada* emocionalmente, *chorando* constantemente, por conflitos na relação com sua primeira namorada. Nessa ocasião, chamou Leonardo e contou tudo que estava acontecendo. O filho respondeu que já desconfiava, e que isto não o incomodava em nada:

Essa minha primeira namorada, que a gente ficou quatro anos juntas, a gente terminou, depois voltamos e aí no ano passado ela me procurou... aí terminamos de novo, ela me procurou e pedindo pra voltar, e aí a gente começou a conversar. Era assim: eu ia pro Rio, a gente ficava e aí acabava dizendo que não queria, que tava com outra, que não sei o que, aí passava uns dias, ela me procura de novo, até que um dia eu não aguentei, aí eu tava mal, *fragilizada*, só chorava, chorava, emagrecendo, aí um dia eu não aguentei, chamei o mais velho e contei. (...) Ela [a namorada] me cobrava muito por eles [Leonardo e Sandro] não saberem sobre nós. Aí eu falei “então eu vou contar” (...) E ela falou “só tem um jeito de a gente ficar junta, é a gente ficar junta mesmo, a gente morar junto e tal”. Aí eu contei pra ele de mim, e ele falou que já desconfiava, que isso não incomodava ele em nada, que não tinha problema nenhum com isso

Algum tempo depois, uma situação semelhante de “fragilidade” deflagrou a cena em que Bruna revela sua orientação sexual a seu filho caçula sua orientação sexual. Bruna chorava frequentemente em função das desavenças amorosas com sua namorada; fato que era notado pelo jovem. Decide compartilhar com este o motivo de sua tristeza. Bruna relembra com algum detalhe a intensa reação de estranhamento externada pelo filho, que afirmou sentir “nojo” – e o choque vivenciado por ela própria, quando este lhe revela, logo em seguida, que é “gay”:

Com o Sandro foi assim... toda noite “por que você tá chorando? Por que é que você tá chorando?” e aí eu falei, um dia eu resolvi contar; aí ele pegou, e quando eu comecei a falar, ele falou assim “Você é..., Ah não! Você é lésbica? Que nojo!” e começou a chorar, aí eu tentei conversar e falar “não, não é assim” e tal, ele saiu e foi pro quarto dele e chorava muito, aí eu parei na porta e disse “meu filho, a gente não escolhe isso, você acha que eu escolhi gostar de uma mulher? Não, isso é uma coisa que aconteceu, você precisa entender, aí ele pegou e falou assim, me abraçou e falou “mãe, eu te entendo, porque eu sou gay” e chorou muito e aí eu levei aquele choque né, o meu choque foi maior ainda, eu pensei “ele falou pra mim que é 'gay', o outro não, né” e aí ele “mas eu tenho muito medo”, ele falando pra mim, “eu tenho muito medo”, eu “medo de que?”, aí ele “ah, de apanhar, de as pessoas me maltratarem, não sei o que”, aí eu... aí a gente começou a conversar, eu falei com ele que não era assim, que não era porque ele era gay que ia sair apanhando pela rua, aí ele pediu pelo amor de Deus pra eu não contar pra ninguém, que poucos amigos

sabiam e depois não quis conversar mais sobre o assunto, no final aí pediu pra eu sair do quarto e não quis falar mais.

O enunciado “que nojo!”, proferido em tom exclamatório parece ser, neste contexto, mais do que um ato de fala que comunica um estado interior subjetivo. É um performativo que demarca e reforça a fronteira entre o universo organizado das coisas não-repulsivas e uma situação liminar, fronteira, imprevista e perturbadora – um ato pelo qual Sandro externa para a Bruna a aversão à idéia de que sua própria mãe pudesse ser lésbica. Esta é uma informação que desestabiliza a definição da situação no ambiente doméstico, uma informação que destrói a imagem que Sandro provavelmente alimentava acerca de sua mãe, como uma mulher evidentemente “heterossexual”. O enunciado “que nojo” poderia, de um ponto de vista analítico, ser interpretado como uma espécie de ‘ofensa’ proferida pelo filho contra a mãe: a marcação inicial, por Sandro, de uma posição de alteridade radical com relação a esta nova imagem que Bruna estava transmitindo naquela situação. Logo em seguida, contudo, Sandro se retrata, e confessa para a mãe que é “gay”, e portanto, a “compreende”. Aqui, um *segredo indevassável* é ofertado pelo filho, como uma contra-dádiva ante a revelação espontânea pela mãe de um segredo semelhante – e talvez, mesmo, como uma espécie de ‘reparação’ pela ‘ofensa’ inicial proferida contra a mãe. Contudo, não se trata de mera troca de informações – toda a cena é pontuada por lágrimas, que figuram como signos do intenso valor emocional atribuído a estas revelações. É em meio a lágrimas que Bruna ‘decide’ compartilhar com seus filhos uma dimensão de sua vida que até então não revelara a estes, é em meio a lágrimas que o filho reage e retribui a revelação ofertada pela mãe com uma contra-revelação surpreendente. As lágrimas são o signo do valor atribuído à intimidade e de seu compartilhamento na esfera da família. Toda esta cena evoca paralelos com a descrição da historiadora Anne Vincent-Buffault sobre a representação das “regras” da “troca de lágrimas” entre as classes burguesas nos romances sentimentais da França do século XVIII: a circulação das lágrimas indica a intensidade das afeições familiares (VINCENT-BUFFAULT, 1988, p. 37).

Vincent-Buffault (1988) documentou dados bastante sugestivos sobre o contexto sociológico e político em que este uso das “lágrimas” emerge no repertório das técnicas corporais e formas de expressão no ocidente. A autora destaca o papel que imagens da “troca de lágrimas” exerceram no processo de constituição da sensibilidade da família burguesa, na passagem do século XVIII ao XIX – uma espécie de metáfora da ‘abertura de si’ para o outro, que se esperava que houvesse no espaço da intimidade doméstica, acompanhando a crescente

valorização do “indivíduo” nestes segmentos sociais. Justamente no período histórico em que diminui o valor atribuído aos compromissos para com a rede de parentesco mais abrangente, a expressão emocional no ambiente doméstico é crescentemente investida de um valor de verdade – como se a força dos afetos individuais atestasse a segurança dos laços no interior da família nuclear. É quase desnecessário frisar que este tipo de investimento emocional é uma construção cultural muito específica.

O significado das “lágrimas”, também, não é universal: mesmo nos restringíssemos a expressões usadas na cultura brasileira, é possível encontrar múltiplas categorias pelas quais as pessoas podem conferir sentido à experiência da lágrima. É possível “chorar de felicidade”; há pessoas que ficam “com os olhos úmidos” quando estão apaixonadas ou quando assistem a um filme romântico ou trágico; há todo um imaginário sobre as famosas “lágrimas de crocodilo” (lágrimas ‘falsas’ que uma pessoa derramaria mas que não exprimiriam sentimentos ‘verdadeiros’); “lágrimas de tristeza”; “lágrimas de raiva”; “lágrimas de arrependimento”; “lágrimas de humilhação”; “lágrimas de saudade”, “lágrimas de medo”, lágrimas associadas à dor física; lágrimas do choro de “manha” ou “pirraça” infantil, etc. Além da possibilidade de que o sujeito esteja vertendo lágrimas porque teve um problema com sua lente de contato, ou por sentir um cisco em seu olho, ou porque estava picando cebolas. Estas múltiplas categorias não correspondem, de modo algum, a uma tipologia que descreveria ‘espécies’ de lágrima como elas ‘realmente são’. Não estou sugerindo que tais categorias ‘representem’ conteúdos pré-existentes, mas que estas podem efetivamente constituir o objeto sobre o qual elas falam. O que estou sugerindo – parafraseando livremente uma afirmação célebre de Geertz (1989: 09) – é que o significado das lágrimas é *público*. Seu sentido é construído nos contextos locais, pelas pessoas que as derramam, por aquelas que as testemunham, por aquelas que dizem tê-las derramado ou testemunhado, por todas aquelas que interpretam e/ou *sentem* as lágrimas em uma dada situação. Isto implica, evidentemente, a existência de convenções que tornam certas formas de definir e sentir as lágrimas concebíveis. E, por outro, estas convenções e exibições de emoção podem legitimar julgamentos morais, fazer com que as pessoas adotem certos cursos de ação e não outros, comparecendo efetivamente na regulação das condutas.

Em conversas não-gravadas versando sobre a cena em que Bruna e Sandro se ‘assumiram’ um para o outro, Bruna salienta que a ‘reação negativa’ esboçada inicialmente pelo filho adolescente teria relação com a dificuldade que este estaria atravessando para “elaborar” e “aceitar” sua própria orientação sexual. Bruna acredita que o filho mais novo teria ainda, na época, sentimentos ambíguos com relação a sua própria sexualidade. Segundo

Bruna, Sandro teria “*medo* de ser maltratado” – uma reação subjetiva ensejada pela exposição a convenções culturais que desqualificam a homossexualidade, que em algum grau antecipa possíveis situações de discriminação. Acredita que, para o filho, saber que o filho tem uma mãe “lésbica” e que o “aceita” como “gay” pode ter ajudado na superação desses temores e no processo de construção da própria identidade.

Ao mesmo tempo, Bruna destaca que num primeiro momento foi um choque muito intenso descobrir que seu filho caçula – que ela considerava ainda uma *criança* – já se “definia” como “gay”. Em parte, esse choque parece se articular a certos estereótipos negativos sobre a homossexualidade masculina. Em momento posterior da entrevista, Bruna externa significativa preocupação com a vivência da sexualidade por seus filhos, especialmente o caçula:

Bruna: Eu perguntei pro Sandro né? Como é que ele sabia que ele era gay, se ele já tinha ficado com alguém. E ele falou “já, mas não transei”. Mas não tenho isso como uma verdade absoluta, porque ele tem muito preservativo dentro do quarto dele. Porque ele é um bagunceiro, né? E não joga nada fora, só vai acumulando coisas, e eu aproveitei que ele saiu de férias e fui arrumar o armário dele; aí eu achei (...) Muito, muito preservativo guardo, muito! Entendeu? Essa marca “Jontex”, por exemplo, isso não se dá em campanha né,... alguns eu achei lá, no saco de farmácia mesmo. É lógico que ele não vai me contar se ele estiver transando. Não tem nem o que me contar... Eu acho que o meu papel é orientar mesmo, pra [ele] ter cuidado né, mas também porque é um mundo... Eu vejo o *mundo gay* como um mundo, assim, muito cruel né, dos relacionamentos, é difícil você achar um casal gay que tão casados há muito tempo, tem a questão do respeito, do carinho, da amizade. Eu não conheço né, sempre que eu vejo os poucos amigos que eu tenho assim que se relacionam é muito, sei lá, é uma coisa meio... não é uma coisa mais profunda, como é a mulher; que a mulher, como a minha namorada fala, “a mulher começou a namorar, já casou né, o homem não”, acho que o homem..., Não sei se é porque essa coisa de achar que o homem precisa mais de sexo do que a mulher; não quero que eles, que o Sandro principalmente, tenho uma preocupação muito grande com ele de começar... de sair com homens mais velhos.(...) Eu acho que o gay, ele não tem... O *amor* não é importante pra ele. Eu não vejo isso entre dois homens. É muito difícil achar um casal assim que veja o “ah, eu vou passar por isso com você porque eu te amo”, não vejo assim, eu acho que é... ah, sei lá, não sei explicar. Tô falando assim de um relacionamento de um *homem mais velho* com um *menino mais novo*, entendeu? Eu acho que se ele tiver que se relacionar que seria mais bem sucedido, *mais feliz* com *alguém da idade dele*. Mas isso é uma coisa que não depende de mim, ele que vai ter que decidir lá na vida dele.

