UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

ISABELLA GONZAGA GUIMARÃES SILVA

Arquivos da insistência: narrativas biográficas de entendidas, maduras e lésbicas

GOIÂNIA
2023

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei 9.610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

[x] Dissertação [ ] Tese [ ] Outro*:_____

*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

Exemplos: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

2. Nome completo do autor

ISABELLA GONZAGA GUIMARÃES SILVA

3. Título do trabalho

Arquivos da insistência: narrativas biográficas de entendidas, maduras e lésbicas

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento [x] SIM [ ] NÃO[1]

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:
a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);
b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.
O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.
Casos de embargo:
- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.

Documento assinado eletronicamente por **Isabella Gonzaga Guimarães Silva**, **Discente**, em 08/11/2023, às 14:36, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **Luis Felipe Kojima Hirano**, **Professor do Magistério Superior**, em 10/11/2023, às 15:52, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **4178913** e o código CRC **B5A1D5B2**.

ISABELLA GONZAGA GUIMARÃES SILVA

Arquivos da insistência: narrativas biográficas de entendidas, maduras e lésbicas

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, da Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Federal de Goiás, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Área de concentração: Antropologia Social

Orientador: Prof. Dr. Luis Felipe Kojima Hirano

GOIÂNIA

2023

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do
Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Silva, Isabella Gonzaga Guimarães
Arquivos da insistência: narrativas biográficas de entendidas, maduras e lésbicas. [manuscrito] / Isabella Gonzaga Guimarães Silva. - 2023.
0 217 f.

Orientador: Prof. Dr. Luis Felipe Kojima Hirano.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Ciências Sociais (FCS), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Goiânia, 2023.
Bibliografia. Anexos.
Inclui siglas, fotografias, abreviaturas, lista de figuras.

1. temporalidades. 2. homossexualidade feminina. 3. arquivo. 4. subjetividade. 5. memória. I. Hirano, Luis Felipe Kojima, orient. II. Título.

CDU 572

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ata nº 009/23-M da sessão de Defesa de Dissertação de **ISABELLA GONZAGA GUIMARÃES SILVA**, que lhe confere o título de Mestra em Antropologia Social, na área de concentração Antropologia Social.

Aos dois dias do mês de outubro de 2023, às 14:00 horas, no modo remoto, realizou-se a sessão de julgamento da Dissertação de Mestrado de **ISABELLA GONZAGA GUIMARÃES SILVA,** intitulada *Arquivos da insistência: narrativas biográficas de entendidas, maduras e lésbicas*. A Banca Examinadora foi composta pelos/as seguintes Professores/as Doutores/as: Luis Felipe Kojima Hirano (PPGAS/UFG - presidente da banca e orientador); Suely Kofes (Unicamp - membro externo) e Eliane Gonçalves (PPGS/UFG - membro interno), tendo como suplente Camila Azevedo de Moraes Wichers (PPGAS/UFG). A candidata apresentou seu trabalho, foi arguida pela Banca e respondeu às arguições. Ao final da arguição, a Banca Examinadora passou o julgamento em sessão reservada, pelo qual foi atribuído à mestranda o seguinte resultado: **APROVADA** pelos/as seus/suas membros/as. **A banca salientou a densidade das fontes bibliográficas, a inventividade e ousadia nas conexões entre teoria e campo na dissertação.** Reabertos os trabalhos, o presidente da banca proclamou os resultados e encerrou a sessão pública, da qual foi lavrada a presente ata, que vai assinada por ele e pelos/as demais integrantes da Banca Examinadora.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA

Documento assinado eletronicamente por **Luis Felipe Kojima Hirano**, **Professor do Magistério Superior**, em 02/10/2023, às 16:42, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **Suzane De Alencar Vieira**, **Coordenadora de Pós-Graduação**, em 02/10/2023, às 22:14, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **Eliane Goncalves**, **Professor do Magistério Superior**, em 17/11/2023, às 14:15, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **3934420** e o código CRC **82E998BF**.

Referência: Processo nº 23070.043137/2023-25 SEI nº 3934420

AGRADECIMENTOS

À Fundação CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal do Ensino Superior- pela bolsa de mestrado concedida e pelas portarias nº 55, de 29 de abril de 2020 e de nª 121, de 19 de agosto de 2020 que deram as diretrizes para as prorrogações dos prazos de qualificação e defesa. Assim como da prorrogação da bolsa concedida.

Essa dissertação só foi possível de ser finalizada pelas muitas companhias, no sentido harawaiano que estiveram comigo nesses difíceis, turbulentos e angustiantes três anos. Um sonho atravessado por uma pandemia global que nebulizou às vistas para possíveis horizontes. Entre muitas tentativas de desistências, tive quem me segurou e me ergueu para que tivesse força e estrutura para seguir. Esse é um trabalho menos "meu" e mais de todas e todos que dedicaram os seus tempos, suas atenções e seus dias para estar ao meu lado e que prolongadamente permitiram que eu vislumbrasse a finalização dessa pesquisa e dissertação.

Agradeço imensamente a todas aquelas interlocutoras e mulheres que aceitaram conversar comigo e que partilharam suas vidas com uma completa desconhecida. Boa parte dos encontros em campo reverberaram em trocas cuidados e de escuta para além da pesquisa. Um obrigada não apenas por terem permitido que essa dissertação acontecesse, mas pelos momentos de preocupação com minha saúde mental e das importantes demonstrações de carinho. Tomei suas existências como diagramas de forças intensivas na construção no tempo para uma vida vivível e disso a aprendizagem dos esforços de não sucumbir a despotencialização da normatividade heterossexual.

Se é possível apontar para algum aspecto menos tenebroso da pandemia, foi a possibilidade de conhecer outros programas de pós-graduação devido ao regime virtual de ensino. Tive duas potentes e inesquecíveis oportunidades nesse sentido. A primeira foi ser aceita como aluna ouvinte, em 2020, pela professora Adriana Facina para a disciplina "Sobrevivência e Esperança" ofertada pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional. No ano seguinte, fui aluna especial na disciplina "Gênero, diferença e subjetivação" no âmbito do programa de pós-graduação em Antropologia Social da Unicamp. A disciplina foi ministrada pela professora Regina Facchini, cientista social e antropóloga que há muito tempo impacta a minha trajetória acadêmica. Agradeço a importante oportunidade dada pelas duas professoras. Os aprendizados e as interlocuções fazem-se presentes nas linhas que compõem essa dissertação. E para além, foram momentos de significação potencial da minha formação na antropologia.

Agradeço à professora Eliane Gonçalves do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFG pela riquíssima disciplina “Teoria Social Feminista abordagens interseccionais contemporâneas” ofertada em 2021. Reflexões que compõem essa dissertação foram advindas das aulas e das considerações da professora ao trabalho final. Obrigada pela transmissão de conhecimento, debates engendrados e pelos encaminhamentos possibilitados.

Parte considerável das análises realizadas na dissertação são tributárias do conhecimento adquirido no curso “A potencialidade do assombro em diferentes formas expressivas” ministrado pela antropóloga Daniela Feriani. A princípio eu só cursaria um dos módulos do curso, mas Feriani generosamente me concedeu uma bolsa de estudos o que tornou possível acompanhar integralmente a formação. Deixo o meu obrigada, aqui também, pela possibilidade dada.

A máxima de que boa parte do sucesso de uma boa trajetória acadêmica está articulada com a orientação que temos, não deve jamais ser relativizada. Ao meu orientador, Luis Felipe Kojima Hirano, meu carinhoso, respeitoso e emocionado agradecimento. Desde o momento que aceitou me orientar durante a troca de tema de pesquisa até a finalização da dissertação, não deixou de alimentar as esperanças de que conseguiríamos chegar aqui. A distância física, causada por um mestrado realizado integralmente em formato virtual, não foi um inibidor para uma orientação atenta, formativa e que sempre propôs novos e interessantes caminhos. Obrigada por ser uma fonte inspiradora de orientação e por abrir novos horizontes para mim a cada nova leitura que realizava da minha, da nossa, dissertação.

Agradeço às professoras Camila Wichers e Vi Grunvald por terem composto a banca de qualificação e terem enriquecido o trabalho com suas importantes considerações e sugestões.

Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFG agradeço pelos esforços em tornar possível as prorrogações de prazos e bolsas. Sem isso, não haveria chances de seguir com a pesquisa e finalizar esse trabalho. O meu obrigada vai especialmente para aquelas e aqueles que não mediram esforços em compreender as especificidades da turma de 2020 e que não limitaram as perspectivas para as/os mestrandas/os.

Tenho profundo respeito e gratidão ao caminho antropológico apresentado pela professora Suzane Alencar. Os efeitos dos aprendizados iniciados durante a orientação do Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) da graduação em ciências sociais, em 2019, são ainda cultivados e podem ser sentidos, inclusive, nessa dissertação. Agradeço a oportunidade de ter sido sua aluna e orientanda.

À minha turma de mestrado de 2020, agradeço pelas trocas e interlocuções sobre como persistir na pós-graduação e pela articulação para que tivéssemos acessos às prorrogações dos prazos para qualificação e defesa. Torço para que encontrem caminhos menos turbulentos do que aquele que compartilhamos.

À Emília pela relação amorosa e carinhosa que se tornou um terreno para cultivar energia e força para seguir entre teorias antropológicas, narrativas biográficas tensas e densas e a angústia da desesperança. Obrigada por escutar atenciosamente os relatos do campo, por fazer boas conexões e por não se cansar em me ajudar a acreditar que eu conseguiria terminar. Agradeço também por me permitir fazer parte da sua jornada na antropologia, tornando a minha própria experiência com a antropologia ainda mais interessante e impactante.

Ian, às vezes tomo-lhe como Caio F. e eu sendo sua Ana C. Você sabe. Há muito pelo que agradecer nesse contexto, mas coloco prioritariamente a sua paciência e compreensão pelas minhas ausências e comunicação instável. Obrigada por permanecer, continuar e seguir comigo nesses anos todos. Agradeço por me alimentar de boas expectativas e por me tomar de forma tão grandiosa. Um dia, compartilhei um PDF ruim do livro "O que amar quer dizer" de Mathieu Lindon dedicado à sua amizade com Foucault. Não sei se você leu ou se vai ler, mas o escritor afirma em dado momento que amor "é quando alguém enriquece infinitamente a sua existência". Agradeço a vida melhor que você me proporciona, por não deixar de insistir em palavras de apoio e de estar sempre presente, de um jeito ou de outro.

À força revigorante de coragem que é o Marcus, agradeço pela parceria e pelo companheirismo que há anos torna a passagem pelo mundo um tanto mais feliz. Fonte de inspiração para encarar a vida, obrigada por me apoiar e por se alegrar ao meu lado pelas boas coisas que acontecem. Mas também por erguer forças para não me deixar sucumbir. Agradeço pela leitura afiada da dissertação, pelas considerações teóricas e metodológicas e pela inesquecível dedicação despendida para me ajudar com a finalização deste trabalho.

Para as minhas avós, persiste a sensação de que nada na linguagem as alcança. À minha vó Maria, que partiu enquanto essa dissertação era construída, agradeço por nunca ter deixado que a minha tristeza passasse despercebida. Fazendo esforços para que tudo melhorasse. Sou grata à minha vovó Divone, por ser lugar de refúgio e acolhimento. Agradeço aos meus pais pelos suportes diversos e às minhas irmãs pela companhia diária.

Ana, à quem dedico essa dissertação, foi o meu farol. A minha fortaleza e a minha âncora. Sem ela essa dissertação não seria possível. À minha maior companheira, agradeço pelo

amor imanente onde cabe paciência, compreensão, espera e partilha do sensível. Obrigada por tornar isso possível. Sua crença em mim me sustenta e me faz viver. Envolta pelo seu grandioso amor, segui até aqui. Obrigada pela cotidianidade, pela interlocução, pelo interesse no que faço, por co-fabular futuros possíveis comigo e por me dar um chão para aterrissar. Obrigada por cada precioso e necessário abraço. Ana, “amor, meu grande amor”, você é a minha porta para uma existência possível. Por isso e por muito mais para sempre agradecerei você.