No trecho acima, Bruna externa alguma preocupação com o fato de ter encontrado grande quantidade preservativos no quarto de seu filho caçula, um indicativo de que este estaria possivelmente praticando sexo. Contudo, sua atenção parece estar menos centrada nas práticas sexuais do que nos *sentimentos* do filho. A inquietação de Bruna parece centrada na percepção de certa ‘aridez’ afetiva que seria característica do mundo gay, na falta de importância atribuída ao “amor” entre os homens, e na expectativa de que o filho seja “feliz”.

A relação intergeracional com homens mais velhos é percebida, ainda, como ameaça possível a esse projeto de “felicidade” que cultiva para o filho. Na narrativa de Bruna como um todo, por sinal, existe uma ênfase na “felicidade” como valor – quando esta fala sobre a relação com seus irmãos, com seu marido, com seus filhos.

Ahmed (2010) apresenta uma instigante reflexão sobre a noção de “felicidade”, fornecendo elementos para uma mediação e aproximação entre abordagens relativistas que tomam a “felicidade” como um “valor” historicamente construído no ocidente moderno e uma interpretação interacionista dos usos da noção de “felicidade”. Inspirada na teoria performativa da linguagem de Austin (1990), Ahmed analisa os usos da noção de *happiness* em situações interpessoais como atos de fala performativos que envolvem formas de sujeição mútua, encobertas por um idioma de reciprocidade:

Happiness is not just how subjects speak of their own desires but also what they want to give and receive from others. Happiness involves reciprocal forms of aspiration (I am happy for you, I want you to be happy, I am happy if you are happy) and also forms of coercion that are exercised and concealed by the very language of reciprocity, such that one person's happiness is made conditional not only on another person's happiness but on that person's willingness to be made happy by the same things. (AHMED, 2010, p. 91)⁵⁸

A “felicidade” não é somente um valor afirmado em convenções culturais abstratas, mas também uma forma de expressão de si que é imperativamente requisitada nas relações interpessoais – devemos oferecê-la, aceitá-la e demandá-la dos outros continuamente; a disputa em torno da definição dos objetos legítimos de felicidade é uma disputa política. Mas há mais. Refletindo sobre o lugar da “felicidade” em representações sobre a experiência das pessoas *queer*, Ahmed argumenta que, com frequência, os conflitos em torno da revelação para a família uma sexualidade *queer* são conflitos em torno da definição dos objetos legítimos de felicidade:

You could say that the queer child is an unhappy object for many parents. In some parental responses to the child coming out, this unhappiness is not so much expressed as being unhappy about the child being queer, but as being unhappy about the child being unhappy (...) The social struggle within families often involves a struggle over the causes of unhappiness. The father is unhappy as he thinks the daughter will be unhappy if she is queer. The daughter is unhappy as the father is unhappy with her being queer. The father witnesses the daughter's unhappiness as a

⁵⁸ “Felicidade é não somente o modo pelo qual os sujeitos falam sobre seus próprios desejos, mas também aquilo que eles querem dar e receber de outros. A felicidade envolve formas recíprocas de aspiração (‘Eu estou feliz por você’, ‘eu quero que você seja feliz’, ‘eu estou feliz se você está feliz’) e também formas de coerção que são exercidas e encobertas pela própria linguagem da reciprocidade, de tal modo que a felicidade de uma pessoa é tornada condicional não somente à felicidade de outra pessoa, mas à disposição desta última em se fazer feliz pelas mesmas coisas” (tradução livre).

sign of the truth of his position: that she will be unhappy because she is queer. Even the happy queer might become unhappy at this point. And clearly the family can only be maintained as a happy object, as being what is anticipated to cause happiness, by making the unhappiness of the queer child its point" (AHMED, 2010, p. 92-94)⁵⁹

O ensaio de Ahmed é pertinente para esta reflexão por chamar a atenção para o modo como a categoria “felicidade” pode comparecer no interior de relações micropolíticas no seio da família. As promessas de “felicidade” futura, assim como a ameaça da ausência de felicidade a qualquer momento, podem funcionar como poderosas motivações na regulação da conduta e das subjetividades dos membros em uma família.

4.4. Aceitar o inaceitável: dádiva, fantasias de poder e de identidade

Como sugeri inicialmente, a análise que desenvolvi neste capítulo dialoga de perto com a reflexão de Moore (2010) sobre “fantasias” de poder e de identidade. Contudo, aqui, não estou interessado propriamente em percepções ou situações de “violência” - conceito, aliás, que só pode ser aplicado a determinadas experiências no tropo da denúncia a partir da adesão a certas convenções culturais e posições de sujeito.⁶⁰ Meu ponto, neste capítulo, é outro. Acredito que a noção de “fantasias de identidade” é uma chave analítica que pode ser aplicada não somente para iluminar a compreensão de situações de “violência” interpessoal – qualquer que seja o modo como definamos “violência”. Minha aposta, neste capítulo, foi que o rompimento de “fantasias de identidade” construídas a partir da relação com uma pessoa da família implicam – ao menos nos casos aqui analisados – necessariamente um trabalho emocional de reconstrução de imagens de si mesmo e do outro.

Coelho (2010), analisando relatos de vitimização entre casais que sofreram assaltos em suas residências, sugere que o “desprezo” e a “compaixão” que as vítimas dirigem contra seus

⁵⁹ “É possível dizer que a criança *queer* é um objeto infeliz para muitos pais. Em certas reações parentais ao *coming out* da criança, esta infelicidade é expressa nem tanto como um ‘estar infeliz porque a criança é *queer*’, mas como um ‘estar infeliz porque a criança está infeliz’ (...). O pai fica infeliz, na medida em que ele pensa que a filha será infeliz se ela for *queer*. A filha fica infeliz na medida em que seu pai está infeliz por ela ser *queer*. O pai testemunha a infelicidade da filha como um sinal da verdade de sua própria posição: de que ela será infeliz porque ela é *queer*. Até mesmo o *queer* feliz pode se tornar infeliz a esta altura. E, claramente, a família só pode ser sustentada como um objeto feliz, como aquilo que se antecipa que causará felicidade, colocando em evidência a infelicidade da criança *queer*” (tradução livre)

⁶⁰ Cf., na sessão 2.3 desta tese, a reflexão conduzida sobre a relação entre a percepção da “violência” e “insulto moral”.

agressores é capaz de realizar, no plano emocional, o mesmo trabalho que a agressão física: reestabelecer em um plano micropolítico, a hierarquia ameaçada pela situação do assalto. O trabalho de Coelho poderia ser aproximado ao de Moore (2000), mas acrescentando um novo enfoque ao tratamento dado ao problema: a “frustração” ou “humilhação” implicadas no rebaixamento que ameaça a imagem que o sujeito tem de si mesmo nem sempre resultam em violência, e podem ensejar outro tipo de resposta emocional.

O argumento defendido por Ahmed (2010) de que a *aceitação* é uma *dádiva* poderia também ser retomado aqui. Pais e mães de gays e lésbicas, acenando para seus filhos com a promessa de *aceitar o inaceitável*, confirmam a imagem que têm de si mesmos como “bons pais” – uma imagem que, como vimos ao longo deste capítulo, é no mínimo ameaçada pela descoberta de que um filho é homossexual. Como sugere Coelho (2006), analisando relatos sobre a ‘troca de presentes’ entre patroas e empregadas, a dádiva que é concedida por pessoas que se vêem como superiores no interior de uma relação hierárquica pode prescindir ou mesmo rejeitar uma contrapartida por meio de um objeto material, mas pode contudo exigir ser retribuída um sentimento, a *gratidão*. A expectativa de receber a gratidão do outro é a expectativa de que este aceite um lugar subordinado em uma relação hierárquica. Poderíamos nos perguntar se esta análise sobre a experiência da dádiva na relação entre patroas e empregadas não poderia ser comparada à dádiva da aceitação concedida por alguns pais a seus filhos gays e lésbicas. Isto implicaria sugerir que sinais de gratidão confirmam as fantasias de identidade e de superioridade acalentadas por aqueles que se dispõem a ofertar a aceitação. Contudo – e este é um ponto fundamental – *aceitar o inaceitável* nunca significa aceitar *tudo*. A “aceitação” familiar representa, na verdade, uma espécie de deslocamento do limite do inaceitável, uma redefinição de regras e de fronteiras de inclusão e exclusão na rede familiar, demandando um trabalho de reconstrução identitário por parte dos pais. Estas *novas fantasias de identidade* se fazem acompanhar por *novas fantasias de poder*: é disto, muito possivelmente, que derivam os inúmeros “ok, mas desde que...”; as inúmeras condições, prescrições, exigências de “respeitabilidade” e interditos estabelecidas pelos pais, assim como as “preocupações” mais ou menos intensas e as expectativas de “felicidade” direcionadas à regulação da conduta de filhos gays e lésbicas.

É preciso ressaltar, entretanto – como evidenciado na análise conduzida em capítulos anteriores – que posturas que poderiam aos olhos de algumas pessoas talvez ser consideradas como de relativa “aceitação”, podem ser percebidas por outras como insuficientes e insatisfatórias – poderíamos tomar como exemplos disto as narrativas de Karine sobre a “vergonha” de sua mãe e de Bernardo sobre o “interesse” de seu pai, analisados

respectivamente nos itens 2.3 e 3.1 desta tese, a queixa de Antônio sobre a conduta de seu avô nos itens 3.4.3., talvez mesmo a queixa de Michel sobre o modo como considera que os familiares de seu namorado o tratam. Estes casos são sugestivos do modo como queixas atinentes à ‘falta de aceitação’, ou a formas “sutis” de preconceito ocorridas ‘dentro de casa’, possuem um potencial micropolítico para contestação de hierarquias no espaço doméstico. Estas queixas podem, talvez, ter sido em parte potencializadas pelo contexto da entrevista, pela interpelação para pensar e falar sobre estas experiências para um pesquisador interessado em conhecer suas “relações familiares”. Contudo, não deixam de representar uma das formas possíveis pelas quais os sujeitos percebem e expressam afetivamente uma percepção crítica e rejeição ao lugar subalterno em uma relação hierárquica que a dádiva da aceitação institui.

Do exposto até aqui, é possível sugerir que a *aceitação* – que, como vimos, é uma categoria que assinala processos de inclusão e exclusão de pessoas no interior de certas redes, apontando para “pertencimentos” e “vinculações” – comparece no interior de processos micropolíticos de disputa em torno de convenções que tentam fixar fronteiras e hierarquias sociais. Acredito que esta recente visibilidade da “aceitação” enquanto questão na sociedade contemporânea seja um fenômeno conectável ao cenário cultural mais abrangente das demandas de pessoas LGBT por reconhecimento na esfera pública – não enquanto um epifenômeno ou ‘efeito’ direto destas demandas, mas enquanto parte de processos de mudança social mais abrangentes, que envolvem a renegociação e reconstrução de identidades, pertencimentos e assimetrias no interior de uma sociedade que cultiva a igualdade como uma de suas mais valoradas *fantasias*.