RESUMO

A presente dissertação é resultado de uma etnografia das narrativas biográficas de 4 mulheres homossexuais com idade entre 51 e 70 anos e que grafam suas itinerações sexuais desde categorias como *maduras, entendidas* e *lésbicas*. Foi percorrido os complexos arranjos temporais colocados por elas em circulação ao problematizarem o modo como suas performances sexuais e de gênero são construídas ao longo do tempo. Ao contarem dos seus modos de subjetivação articulam uma teoria etnográfica sobre as diferentes relações entre subjetividade e verdade em distintas formações culturais, fazendo com que suas existências sejam como sismógrafos das subjetividades em trânsito. Tomando as narrações de si desde os momentos em que sublinham a maneira como constituíram-se como sujeitos desde uma temporalidade do impossível, sugere-se que suas existências compõe um arquivo de insistências e de uma imaginação radical.

Palavras-chaves: temporalidades; homossexualidade feminina; arquivo; subjetividade; memória.

ABSTRACT

This dissertation is the result of an ethnography of the biographical narratives of 4 women homosexuals aged between 51 and 70 years old and who record their sexual itinerations since categories such as "*madura*", "*entendida*", and "*lésbicas*". The complex arrangements were covered temporalities put into circulation by them when they problematize the way their sexual and gender performances are constructed over time. When counting their modes of subjectivation articulate an ethnographic theory about the different relationships between subjectivity and truth in different cultural formations, making their existences are like seismographs of subjectivities in transit. Taking the narratives from themselves since the moments in which they underline the way in which they constituted themselves as subjects from a temporality of the impossible, it is suggested that their existences compose an archive of insistences and a radical imagination.

Keywords: temporalities; female homosexuality; archive; subjectivity; memory.

LISTA DE IMAGENS

IMAGEM 01: Curta-metragem “Uma paciência Selvagem me trouxe até aqui” .....…. 17

IMAGEM 02: Curta-metragem “Uma paciência Selvagem me trouxe até aqui” 18

IMAGEM 03: Lesbian Bar Project 44

IMAGEM 04: Lesbian Herstory Archive (LHA) 107

IMAGEM 05: Lesbian Herstory Archive (LHA) .....…. 107

IMAGEM 06: Adrienne Rich .....…..... 118

IMAGEM 07: Casal de mulheres idosas em uma cena de troca afetiva e erótica 120

IMAGEM 08: Vestígios e ruínas 122

IMAGEM 09: Cenas de um baile para “velhas lésbicas” e imagens advindas do Willa Cather Memorial Prairie Historical Marker 125

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CINABEH – Congresso Internacional de Diversidade Sexual, Étnico-Racial e de Gênero.

COVID-19 – Doença infecciosa causada pelo Coronavírus SARS-CoV-2

FHAR – Front Homosexuel D'action Révolutionnair

GESTELD – Grupo de Estudos em Educação, Sexualidade, Tecnologias, Linguagens e Discursos

GLS – Gays, Lésbicas e Simpatizantes.

GT – Grupo de Trabalho.

IGBT – It Gets Better

LGBT – Lésbicas, Gays, Bissexuais e Transgênero.

LHA – Lesbian Herstory Archives

PPGAS – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

R&B – Rhythm and Blues.

UFG – Universidade Federal de Goiás.

UNESP – Universidade Estadual Paulista

SUMÁRIO

Prólogo 11

1. O que é a dissertação? 11
2. De uma pretensa antropologia urbana a temporalidades complexa 11
3. Montando o arquivo 13
4. Pensamento Cuidadoso 14
5. O campo 14