Considerações Finais

A diversidade sexual está na ordem do dia. Em 05 de maio de 2011, ao final de um julgamento histórico, o Supremo Tribunal Federal reconheceu a legitimidade da união civil entre pessoas do mesmo sexo. Os ministros do STF emitiram parecer favorável sobre duas ações que denunciavam a negação da proteção jurídica a tais uniões como prática inconstitucional, violação de preceitos fundamentais.⁶¹ Vinte dias depois, a Presidente Dilma Rousseff – primeira mulher no país a exercer este cargo político – vetou a distribuição em escolas públicas pelo MEC de materiais pedagógicos voltados ao combate do preconceito e da discriminação sexual. A suspensão do “Kit anti-homofobia” se deu em meio a tensos debates políticos nos quais a bancada evangélica e lideranças religiosas participaram ativamente, e foi justificada com o argumento de que o governo federal não faria “propaganda” de “opções” sexuais.⁶² Estes dois acontecimentos públicos poderiam ser tomados como exemplos que apontam para o cenário turbulento de mudanças em que vivemos hoje, no qual demandas de minorias sexuais por reconhecimento suscitam controvérsias e relações de poder, perpassando as esferas do legislativo, executivo e judiciário, sendo divulgadas pelos veículos de comunicação de massa e gerando repercussões diversas sobre a vida das pessoas.

Estas mudanças vêm se delineando lentamente ao longo das últimas décadas. Presenciamos desde os anos 1990 um significativo crescimento na visibilidade de gays, lésbicas, bissexuais e travestis no Brasil. A maior visibilização da diversidade sexual tem relação com uma série de fatores históricos, como os impactos que a epidemia de AIDS teve no Brasil, favorecendo o debate público sobre questões sexualidade e, ao mesmo tempo, uma maior mobilização do movimento homossexual (que hoje se apresenta como movimento “LGBT”). Outro tema que tem recebido grande atenção na cena contemporânea “homofobia”, cuja construção enquanto um “problema” no Brasil se deu a partir de debates sobre a “violência contra homossexuais”, focalizando de início especialmente a violência letal, mas caminhando gradativamente em direção a outras formas de agressão e discriminação (RAMOS e CARRARA, 2006). Estes são temas altamente relevantes que vêm sendo

⁶¹ Trata-se da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 4277 e da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 132, movidas respectivamente pela Procuradoria Geral da República e pelo governador do Estado do Rio de Janeiro, que reconhecem equivalência jurídica entre as uniões formadas por homem e mulher e as uniões formadas por pessoas do mesmo sexo (com efeito vinculante, condicionando decisões posteriores tomadas em tribunais locais).

⁶² Uma breve análise da controvérsia em torno do Kit anti-homofobia e sua suspensão é desenvolvida por Carrara (2011).

enfrentados a partir de articulações entre movimentos sociais, pesquisadores e o Estado. Outros fatores relevantes neste processo incluem a formação de um “mercado GLS”, voltado mais para segmentos de classe média, e a ainda o efeito que a mídia exerce ao reverberar estas mudanças que ocorrem na sociedade abrangente. Como observou Velho (2010, p. 232), ao longo dos últimos anos a mídia tem apresentado em novelas personagens homossexuais masculinos e femininos, que destoam dos estereótipos estigmatizantes mais convencionais. Poderíamos, evocando o ensaio de Moore (2000), sugerir que este cenário amplia o repertório das “posições de sujeito” oferecidas aos indivíduos – processo que, muito possivelmente, aumenta a chance de que tensões decorrentes do exercício de posições contraditórias sejam sentidas pelos indivíduos. Esta tese investigou algumas destas contradições, tensões pertinentes aos papéis desempenhados na “família” a partir da visibilização de que um ou mais de seus membros, além de “ser da família”, também é “homossexual”.

Gostaria de retomar aqui algumas idéias expostas ao longo desta tese, sobre a relação entre “família” e “orientação sexual”. Vimos que na cultura ocidental, a concepção hegemônica sobre a “homossexualidade” que a retrata como experiência individual incompatível com a “família” vem sendo recentemente ser deslocada e questionada (WESTON, 1997). No campo das ciências sociais, as investigações sobre família e orientação sexual tenderam primeiramente a criticar o suposto cultural de que a homossexualidade não “produz” relações, focando os temas da conjugalidade e parentalidade exercida por pessoas LGBT. A leitura crítica destas convenções, oferecida nesta tese, seguiu por um caminho inverso e complementar a estes estudos: problematizando a ideia de que a homossexualidade ensejaria ‘rompimentos’ de relação. Ao invés de explorar a parentalidade exercida *por* gay e lésbicas, o foco central de análise foi de certo modo a parentalidade exercida *sobre* gays e lésbicas, os compromissos e afetos implicados na relação com sua “família de origem”. Um dos pontos que, acredito, que tenham sido evidenciados na análise que apresentei é que a homossexualidade não introduz propriamente ‘rompimentos’ em relações, ainda que possa comparecer no processo de construção de *distâncias sociais* sentidas em certos momentos como abismos ameaçadores e quase intransponíveis.

Da perspectiva das ciências sociais, reveste-se de crucial importância não confundir reprodução “biológica” com reprodução “social” nos debates sobre família, e muito menos supor que esta última esteja subordinada à primeira. Antes de mais nada, a dita “reprodução biológica”, em si mesma, também é um fenômeno social, culturalmente definido e organizado. Contudo, para além disto, é preciso levar em conta que a “família” está associada não apenas à reprodução biológica, mas também a arranjos conjugais, a compromissos

coletivos e à criação de crianças (ALMEIDA, 2010). A criação de crianças é uma atividade social que depende de dispêndio de tempo e recursos, envolvendo arranjos coletivos que não têm conexão necessária com a reprodução biológica. Ou seja, uma atividade que poder ser – e é – desempenhada por pessoas de diferentes orientações sexuais. Além dos casos de adoção por homossexuais (UZIEL, 2007), não são infrequentes aquelas situações em que o pai ou mãe de uma criança adere a uma identidade homo/ bissexual em um determinado momento da vida, ou em que pessoas LGBT comparecem como cuidadores da criança, com ou sem alguma relação de parentesco formal. Algumas pessoas poderiam imaginar que tais arranjos familiares são uma “exceção”, e não a “regra”. Este é um tipo de raciocínio formulado em termos potencialmente enganosos. Aquilo que é percebido/ definido como “regra” neste caso é, antes de tudo, uma convenção sociocultural que constrange as pessoas, e não uma recorrência empírica documentada. A parentalidade LGBT seria de fato ‘excepcional’, ou meramente menos visível na sociedade? Poderíamos nos questionar se a própria concepção de que ‘homossexuais não geram família’ não atua na obstrução dos direitos reprodutivos de pessoas LGBT, negando a estas o reconhecimento social que lhes favoreceria formação destes laços e arranjos familiares. Definições convencionais acerca do que são a “família” e a “heterossexualidade” naturalizam a conexão entre ambas, compelindo as pessoas LGBT para o desenraizamento e o exílio, como se estas só pudessem ocupar um lugar marginal com relação às instituições sociais e ao Estado.

Assim, o suposto de que a conduta heterossexual seria a única capaz de produzir “relações” se revela enquanto uma expectativa dotada de consequências. A crítica a este suposto é um passo importante para a compreensão das experiências de “choque” vivenciadas pelos familiares de gays e lésbicas ante a revelação da orientação sexual destes. Muitas pessoas percebem a heterossexualidade como um ‘fato da natureza’, algo que não se problematiza, discute ou pensa. No entanto, enquanto um fato da vida, a heterossexualidade será sempre um fato moral (GARFINKEL, 1967). A “heterossexualidade” não é “natural”: estudos no campo das ciências humanas evidenciam como as pessoas “aprendem” a ser heterossexuais, por uma série de “scripts”, roteiros culturalmente estabelecidos (GAGNON, 2006). Além disto, a heterossexualidade é uma “categoria” classificatória, um termo que posiciona certas pessoas dentro de um ordenamento hierárquico socialmente construído. Classificar as pessoas como homossexuais, heterossexuais ou bissexuais é uma convenção, um ato cultural totalmente arbitrário – tanto quanto a separação que convencionou a distinção entre “destros” e “canhotos”. No entanto, diferente desta última divisão (que gera consequências relativamente brandas para os sujeitos), a distinção entre homossexuais e

heterossexuais estabelece privilégios exclusivos, desigualdades de oportunidades e diferenças de prestígio na sociedade. Os efeitos dessa classificação são muito mais eficientes na medida em que sejam invisíveis e naturalizados.

Alguns autores se referem a estas concepções e práticas que instituem o privilégio da heterossexualidade como *heterossexismo*, por analogia ao *sexismo* e ao *racismo* (BORRILLO, 2010; WELZER-LANG, 2001). Em um artigo originalmente publicado nos anos 1970, Gayle Rubin (1998) denunciava a injustiça erótica que marca as pessoas que não aderem à norma da heterossexualidade como pertencendo a uma categoria humanamente inferior e representa toda variação que se distancie desta norma como fenômeno perigoso. O suposto cultural da heterossexualidade compulsória reitera desigualdades de poder e de *status*, funcionando como um alicerce sobre o qual se sedimentam formas mais explícitas de violência, preconceito e discriminação contra pessoas LGBT.

Uma das formas pelas quais o preconceito sexual se manifesta é a obsessão cultural com a “gênese da homossexualidade”. Ninguém questiona quais fatores operam como “causa” da heterossexualidade, posto que esta é tida como o curso “natural” de um processo de desenvolvimento. As supostas causas da homossexualidade, por outro lado, são intensamente problematizadas em discursos científicos (GAGNON, 2006), assim como em certos discursos religiosos (NATIVIDADE e OLIVEIRA, 2009). Um heterossexual não precisa justificar o fato de sentir-se atraído por pessoas do sexo oposto. Pessoas homossexuais, por outro lado, serão a todo momento interpeladas: será que nasceram assim? Tornaram-se assim? De que modo?

Aqui é possível estabelecer conexão entre estas reflexões sobre a definição da “homossexualidade” e o tema das relações com a família de origem entre gays e lésbicas. Especulações acerca da “gênese” da homossexualidade operam, recorrentemente, com a ideia de que esta se desenvolve a partir de 'algo de errado' que ocorre na formação da pessoa: um evento inesperado detonando um 'desvio' com relação ao curso “natural” das coisas. Persiste assim um senso, por vezes informado por teorias psicologizantes, de que os filhos “precisam” e “devem” se identificar com modelos de gênero e sexualidade fornecidos pelos pais. Do ponto de vista da experiência dos sujeitos, contudo, podem ocorrer processos radicalmente distintos na relação entre pais e filhos. Em certos arranjos familiares, é possível que sejam os pais que se identifiquem *por meio dos filhos*, projetando sobre estes uma série de idealizações sobre o que deveriam se tornar na idade adulta – em especial, a fantasia de que também sejam heterossexuais. Imagens idealizadas que os pais alimentam sobre seus filhos confirmam a imagem que têm de si mesmos como “bons pais”, que pode inclusive estar ligada a sua

identidade de gênero. Ao menos em certos segmentos sociais, há convenções culturais que apresentam o 'papal de mãe' como parte constitutiva da identidade de gênero para algumas mulheres. Do mesmo modo, para um "pai", a paternidade pode em algum grau estar imbricada a sua concepção daquilo que um homem é ou deveria ser. Este "papal" de pai/mãe pode incluir, como parte de suas atribuições, a socialização dos filhos adultos no papal de pais e mães e a decorrente passagem para a posição social de "avô" ou "avó" (BARROS, 1987). Sob esta lógica, a homossexualidade de um filho impediria os pais de desempenharem corretamente este papal de transmissão de *status* social, que é parcialmente definidor de sua identidade – e deste modo, pode ser vivenciada como uma intensa "crise" para os próprios pais. Outro fator de pode abalar as fantasias que os pais têm acerca de sua própria identidade é a descoberta de que "um dos nossos", alguém com quem se possui um vínculo considerado indissolúvel, pertence a uma categoria de pessoas – os homossexuais – com a qual eles próprios não se identificam e por vezes desejariam não ter qualquer conexão. Este tema foi sugerido já no primeiro capítulo desta tese, e aprofundado especialmente no último capítulo.

Quando é revelado que seus filhos são gays ou lésbicas, muitos pais declaram ter sofrido um extremo choque, um baque, uma perda. Alguns podem se perguntar "onde foi que eu errei", se responsabilizando por esta suposta 'tragédia'. A revelação da homossexualidade de um filho nunca passa em branco – os relatos sobre estas serão sempre pontuados por sentimentos, como se estes fossem marcas da intensidade da experiência vivida impressas na memória. Reações que podem variar da "raiva" à "tristeza", expressas por meio de lágrimas ou silêncio, e que no melhor dos cenários possíveis dariam margem à expressão de "amor" que afirma a superioridade do laço familiar sobre esta ameaça ao vínculo que é o reconhecimento de um homossexual como "membro" da família. Estas expressões emocionais traduzem a frustração da fantasia de identidade que estes pais cultivam, que era ao menos em parte sustentada por uma fantasia de poder sobre os filhos, a fantasia de poder engendrar filhos heterossexuais.

A educação das crianças é um tema especialmente controverso na contemporaneidade, que oferece pistas significativas sobre a reiteração de convenções ditas 'heterossexistas'. Algumas pessoas suspeitam, muito alarmadas, que ao incremento na visibilidade corresponderia um suposto aumento na aceitação da homossexualidade, os quais poderiam "influenciar" as gerações futuras: a "aceitação" social da diversidade sexual poderia fazer com que os jovens se tornassem homossexuais. Esta é uma idéia bastante equivocada. Antes de mais nada, trata-se de um raciocínio reducionista, que desconsidera e encobre diversos fatos. Subentende-se que a sexualidade seria produzida por mera "imitação", quando na

verdade o direcionamento do desejo envolve experiências e interações sociais plurais e complexas, que não dizem respeito exclusiva e necessariamente ao “exemplo”. Do ponto de vista das ciências sociais, o aprendizado da sexualidade se dá a partir de múltiplas experiências interpessoais em que os sujeitos aprendem a identificar e conferir significado a sensações consideradas prazerosas, operando criativamente com materiais do cenário cultural em resposta a demandas colocadas nas situações de interação (GAGNON, 2006). Poderíamos nos perguntar se o que ocorre hoje, de fato, não seria um incremento no número que pessoas que assumem publicamente uma identidade homossexual, pessoas saindo da sombra do segredo. A ilusão reducionista que apresenta a “sexualidade” como consequência quase mecânica de “influências” externas promove uma espécie de inversão, posto que as pessoas LGBT não são um ‘efeito’ passivo da visibilidade ou das lutas políticas, mas antes de mais nada, agentes e produtores desta visibilidade e destas lutas.

Contudo, suponhamos – apenas por um momento – que fosse de fato possível “influenciar” a sexualidade dos jovens por meio de prescrições. A sociedade ensina, a todo o tempo e por toda parte, que as pessoas “devem” ser heterossexuais. Esta expectativa está presente no espaço doméstico e no espaço público, nas instituições jurídicas, nos livros didáticos, em histórias infantis, programas televisivos, etc. Se compreendemos que a heterossexualidade não é superior à homossexualidade ou a bissexualidade, e que não há realmente qualquer distinção valorativa à priori entre estas, qual seria o problema em se ensinar aos jovens que estas são formas igualmente legítimas de expressão do desejo?⁶³

Prossigamos um pouco mais nesta digressão sobre as formas menos visíveis de desqualificação da diversidade sexual. Alguns autores já sinalizaram que o processo de despatologização da “homossexualidade” (a retirada desta categoria do manual de diagnóstico de desordens psiquiátricas pela Associação Americana de Psiquiatria, em 1973) se deu paralelamente a um processo de patologização da “inversão de gênero”, particularmente da “afeminação” dos meninos (SEDGWICK, 1991). A “afeminação” entre jovens que são assinalados como pertencendo ao masculino é marcada por uma tripla desqualificação: por ser uma conduta em que a expressão do gênero destoa do sexo biológico, por ser considerada o prenúncio de uma orientação homossexual (que, mesmo não sendo enquadrada como “patologia”, é ainda assim representada como acontecimento desafortunado), e por ser “feminina” (posto que, em uma perspectiva sexista, as feminilidades são representadas como

⁶³ É preciso ter em conta, além disto, que a dita aceitação contemporânea da homossexualidade se faz acompanhar do recrudescimento de censuras e conservadorismos – de tal modo que, se emergem nichos localizados de “aceitação”, há também múltiplos focos de persistência/ reinvenção do preconceito sexual.

inferiores à masculinidade). Não se considera a possibilidade de oferecer aos meninos modelos identitários que valorizem “homossexualidade” e “feminilidade”: convenções culturais hierarquizantes retratam ambas as alternativas como indesejáveis, por oposição à masculinidade heterossexual. Mesmo naqueles contextos em que as orientações homo/bissexuais encontram relativa margem de tolerância, a “afeminação” de homens gays e, particularmente, a travestilidade serão alvo de intensos estigmas.

A superioridade moral da heterossexualidade não se assenta somente na inferiorização de formas da diversidade sexual, mas também no repúdio à diversidade de gênero – um repúdio que pode ser mais ou menos explícito, e que pode ser cultivado, inclusive, por pessoas que não se identificam como “heterossexuais” (OLIVEIRA, 2011). Pesquisas realizadas na última década assinalam, por exemplo, que entre gays existe uma forte rejeição e desvalorização da “afeminação” nas esferas estética e erótica.⁶⁴ Na experiência pessoal de homens que aderem a uma identidade gay, existe, manifesta sob múltiplas formas, uma norma de virilidade compulsória. Assinale-se, por exemplo, a recorrência em inúmeros sites de relacionamento voltados a este público da expressão “não *sou*, nem *curto* afeminados” entre estratégias de apresentação de si empregadas pelos usuários destes serviços. Ainda em sites de internet e publicações voltadas para o público gay, encontram-se recorrentemente imagens de homens viris e musculosos, contra – senão a total invisibilidade – pelo menos uma menor expressividade da erotização da androginia ou da “afeminação”. Este tipo de construção cultural, contudo, não deve ser considerado fenômeno exclusivo do ‘universo gay’, mas a expressão local de convenções culturais muito mais abrangentes que desqualificam as identidades de gênero que não correspondam ao “sexo biológico” dos sujeitos.

A exigência compulsória de virilidade entre homens que fazem sexo com homens parece articular-se à relevância da “discrição”, à experiência do “armário” e a preservação de um relativo segredo sobre a orientação sexual. Muitos gays e lésbicas procuram manter sua orientação sexual em sigilo por anos a fio, desenvolvendo estratégias complexas com esta finalidade. A atitude do “homossexual” que oculta da família – ou de alguns membros da família – que “é” homossexual pode inclusive ser percebida por este como uma “escolha” pessoal, ou ainda, uma valorização da própria intimidade, um assunto que ‘não é da conta de

⁶⁴ Carrara (2004) observa que, para um segmento da população homossexual masculina, desestabilizar o estereótipo que associa homossexualidade e afeminação é uma questão política, e a afirmação de uma homossexualidade “viril” estaria associada a esta agenda. Sugere, contudo, a possibilidade de outros fatores em jogo – e que a rejeição à “afeminação” nesta população poderia ser interpretada como uma resposta cultural específica à discriminação, que redireciona o preconceito que atinge os homossexuais em geral são vítimas contra um segmento ainda mais vulnerável, de sujeitos que não correspondam às expectativas sociais tocantes ao gênero.

ninguém’. Como vimos, este curso de ação não é isento da exposição a certos constrangimentos. A pessoa “discreta” é alienada de toda uma gama de experiências que são livremente facultadas àquelas que não estão assujeitadas ao imperativo da discrição (PECHENY, 2004). É alguém que deverá dedicar uma parcela considerável de sua atenção e energia à preservação de um segredo, evitando sistematicamente situações sociais que favoreçam sua exposição. O fato de que a privacidade destas pessoas é um valor a ser resguardado não deve desviar nossa atenção da existência de constrangimentos estruturais – por vezes explícitos, por vezes mais sutis – que as compelem em direção à “discrição”.

Existe uma prática social em particular, cujo exercício é obstruído a gays e lésbicas em particular (e a pessoas LGBT, de modo mais geral), que um dos demarcadores por excelência da superioridade moral que é atribuída hegemonicamente à heterossexualidade: a exposição pública de afeto. Expor seu afeto publicamente é um privilégio, cuja exibição tem o poder de demarcar a fronteira entre aqueles que desfrutam e aqueles que desfrutam desta prerrogativa na sociedade. O problema central, evidentemente, é com a “visibilidade”, atingindo também aquelas pessoas que expressem “diversidade de gênero” através de sua conduta ou aparência. Enquanto gays e lésbicas permanecem invisibilizados, as pessoas a sua volta podem manter o suposto implícito de que todos “são” heterossexuais – e a “família” pode manter a fantasia, perante outros grupos, de que não há pessoas ‘estranhas’ ali dentro. A rejeição à expressão pública de afeto – ou a sua territorialização compulsória, seu banimento para tais e quais regiões de fronteira – pode ser tomada como um poderoso indicador da estratificação sexual. Casais de gays ou lésbicas, sabendo da existência de censura coletiva à homossexualidade, se privam desta experiência, *antecipando* possíveis represálias. Não existe qualquer interdito, no ordenamento jurídico vigente no Brasil, que impeça casais homossexuais de expressarem afeto deste modo – no entanto, há um constrangimento cultural intenso e difuso atuando na regulação da conduta cotidiana dos sujeitos.

O suposto de que a visibilidade de gays e lésbicas na vida cotidiana “ofenderia” (aos membros da família, ou à ‘sociedade em geral’) é uma convenção que pode exercer forte impacto na regulação das condutas. De fato, as mesmas pessoas que aparentam ser muito ‘tolerantes’ com homossexuais, na esfera privada, podem se incomodar bastante quando estes “aparecem” socialmente – principalmente se reivindicam na esfera pública a mesma dignidade e a mesma visibilidade que é concedida à heterossexualidade, o mesmo valor que é cotidianamente atribuído à heterossexualidade. Estas pessoas ‘tolerantes’ podem se julgar no direito, inclusive, de sentir-se “ofendidas” e agredidas por tal reivindicação. Este ‘sentimento de ofensa’ deriva do caráter desestabilizador que a visibilidade LGBT tem sobre a crença na

superioridade moral da heterossexualidade. Está relacionado à perda de exclusividade sobre privilégios e marcadores de *status* que assinalam e confirmam a posição de superioridade da conduta heterossexual (ERIBON, 2008). Tal perspectiva é, muitas vezes, incorporada por pessoas que se identificam como gays e lésbicas – o medo de ‘ofender’ ou ‘magoar’ os pais, por exemplo, pode comparecer no repertório de justificações para cursos de ação adotados na relação com estes, incluindo a ocultação da homossexualidade.