Introdução ou "Esse também não é o meu tempo?..... 17

Primeiro momento do trabalho de campo..... 22

Interlocutoras 27

O Problema 29

Estrutura da dissertação..... 34

Capítulo I: Caminhos desfeitos e refeitos 36

1.1 Sobre o que não se encontra no campo: afetar-se para fazer-se com o campo..... 36

1.2 Persistências 46

1.3 Goiânia em transição 57

1.4 Examinando dragões: a implosão do Tempo 66

1.5 Montando temporalidades: experimentando com a imagem 73

1.5.1 Sismógrafas das subjetividades em trânsito 81

1.6 Encaminhamentos..... 91

Capítulo II: O Arquivo 93

2.1 Viver é suportar o que se é 93

2.1.1 Montando o arquivo 101

2.2 Quando a referência vem do cinema 118

2.3 Pensando categorias 130

2.4 Considerações 137

Capítulo III: "Nunca recebi flores" 138

3.1 Políticas de desidentificação críticas 138

3.2 Subjetividade Inacabada 151

3.3 Encaminhamentos 154

Capítulo IV: Percorrer o tempo 156

4.1 “Mas você está me chamando de velha?” 156

4.2 Entre o esperançar e o fracassar no tempo 170

4.3 Sentir-se atrasada 180

4.4 Fazer-se contra o tempo 182

Conclusão 198

Referências Bibliográficas 201

Anexo A – Parecer Consubstanciado do Comitê de Ética em Pesquisa (CEP/UFG) 213

PRÓLOGO

1. O que é a dissertação?

Essa dissertação é uma etnografia das narrações biográficas de três entendidas e uma lésbica com idade entre 51 e 70 anos que acionam temporalidades distintas enquanto tecnologias subjetivantes de suas sexualidades. É importante dizer que entendidas e lésbica, e outras categorias de autoidentificação que apareceram no campo como maduras e experientes, são formas diferenciadas de grafar a experiência na homossexualidade feminina. Algumas dessas categorias deixam melhor evidente sua imbricação com as sensibilidades geracionais colocadas em circulação. O ponto é que essas temporalidades instituídas se apresentam como o modo de dizerem sobre a feitura de si mesmas em condições que não são as do tempo de agora. Para elas, é fundamental a fronteira entre o tempo delas e o tempo de hoje, visto a capacidade dessa fronteira de mobilizar suas percepções sobre a economia do possível por elas encontrado para que suas vidas adquiriram um status ontológico que lhe abra uma modalidade de experiência qualificável. Ao estabelecer a diferença entre o tempo delas e o tempo de hoje, tecem uma descrição de como experimentam a dimensão da sexualidade em registros temporais distintos. Com isso e entendendo a sexualidade como um efeito de normas e tecnologias que foram constituídas dentro de um enquadramento histórico e em regimes de subjetivação derivados de relações de poder, a tese advinda desse trabalho é a de que: as narrativas biográficas suportam uma crítica genealógica, visto que a genealogia é uma pesquisa histórica através dos acontecimentos que nos levaram a nos constituir e a nos reconhecer como sujeitos do que fazemos, pensamos e dizemos.

Compósitas por diversos tempos, suas existências possuem a sensibilidade de sismografarem as subjetividades em trânsito.

2. De uma pretensa antropologia urbana a temporalidades complexas

O tempo implodiu no campo que a princípio foi pensado para seguir uma consolidada linha de pesquisa nos estudos socioantropológicos em gênero e sexualidade a da sua articulação com os estudos urbanos. Foi necessário prestar atenção e desacelerar, como ensina Stengers, para examinar os dragões, aprendizado absorvido de Mariza Peirano, para escutar esse outro tempo atualizado em cada encontro e conversa com as mulheres que conheci. O projeto inicial de imbricar estudos urbanos e sexualidade, tinha como orientação o estudo a revisão

bibliográfica advinda do campo da antropologia brasileira onde inspiradores trabalhos demonstram como uma antropologia do desejo, tal como escrevinhada por Néstor Perlongher, poderia ser realizada através do entendimento dos territórios e pedaços urbanos constituídos. Esse era o escopo inicial, realizar uma cartografia das memórias urbanas das lésbicas velhas de Goiânia. Na medida que eu tentava perseguir esse objetivo, entendi que estava cometendo aquilo que Regina Facchini chamou em sua tese de "associação simplista e generalizações simplificadoras", a saber a noção de que existe uma associação direta entre a homossexualidade e à constituição de espacialidades. Ou de generalizar que todas as cidades constituíram territorialidades marcadas por redes de homossociabilidades. Essa percepção de que o projeto estava orientado por uma associação simplista, foi sendo instituída pelas próprias conversas que fui estabelecendo com as interlocutoras. Em suas trajetórias, os estabelecimentos de territórios ou de pedaços na cidade de Goiânia não foram algo intensamente experimentado. Apesar do esforço pioneiro de Ira de construir um local em Goiânia nos anos 70 para mulheres, de sua percepção e de outras, a jovem capital historicamente é marcada pela inexistência ou pela instabilidade de espacialidades para mulheres que se relacionam- com outras mulheres.