A expectativa de que os pais “aceitem” a orientação homossexual pode funcionar, para um filho, como uma alternativa para tentar escapar da espécie de *double bind* que pode se configurar em torno do segredo sobre a homossexualidade, em contextos em que as fantasias e emoções dos pais sejam percebidas como algo especialmente importante para o filho. A noção de *double bind* é empregada por Bateson (1972) para se referir a um paradoxo colocado por duas injunções negativas simultâneas e contraditórias entre si, que emergem no interior de uma relação de poder/ ascendência, sendo reforçadas pela ameaça de punições. Se um filho entende que *não deve* desapontar a seus pais (injunção negativa que está na base deste duplo vínculo), e se ele considera que “é” ou pode “talvez ser” um “homossexual”, ele pode também entender que ser visto deste modo seria uma forma de desapontá-los. Logo, ele não pode contar que é homossexual. Contudo, se ele compreende também que a “sinceridade” é um valor importante para os pais, ocultar a homossexualidade é também uma forma pela qual está deixando de atender às expectativas deles. Até mesmo enunciados do tipo “Se você for gay, fale a verdade, pois nós te amamos e vamos aceitar” evocam implicitamente o risco da perda do amor dos pais. Não faria sentido prometer “aceitar” algo que já fosse de antemão aceito. A oferta antecipada de aceitação é sempre a promessa de *aceitar o inaceitável*, promessas de estender as fronteiras do “aceitável” para incluir algo que originalmente estava situado do lado de fora – gesto de “inclusão” que confirma o caráter subalterno e marginal daquilo que precisa passar por um trabalho de aceitação para ser efetivamente aceito. Uma “oferta” que pode, inclusive, colocar o sujeito que a aceita na posição permanente de devedor perante aqueles que se dispõem a acolhê-lo.

Se o sujeito revela seu “segredo”, ele desaponta os pais por “ser” homossexual; se ele o oculta, estará permanentemente sendo ‘insincero’, e exposto ainda ao risco de ter esta informação desvelada a sua revelia. Ou seja, ele está preso entre duas possibilidades – e ambas representariam uma frustração das expectativas dos pais. Para driblar este paradoxo, caso ele venha a se configurar nestes termos, seria preciso rejeitar o campo sobre o qual o paradoxo está instituído – o que poderia ser alcançado minimizando a importância das expectativas cultivadas pelos pais, ou abandonando a idéia de que a homossexualidade

deveria ser para eles um motivo de desapontamento. Interpretar o ocultamento da homossexualidade para a família como uma espécie de duplo vínculo poderia ajudar a compreender porque algumas pessoas procuram manter a rede familiar e as redes de parceiros sexuais como audiências segregadas, perante as quais são desempenhados papéis contraditórios entre si. Isto ajuda ainda a entendermos porque, pelo menos em alguns contextos, a gestão desta informação é construída como um problema intensamente investido de atenção e afeto por gays e lésbicas.

A pessoa que *aceita a aceitação* do outro pode, em certas situações, se ver levada a formas de ação que evitem o confronto com aquele que concede a dádiva da aceitação. Ahmed (2010) tem razão quando diz que aquele que recebe a dádiva da aceitação se submete a certas ‘regras’ – mas não acho que ele seja um objeto passivo na relação com estas regras, e sim um agente que participa com margens de manobra variáveis em seu processo de construção. As regras da aceitação não estão definidas de antemão: para acolher aquilo que era até então ‘inaceitável’ – ou mesmo inimaginável – é preciso adaptar, improvisar, inventar regulações que dêem conta desta nova situação que está se definindo. É possível que o sentido assumido por este processo de construção de novas regras seja modulado por expectativas previamente cultivadas na família. É neste sentido que relações de “ajuda” e projetos de “felicidade”, por exemplo, podem se entrelaçar de modo complexo com estas novas regulações que estão sendo produzidas pela família através do distanciamento e da evitação e/ou de uma espécie de embate ‘corpo-a-corpo’ no convívio cotidiano.

Discordo também, em alguma medida, da posição sustentada por Ahmed (2010), de que a aceitação mina a ação política – quase como se a única forma de se fazer política neste caso fosse recusando a dádiva e declarando guerra contra o Outro heterossexual. Ao menos em alguns casos, a aceitação da dádiva pode funcionar como a guerra continuada por outros meios. *Aceitar a aceitação* não elimina a possibilidade do conflito, mas o inscreve em um outro patamar, em um terreno onde as distâncias sociais são sentidas como menores do que seriam na arena pública.

Quando pais e mães vêem ser rompida a fantasia de que seus filhos “são” heterossexuais, precisam construir novas fantasias sobre quem eles próprios são na relação com este filho, e novas fantasias de poder sobre a vida dos filhos: a regulação da conduta sexual, do acesso de namorados e amigos ao espaço da casa, etc. É necessária a construção de uma “boa” homossexualidade, adequada a ideais explícitos ou implícitos de respeitabilidade, excluindo certos modos de ser e de agir, e construindo deste modo novas zonas de ilegitimidade. O “poder” de tornar os filhos pessoas “felizes” pode, também, comparecer em

meio a ânsias e esperanças acalentadas.

Por outro lado, a transformação da relação e da identidade que ocorre a partir da informação de que um filho é gay ou lésbica pode se fazer acompanhar de uma revisão de valores. Um ponto que notamos, aliás, e que mereceria aprofundamento em investigações posteriores, diz respeito à relação entre homossexualidade e gerações na família. A presença de “tios” homossexuais na família, por exemplo, não poderia ser um fator que favorece a construção da aceitação de gays e lésbicas pertencentes a gerações mais jovens? É preciso, contudo, não ceder de forma inadvertida ao imaginário de que homossexuais de ‘gerações mais velhas’ teriam capinado e semeado um terreno no qual os ‘jovens’ estariam colhendo os frutos – especialmente se estivermos falando de pessoas que ainda estão vivas. É comum se falar do “choque entre gerações” como uma espécie de rompimento das gerações mais jovens com os valores das gerações mais antigas. Outro aspecto, menos aparente, é que a conduta e identidade das pessoas de gerações mais velhas pode ser impactada e remodelada pelas ações das pessoas mais jovens. A visibilização da homossexualidade de um membro da geração jovem pode preceder e antecipar a visibilização da homossexualidade por pessoas mais velhas.

Espero, com este trabalho, ter de algum modo contribuído para o campo de investigações sobre processos de construção de pertencimentos e categorias, evidenciando algumas das conexões possíveis entre a *relatedness* e o afeto. Este não é, decerto, um tema novo – como salientei anteriormente, este assunto já estava de algum modo anunciado desde o ensaio de Durkheim e Mauss (1968) sobre as “formas de classificação”. Contudo, acredito que haja algo de positivo e promissor no tipo de tratamento que procurei dar a este tema, ao longo desta tese. Alimento também a expectativa de ter conseguido colocar em evidência uma dimensão da experiência de gays e lésbicas que mereceria ser mais investigada e conhecida. E que as idéias aqui expostas sobre vínculos, sentimentos, e dádivas e “aceitação” expressem reconhecimento por pelo menos alguns dos dilemas presentes na experiência vivida destes sujeitos.

6. Bibliografia:

ABU-LUGHOD, L. Part Two: Discourses on sentiment. **Veiled Sentiments: Honour and poetry in a Bedouin Society**. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1988. pp 171-259.

_____. Shifting Politics in Bedouin Love Poetry. In: LUTZ, Catherine; Abu-Lughod, Lila (orgs). **Language and the Politics of Emotion**. New York: Cambridge University Press, 1990.

ABU-LUGHOD, Lila; LUTZ, Catherine. Introduction: emotion, discourse and the politics of everyday life. In: LUTZ, Catherine; Abu-Lughod, Lila (orgs). **Language and the Politics of Emotion**. New York: Cambridge University Press, 1990.

AHMED, Sara. Unhappy Queers. In **The Promise of Happiness**. Durham and London: Duke University Press, 2010.

ALMEIDA, Miguel Vale de. **A chave do Armário: homossexualidade, casamento, família**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2010.

_____. (2003). Antropologia e Sexualidade: Consensos e Conflitos Teóricos em Perspectiva Histórica In **A Sexologia: Perspectiva Multidisciplinar**. FONSECA, Lígia; SOARES, C.; VAZ, Júlio Machado. Coimbra: Quarteto, vol II, pp 53-72

AUSTIN, J. L. **Quando dizer é fazer: palavras e ação**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BARROS, Myriam Lins de. **Autoridade e Afeto: avós, filhos e netos na família brasileira**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.

BARNES, J. A. **Um monte de mentiras: para uma sociologia da mentira**. Campinas: Papyrus, 1996.

BARTH, Fredrik. **O Guru, o Iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: ContraCapa, 2000.

BATESON, Gregory. **Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology**. University of Chicago Press: Chicago, 1972.

BECKER, Howard. **Outsiders: Estudos de Sociologia do desvio**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. A história de vida e o mosaico científico. In: **Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais**. São Paulo: Hucitec, 1999.

_____. “Falando sobre sociedade” in **Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais**. São Paulo: Hucitec.

BORRILLO, Daniel. **Homofobia: história e crítica de um preconceito**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

BOTT, Elizabeth. **Família e Rede Social: papéis, normas e relacionamentos externos em famílias urbanas comuns**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: AMADO, J.; FERREIRA, M. M. **Usos e Abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: FGV, 1998.

BUTLER, Judith. O parentesco é sempre tido como heterossexual? **Cadernos Pagu**. Campinas: UNICAMP, n. 21, 2003.

CÂMARA, Cristina. **Cidadania e Orientação Sexual: a trajetória do grupo Triângulo Rosa**. Rio de Janeiro: Academia Avançada, 2002.

CAMPBELL, Colin. **A ética romantica e o espírito do consumismo moderno**. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

CARRARA, Sérgio (et al). **Sexualidade e Orientação Sexual**. Curso de Especialização em Gênero e Sexualidade. Rio de Janeiro: CEPESC, Brasília; DF: Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, 2010 [v. 3].

CARRARA, Sérgio. Só os viris e discretos serão amados? **Folha de São Paulo**, Caderno Mais, 19 de junho de 2005.

Disponível em:

<http://www.clam.org.br/publique/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?inford=3908&sid=90>

_____. "Ou o sal salga, ou...". **Jornal O Globo**, 07 de junho de 2011. Disponível em: http://www.clam.org.br/publique/media/Artigo_Carrara_3.pdf

CARRARA, Sérgio. e RAMOS, Sílvia. **Política, direitos, violência e homossexualidade: Pesquisa 9ª Parada do Orgulho GLBT**. Relatório de Pesquisa. Rio de Janeiro: CLAM/CESEC/ARCO-IRIS, 2005.

CARRARA, Sérgio & VIANNA, Adriana. "As Vítimas do Desejo": os tribunais cariocas e a homossexualidade nos anos 1980. In: PISCITELLI, Adriana; GREGORI, Maria Filomena & CARRARA, Sérgio. **Sexualidade e Saberes: convenções e fronteiras**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

CARSTEN, Janet. **Cultures of Relatedness: new approaches to the study of kinship**. London: Cambridge University Press, 2000.

_____. **After Kinship**. London: Cambridge University Press, 2004.

CLIFFORD, James. On Ethnographic Allegory. In: CLIFFORD, James & MARCUS, George. E. **Writing Culture: the poetics and politics of ethnography**. Berkeley: University of California Press, 1986, p. 98-121.

COCKS, Harry G. **Classified: the secret history of the personal column**. London: Random House Books, 2009.

COELHO, Maria Claudia. **O Valor das Intenções: Dádiva, Emoção e Identidade**. Rio de Janeiro: Ed. da FGV, 2006.

_____. **A experiência da Fama: individualismo e comunicação de massa.** Rio de Janeiro: Editora FGV, 1999.

_____. Narrativas da violência: a dimensão micropolítica das emoções. **Mana: Estudos de antropologia social**, vol. 16, n. 2, 2010.

CONNELL, R. W. The Social Organization of Masculinity. In **Masculinities**. Los Angeles: University Of California Press, 2005.

COURTINE, Jean-Jacque & HAROCHE, Claudine. **Histoire du visage: exprimer et taire ses emotions, du XVI siècle au début du XIX siècle.** Paris: Payot & Rivages, 2007 [1988].

DAS, Veena. Fronteiras, violência e o trabalho do tempo: alguns temas wittgensteinianos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol.14, n.40, São Paulo, Junho de 1999.

DaMATTA, Roberto. **A Casa e a Rua.** Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1991.

D'EMILIO, John. **Sexual Politics, Sexual Communities: the making of a homosexual minority in the United States (1940-1970).** Chicago: University of Chicago Press, 1983.

DELUMEAU, Jean. **História do Medo no Ocidente.** São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

_____. **O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente.** São Paulo: EDUSC, 2003.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo.** São Paulo: Perspectiva, 2010

DUARTE, Luiz Fernando Dias. A sexualidade nas ciências sociais: leitura crítica das convenções. In: **Sexualidade e Saberes: convenções e fronteiras.** Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

_____. Ethos privado e justificação religiosa: negociações da reprodução na sociedade brasileira. In: HEILBORN, M. L. A. et al. **Sexualidade, família e ethos religioso.** Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

_____. O Império dos Sentidos: Sensibilidade, Sensualidade e Sexualidade na Cultura Ocidental Moderna. In: HEILBORN, M. L. A. (org.) **Sexualidade: O olhar das ciências sociais.** Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1999.

_____. Identidade social e padrão de agressividade verbal em um grupo de trabalhadores urbanos. In: Lopes, J. S. L. (Org.). **Cultura e Identidade Operária: aspectos da cultura da classe trabalhadora.** São Paulo: Editora Marco Zero, p. 203-226, 1988.

_____. Muitas felicidades! Diferentes regimes do bem nas experiências de vida. In FREIRE FILHO, João (org). **Ser Feliz Hoje: reflexões sobre o imperativo da felicidade.** Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

DURKHEIM, Émile e MAUSS, Marcel. De quelques formes primitives de classification. In: MAUSS, Marcel. **Oeuvres.** Paris: Minuit, vol. 2. pp. 13-89, 1968 [1903].

EDWARDS, Jeanette; STRATHERN, Marilyn. Including our own. In: CARSTEN, Janet. **Cultures of Relatedness: new approaches to de study of kinship**. London: Cambridge University Press, 2000.

ELIAS, Norbert. **Os Alemães: a luta pelo poder e a evolução dos habitus nos séculos XIX e XX**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1997.

EMERSON, Robert M.; FRETZ, Rachel I.; SHAW, Linda L. **Writing ethnographic fieldnotes**. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

ERIBON, Didier. **Reflexões sobre a Questão Gay**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

FABIAN, Johannes. **Time And The Other: how anthropology makes its object**. New York: Columbia University Press, 1983.

FACCHINI, Regina. Movimento homossexual e construção de identidades coletivas em tempos de AIDS. In UZIEL, A. P.; RIOS, L.F. & PARKER, R. G. **Construções da sexualidade: gênero, identidade e comportamento em tempos de AIDS**. Rio de Janeiro: Pallas: Programa em Gênero e Sexualidade IMS/ UERJ e ABIA, 2004.

FACCHINI, Regina (et al). **Sexualidade, Cidadania e Homofobia: pesquisa 10ª parada do orgulho LGBT**. São Paulo: APOGLBT, 2007.

FERRO, Marc. **O Ressentimento na História**. Rio de Janeiro: Agir Editora, 2009.

FONSECA, Cláudia. De Família, Reprodução e Parentesco: algumas considerações. **Cadernos Pagu**, número 29, Campinas: SP, Núcleo de estudos de Gênero/Unicamp, p. 9-35, 2007

FOUCAULT, Michel. **Os Anormais: curso no Collège de France (1974-1975)**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **Historia da Sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro, Graal, 1977.

FRANÇA, Isadora. Identidades coletivas, consumo e política: a aproximação entre mercado GLS e movimento LGBT em São Paulo. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 13, n. 28, p. 289-311, jul./dez. 2007.

FRY, Peter. Febrônio Índio do Brasil: onde se cruzam a psiquiatria, a profecia, a homossexualidade e a lei. In EULALIO, Alexandre (et al). **Caminhos Cruzados: linguagem, antropologia e ciências naturais**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

_____. (1982). "Feijoada e *Soul Food*: notas sobre a manipulação de símbolos étnicos e nacionais". In **Para Inglês Ver: identidade e política na cultura brasileira**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

GAGNON, John. **Uma Interpretação do Desejo: ensaios sobre o estudo da sexualidade**. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2006.

GARFINKEL, Harold. **Studies in Ethnomethodology**. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1967.

GAY, Peter. Mensur: a acariciada cicatriz. In **O Cultivo do Ódio**. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GOFFMAN, Erving. **A Representação do Eu na Vida Cotidiana**. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

_____. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.

_____. The nature of deference and demeanor. **Selected Papers from the American Anthropologist, 1946-1970**. Washington: American Anthropological Association, p. 208-237, 1976.

GROSSI, Mirian Pilar. Gênero e Parentesco: famílias gays e lésbicas no Brasil. **Cadernos Pagu**. Campinas: UNICAMP, n. 21, 2003.

GROSSI, Mirian Pilar; UZIEL, Anna Paula; MELLO, Luiz. **Conjugalidades, parentalidades e identidades lésbicas, gays e travestis**. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

GUIMARÃES, Carmem Dora. **O Homossexual visto por entendidos**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

HAROCHE, Claudine (2001). “Elementos para uma teoria política do ressentimento: laços emocionais e processos políticos” in BRESCIANI, Stella & NAXARA, Marcia (orgs). **Memória e (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível**. Campinas: Editora da UNICAMP [p. 333-349].

HEREK, G. M. Beyond ‘homophobia’: thinking about sexual prejudice and stigma in the twenty-first century. **Sexuality Research & Social Policy**, São Francisco, v. 1, n. 2, apr. 2004.

HOOKER, Evelyn. Homossexuais masculinos e seus mundos. In: MARMOR, Judd. **A inversão sexual: as múltiplas raízes da homossexualidade**. Rio de Janeiro: Imago, 1973.

KIMMEL, Michael S. A produção simultânea de masculinidades hegemônicas e subalternas. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, PPGAS/UFRGS, número 9, 1998, p. 103-117.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis: Vozes, 1982.

_____. “Raça e História” in **Antropologia Estrutural II**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

LOBO, Cristina. Famílias Recompuestas: visitar a produção americana (1930-2000). **Sociologia, Problemas e Práticas**, n.º 48, pp. 91-114, 2005.

_____. Parentalidade social, fratrias e relações intergeracionais nas recomposições familiares. **Sociologia, Problemas e Práticas**, n.º 59, pp. 45-74, 2009.

LUTZ, Catherine. **Unnatural Emotions: everyday sentiments on a micronesian atoll and their challenge to western theory**. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

MACFARLANE, Alan. **História do Amor e do Casamento**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonauts of Western Pacific**. London: George Routledge & Sons, 1932 [1922].

MARCUS, George. “Ethnography in/of the World System: the emergence of multi-sited ethnography” in **Ethnography through thick and thin**. New Jersey: Princeton University Press, 1998.

MAUSS, Marcel. A expressão obrigatória dos sentimentos. In: Figueira, Sérvulo (org) **Psicanálise e Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, pp. 56-63, 1980.

_____. Ensaio sobre a Dádiva. In **Sociologia e Antropologia**. Rio de Janeiro: Cosac Naify, 2003

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

MEDICK, Hans & SABEAN, David. Interest and emotion in family and kinship studies: a critique of social history and anthropology. In MEDICK, Hans & SABEAN, David (eds) **Interest & Emotion: Essays on the study of family and kinship**. Cambridge University Press, pp 09-27, 1984.

MELLO, Luiz. Outras Famílias: a construção social da conjugalidade homossexual no Brasil. **Cadernos Pagu**. Campinas: UNICAMP, n. 24, 2005.

MINTZ, Sidney (2001). “Comida e Antropologia: uma breve revisão”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 16, n. 47, outubro/2001.

MISKOLCI, Richard. A gramática do armário: notas sobre segredos e mentiras em relações homoeróticas masculinas mediadas digitalmente. In: PELÚCIO, Larissa (org). **Olhares plurais para o cotidiano: gênero, sexualidade e mídia**. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012.

MODESTO, Edith. **Mãe sempre sabe? Mitos e verdades sobre pais e seus filhos homossexuais**. Rio de Janeiro: Record, 2008.

_____. **Vidas em Arco-Íris: depoimentos sobre a homossexualidade**. Rio de Janeiro: Record, 2006.

MOORE, Henrietta (2000). “Fantasias de poder e fantasias de identidade: gênero, raça e violência”. **Cadernos Pagu (14)**, 2000. pp.13-44.

_____. **Still Life: hopes, desires and satisfactions**. Cambridge: Polity Press, 2011

MURRAY, Heather. **“Not in this family”**: gays and the meanings of kinship in postwar North América. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010.

_____. Every Generation Has Its War: Representations of Gay Men with AIDS and Their Parents in the United States, 1983-1993. **Canadian Bulletin of Medical History**. Volume 25 (2), pp. 335-365, 2008.

NATIVIDADE, Marcelo Tavares. **Deus me aceita como eu sou? A disputa sobre o significado da homossexualidade entre evangélicos no Brasil**. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: PPGSA/ IFCS/ UFRJ, 2008.

NATIVIDADE, Marcelo; GOMES, Edlaine de Campos. Para além da família e da religião: segredo e exercício da sexualidade. **Religião e Sociedade**, v. 26, n. 2, p. 41-58, 2006.

NATIVIDADE, Marcelo & OLIVEIRA, Leandro. God ‘Transforms’ or God ‘Accepts’? Dilemmas of the Construction of Identity Among LGBT Evangelicals. **VIBRANT: Virtual Brazilian Anthropologist**. Associação Brasileira de Antropologia, vol. 7 n. 1, pp. 132-156, 2010.

NATIVIDADE, Marcelo Tavares e OLIVEIRA, Leandro de. “Sexualidades ameaçadoras: religião e homofobia(s) em discursos evangélicos conservadores”. **Sexualid, Salud e Sociedad: Revista Latino-americana**. n. 2. Rio de Janeiro: CLAM, 2009.

_____. **As Novas Guerras Sexuais: diferença, poder religioso e identidades LGBT no Brasil**. Rio de Janeiro: Garamond, 2013. [no prelo]

OLIVEIRA, Leandro. Diversidade sexual, gênero e família: notas sobre o problema da superioridade moral da heterossexualidade. In PASSAMANI, Guilherme. **(Contra)Pontos: ensaios de gênero, sexualidade e diversidade sexual**. Campo Grande: Editora UFMS, 2011.

OLIVEIRA, Luis Roberto Cardoso. Existe violência sem agressão moral? **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Vol. 23, n. 67, junho de 2008.

PARK, Robert E. Distância Social. In PIERSON, Donald. **Estudos de Organização Social: leituras de sociologia e antropologia social (tomo II)**. São Paulo: Livraria Martins Editores S/A, 1970.

PECHENY, Mário. “Identidades Discretas” in Rios, Luis Felipe (et al) **Homossexualidade: produção cultural, cidadania e saúde**. Rio de Janeiro: RJ, ABIA, 2004.

PITT-RIVERS, Julian. “Honra e posição social” In Peristiany, J.G. **Honra e Vergonha: Valores da sociedade mediterrânea**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1971.

POLLAK, Michael & SCHILTZ, Marie-Ange “Identité sociale et gestion d’un risqué de santé. Les homosexuels face au sida”. **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**, 68, juin, pp 77-102, 1987.

POLLAK, Michael. **Os homossexuais e a AIDS: sociologia de uma epidemia**. São Paulo: Estação Liberdade, 1990.

_____. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Estudos Históricos**, vol 2, n. 3. Rio de Janeiro, 1989.

_____. A homossexualidade masculina, ou: a felicidade no gueto? In: P. Ariès e A. Benjin (Orgs.). **Sexualidades Ocidentais: contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade**. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 54-76.

POLANYI, Karl. **A Grande Transformação: as origens de nossa época**. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Relatos orais: do “indizível” ao “dizível”. **Ciência e Cultura**, 39 (3), Março de 1987.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. (1950). “Introduction”. In RADCLIFFE-BROWN, A. R. & FORDE, Daryll (orgs). **African Systems of Kinship and Marriage**. London: Oxford University Press.

RAMOS, Silvia e CARRARA, Sérgio. A constituição da problemática da violência contra homossexuais: a articulação entre ativismo e academia na elaboração de políticas públicas. **Revista Physis**, vol.16, n. 2, Rio de Janeiro, 2006.

REZENDE, Claudia Barcelos. **Os Significados da Amizade: duas visões de pessoa e sociedade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

REZENDE, C. B. & COELHO, M. C. **Antropologia das Emoções**. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

RICH, Adrienne. “Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence”. **Signs: Journal of Women in Culture and Society**. Vol. 5, n. 4, p. 631-660, 1980.

RODRIGUES, José Carlos (1983). **O Tabu do Corpo**. Rio de Janeiro: Achiamé.

RUBIN, Gayle. Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality. in: VANCE, Carol (org). **Pleasure and Danger: exploring female sexuality**. London: Pandora Press, 1989. p. 267-319.

SALEM, Tania. “Famílias em camadas médias: uma revisão da literatura recente”. **Boletim do Museu Nacional** (54), Rio de Janeiro: PPGAS/ MN/ UFRJ, 1985.

SCHNEIDER, David M. **American Kinship: a cultural account**. New Jersey: Prentice-Hall, 1968.

SCHUTZ, Alfred. **Fenomenologia e Relações Sociais**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

SEDGWICK, Eve Kosofsky (1991). "How to Bring Your Kids up Gay". **Social Text**, n. 29. Durham: Duke University Press. pp. 18-27

SIMMEL, Georg. "Conflict". In **Conflict and the Web of Group Affiliations**. NY/London: The Free Press/MacMillan Publishers, 1964. p. 11-123.

_____. Sociologia do segredo e das sociedades secretas. **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis, EDUFSC, Volume 43, número 1, p. 219-242, Abril de 2009.

_____. As grandes cidades e a vida do espírito. **Mana: Estudos de antropologia social**. Vol 11, n. 2, p. 577-591, 2005.

_____ (2004). Sociologia da Refeição. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, n. 33, janeiro-junho de 2004. [p. 159-166]

SINGLY, François de. **Sociologia da Família Contemporânea**. Rio de Janeiro: FGV, 2007.

STOLKE, Verena. "Sexo está para gênero assim como a raça está para a etnicidade?" **Estudos Afro-Asiáticos**, v. 20, Rio de Janeiro, p. 101-117, 1990.

STOCKING Jr., George Stocking. **After Tylor: British Social Anthropology, 1888-1851**. Madison, The University of Wisconsin Press, 1995.

STRATHERN, Marilyn. Necessidade de pais, necessidade de mães. **Revista Estudos Feministas**, v 3, n. 2, p. 303-329, 1995.

STRAUSS, Anselm L. **Espelhos e Máscaras: a busca da identidade**. São Paulo: Edusp, 1999.

TARNOVSKI, Flávio Luiz. "Pai é tudo igual? Significados da paternidade para homens que se autodefinem como homossexuais" in Piscitelli, Adriana (et al) **Sexualidade e Saberes: convenções e fronteiras**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

_____. **Pais assumidos: adoção e paternidade homossexual no Brasil contemporâneo**. Dissertação de mestrado. Florianópolis: PPGAS/ UFSC, 2002.

THOMAS, W. I. **The Unadjusted Girl: with cases and standpoint for behavior analysis**. Boston: Little, Brown and company, 1923.

TRILLING, Lionel. **Sincerity and authenticity**. London: New York: Oxford University Press, 1974 [1971].

TURNER, Victor. **Dramas, Campos e Metáforas: ação simbólica na sociedade humana**. Niterói: EDUFF, 2008.

_____. **O processo Ritual: estrutura e anti-estrutura**. Petrópolis: Vozes, 1974.

UZIEL, Anna Paula. **Homossexualidade e Adoção**. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

VELHO, Gilberto. **Nobres e Anjos: um estudo de tóxicos e hierarquia**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1998.

_____. Observando o Familiar. In: NUNES, Edson de Oliveira. **A Aventura Sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. p. 36-46

_____. Trajetória individual e campo de possibilidades. In: **Projeto e Metamorfose: antropologia das sociedades complexas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

_____. Cultura subjetiva e projetos de felicidade. In FREIRE FILHO, João (org). **Ser Feliz Hoje: reflexões sobre o imperativo da felicidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

VIANNA, Adriana de Resende B. **O mal que se adivinha: polícia e minoridade no Rio de Janeiro, 1910-1920**. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1999.

WEBER, Florence. Lares de cuidado e linhas de sucessão: algumas indicações etnográficas na França hoje. **Mana: Estudos de antropologia social**, v. 12, n 2, p. 479-502, out 2006.

WELZER-LANG, Daniel. (2001). A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia”. **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis: SC, UFSC, Ano 9, Número 2, 460-482.

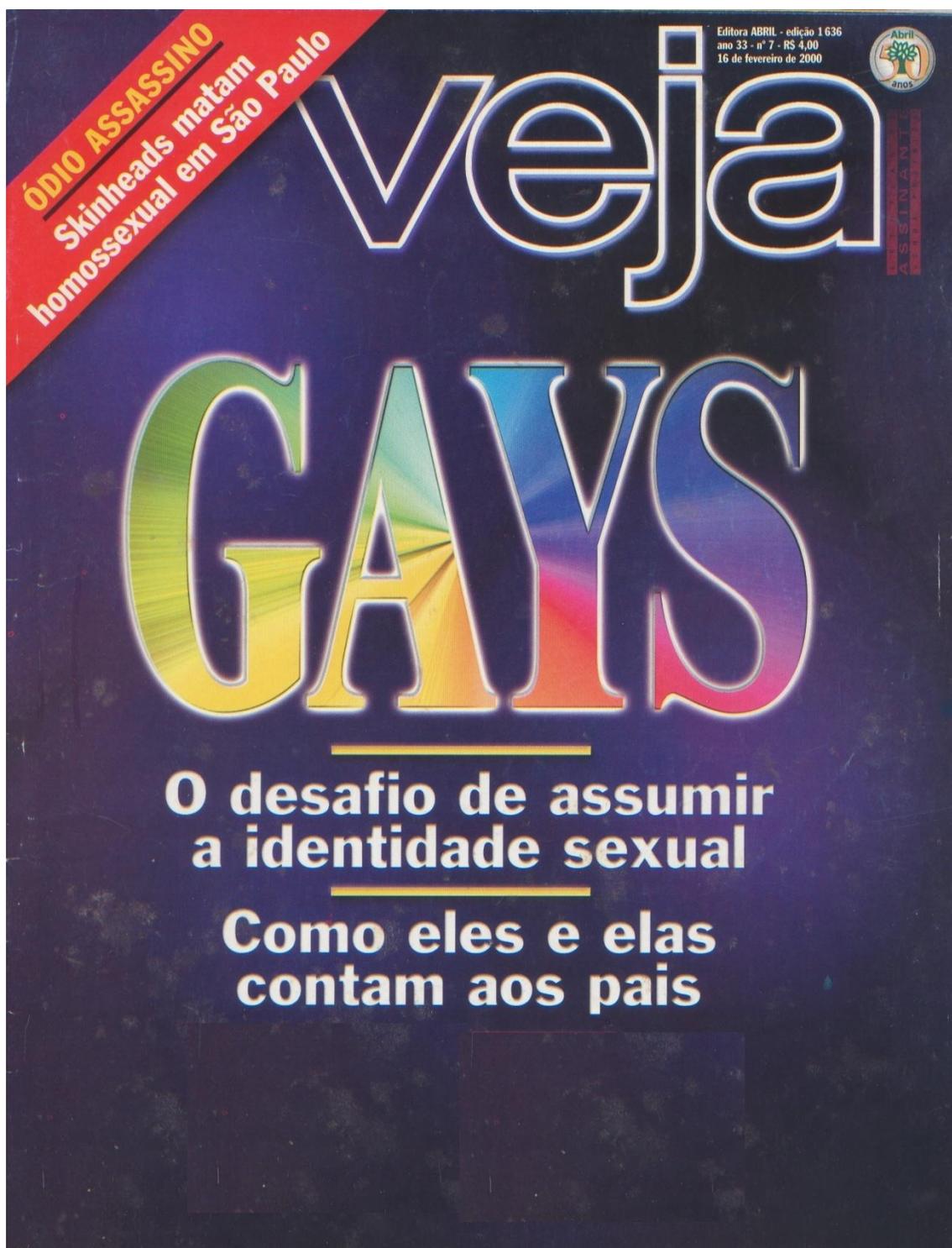
WESTON, Kath. **Families We Choose: lesbians, gays, kinship**. New York: Columbia University Press, 1997.

WIRTH, Louis. The problem of minority groups. In Linton, Ralph (ed) **The Science of Man in the World Crisis**. NY: Ed. Columbia Press, 1945. p. 347-372.

YANAGISAKO, Sylvia. Family and Household – analysis of domestic groups. **Annual Review of Anthropology**, n. 8, pp. 161-205, 1979.

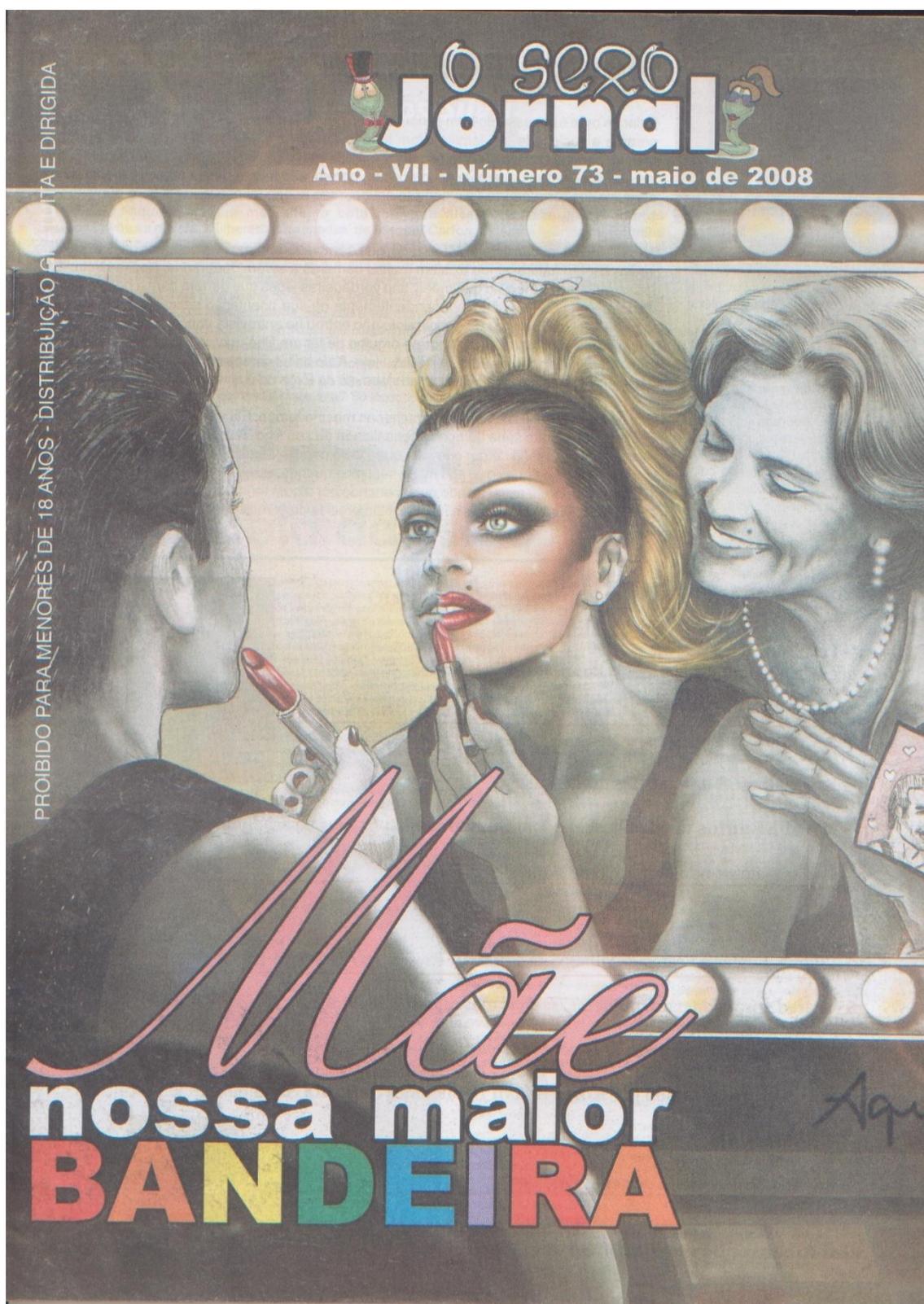
ANEXOS

ANEXO 1

Capa da *Revista Veja*, ano 33, n. 7 (16 de fevereiro de 2000)

ANEXO 2

Capa do Jornal "O Sexo", ano VII, n. 73, maio de 2008



ANEXO 3

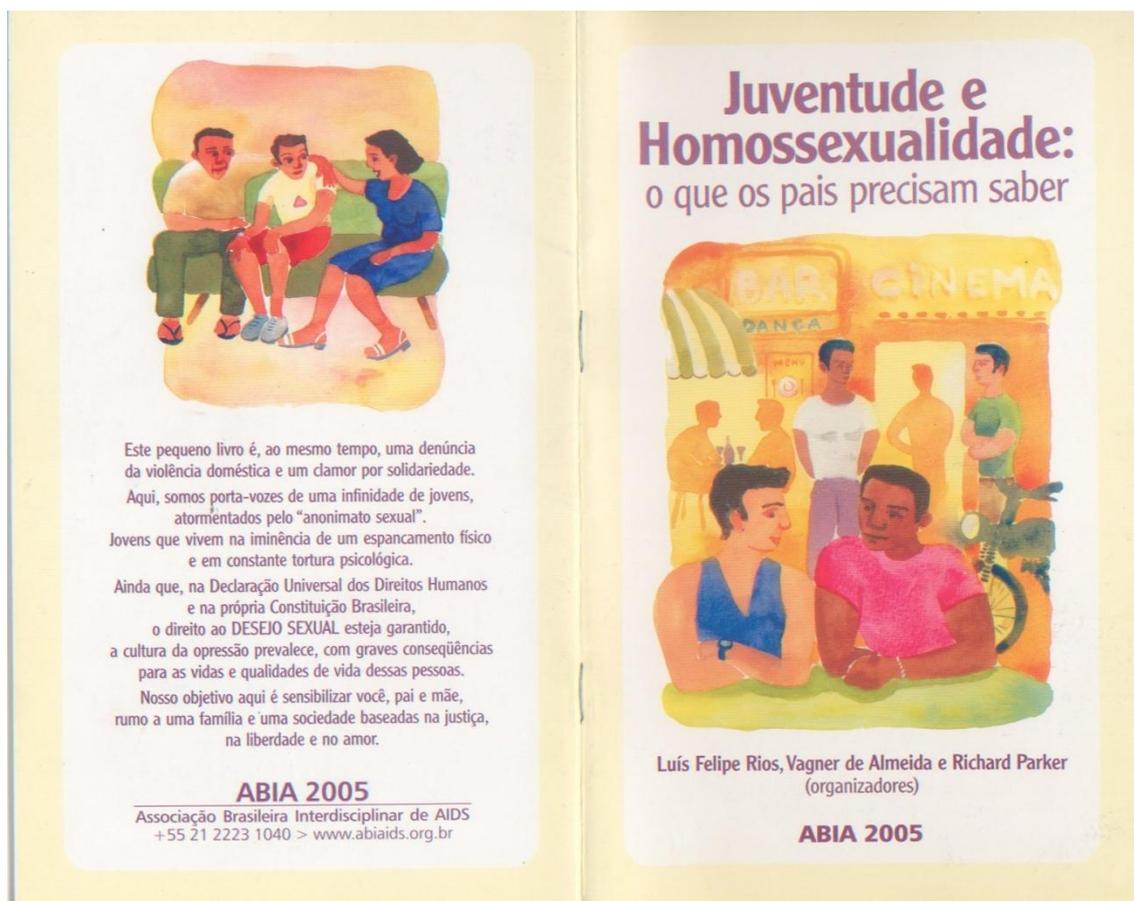
Capa da Revista Júnior, Ano 1 n. 5, maio de 2008



ANEXO 4

Capa da publicação

“Homossexualidade e Juventude: o que os pais precisam saber” (ABIA, 2005)



ANEXO 6

Anverso de Folheto de Divulgação de Atividades do GPH



GPH
Grupo de Pais de Homossexuais

Publicações

- *Modesto, Edith. *Vidas em arco-íris - Depoimentos sobre a homossexualidade*. R.j., Editora Record, 2006.
- *Modesto, Edith. *Mãe sempre sabe? - Mitos e verdades sobre pais e seus filhos homossexuais*. R.j. Editora Record, 2008.
- *Modesto, Edith. *Entre mulheres - Depoimentos homoafetivos*. São Paulo, GLS - Summus Editorial, 2009.

O Grupo colabora direta e indiretamente para a educação sexual, prevenção de DSTs e Aids, e, principalmente, para o maior fortalecimento dos pais de homossexuais, de seus filhos e de suas famílias.

Contatos e informações:
Site: www.gph.org.br
www.projetopurpurina.org.br
e-mail: maes-de-homos@uol.com.br
Tel: (11) 3031-2106 c/ Edith Modesto



GPH
Grupo de Pais de Homossexuais

Reaproximando os pais de seus filhos homossexuais

O **GPH - Associação Brasileira de Pais e Mães de Homossexuais** é uma ONG fundada como um grupo, em dezembro de 1997, por uma mãe de homossexual, a fim de contribuir para a aproximação de pais a seus filhos homossexuais. Hoje o GPH se capacitou para também acolher filhos LGBTs: lésbicas, gays, bissexuais, transsexuais, travestis e transgêneros.

Se você sabe ou desconfia que seu filho(a) é homossexual, venha trocar idéias conosco. Pode ter a certeza de que sua identidade será preservada. Nós também amamos nossos filhos e passamos pelos mesmos receios e inseguranças que você.



**GOVERNO DE
SÃO PAULO**



**SECRETARIA
DA SAÚDE**



GCH
Coordenação de
Controle de Doações



**PROGRAMA ESTADUAL
DST/AIDS - SÃO PAULO**
Coordenação de
Controle de Doações



**SECRETARIA
DA SAÚDE**



**GOVERNO DE
SÃO PAULO**

ANEXO 6

Verso de Folheto de Divulgação de Atividades do GPH

GPH

Grupo de Pais de Homossexuais

Objetivos principais dos grupos de ajuda mútua

1. Pais e Mães
 - * Propiciar um ambiente seguro e acolhedor, onde pais e mães possam trocar informações e experiências sobre seus filhos, ampliando sua compreensão sobre o assunto e auxiliando-os durante o processo de aceitação.
2. Filhos e Filhas
 - * Manter comunicação e acolher jovens homossexuais em ambiente seguro e simpático para que possam:
 - Minimizar o sentimento de isolamento e rejeição vivenciado dentro da família e escola.
 - Conversar sobre assuntos de seu interesse com mães, pais, entre si e com especialistas.

Características dos grupos de pais e de jovens, presencial e virtual

- * Fechados, exclusivos para pais de homossexuais.
- * Fechados, exclusivos para filhos homossexuais e seus amigos.
- * Sigilosos, pois tudo que é conversado é altamente confidencial.
- * Discretos, pois existe a possibilidade de entrar nos grupos com pseudônimo.

Nossas crenças

- * Sabemos que a homossexualidade é uma condição natural e espontânea do ser humano, portanto não é uma opção nem algo que se aprenda, e faz parte da diversidade sexual humana;
- * Sabemos que os pais de homossexuais precisam de informações corretas, assim como do apoio e do diálogo com outros pais que vivenciam a mesma situação;
- * Acreditamos que a aceitação e o carinho da família são fundamentais para que os jovens possam ter uma vida digna, com elevada auto-estima, respeito e integração com os demais. Sem esse apoio os jovens podem se tornar vulneráveis às drogas e a condutas sexuais de risco, podendo contrair diversas DSTs, inclusive a AIDS.

Nossas Atividades

1. GPH de ajuda-mútua exclusivo para pais de homossexuais:
 - Grupo presencial (encontros todo último Domingo do mês, na rua Alberto Faria, 835 - São Paulo - SP);
 - Grupo virtual (tudo o que se conversa nele é confidencial);
2. Projeto Purpurina - Grupo de ajuda-mútua monitorado, para jovens homossexuais de 13 a 24 anos:
 - Projeto multi-cultural para jovens e adolescentes homossexuais, que destaca o protagonismo juvenil;
3. Palestras, cursos, capacitação em diversidade sexual:
 - Palestras e cursos sobre Diversidade Sexual;
 - Capacitação para professores em escolas particulares e oficiais;
 - Capacitação para psicólogos e funcionários públicos em geral.

ANEXO 7
Folheto de Divulgação de Atividades do “Projeto Purpurina”



O que é: Um Projeto Multicultural sem vínculos políticos ou religiosos, feito para jovens e adolescentes gays.

Objetivo: O protagonismo juvenil, aproximar jovens gays que tenham as mesmas dúvidas e desejos, proporcionar um encontro mensal onde possam se sentir à vontade, falar o que tiverem vontade e fazer amigos.

O que acontece: Conversas sobre assuntos polêmicos de interesse dos jovens, exibição de filmes, curtas, teatro, música, dança, etc.

Quando: Todo primeiro domingo do mês.

Onde: Escola da Rainha.
R. Rodésia, 213 Vila Madalena.
Temos transporte que sai do Terminal Vila Madalena do metrô às 15h.

Horário: às 15h.

Realização:  **GPH**
Grupo de Pais de Homossexuais
www.gph.org.br

Dúvidas e Sugestões: projetoapurpurina@gmail.com
Orkut: “Projeto Purpurina”
Apoio: Escola da Rainha, CADS e Secretaria Municipal de Saúde