O direcionar da pesquisa para as "múltiplas temporalidades que constituem seus complexos horizonte temporais" teve passagem na medida em que aceitei a vulnerabilidade de ser afetada pelo campo e de correr o risco de ver o laboratório ruir-tomando uma analogia que faz Bruno Latour ao discorrer sobre o tipo de ciência proposta por Isabelle Stengers e Vinciane Despret.

Concomitante a essa transformação do campo, me vi diante de um mal entendido promissor, conceito ou dispositivo criado por Despret. Segundo Despret um mal entendido promissor é uma ocasião para uma nova versão possível de certo acontecimento. Significa cultivar versões do que podem ser a minha própria pesquisa.

Em campo, tomaram-me como cineasta, o que me levou a pensar em que medida esse mal entendido poderia ter efeitos na condução da pesquisa. Nesse interím de ficar com o problema do mal entendido, cheguei à filmografia da cineasta lésbica Bárbara Hammer. Suas obras possuem certo problema central que é o da investigação do encontro geracional e do atravessamento do tempo entre mulheres queer ou lésbicas. De maneira um tanto livre, tomei Hammer e seu trabalho como referência para o meu. O principal efeito disso é que realizei a operação de experimentar tomar as narrações biográficas como imagens. A imagem como conceito e dispositivo analítico comporta a complexidade entre o visível e o invisível e que aponta para as camadas de movimentos subterrâneos e da heterogeneidade temporal. As

narrativas biográficas são tomadas como um conhecimento pela imagem pois como postula Didi-Huberman, a imagem abre o tempo para ver aquilo que persiste, capta “tempos vertiginosos de sobrevivências”. A imagem monta e remonta o tempo. O conhecimento pela imagem coloca em questão uma suposta linearidade do tempo, justamente pelos cacos, restos e poeiras que vem ser tomadas nos seus ímpetos de aparição.

As narrativas tornaram visíveis modalidades de experiências que seguem existindo mesmo com as constantes transformações no campo do lugar social que é a homossexulidade.

Dessa maneira, os equívocos foram cultivados para uma pesquisa disposta e atenta em como fazer do tema de investigação uma multiplicidade de versões. Partindo, assim, de um pressuposto que o texto antropológico é também uma possibilidade de experimentação etnográfica.

3. Montando o arquivo

Com Hammer e Didi-Huberman, aciono a noção de montagem para sugerir que pelo ritornelo que sintoniza suas experiências desde as sensibilidades geracionais compartilhadas as interlocutoras montam um arquivo. Isso pois a montagem é o que permite ver, a montagem é o que possibilita visível e o legível. Para dizerem sobre seus tempos, sobre os discursos disponíveis para o reconhecimento de si mesmas e de seus desejos, as interlocutoras lançam mão de uma análise do que é o tempo de agora. Por isso, montam. Montam os tempos e os colocam em pedaços permitindo a legibilidade da estrutura do tempo na construção de distintas itineraçẽos subjetivantes na homossexualidade feminina. Colocando o tempo em pedaços, remontam os arranjos de verdade e subjetividade oferecendo uma teoria etnográfica das modulações subjetivas na homossexualidade feminina em distintas formações culturais

Mas não montam qualquer arquivo. Montam um arquivo da imaginação radical, conceito tomado de Saydia Hartman. A teórica articula a noção de imaginação radical como uma espécie de livro dos sonhos pela existência diversa. Na prática antropológica de traçar conexões entre as relações do campo, coloquei em relação às maneiras como as 4 interlocutoras relatam a tomada de autoconhecimento dos seus próprios desejos e das implicações em se constituírem desde um desejo não dizível e não qualificável. No modo como contam de si mesmas não nega os arranjos sócio-históricos que estruturam o modo como a experiência na homossexualidade pode ser experimentada e nos efeitos de longa duração em suas subjetividades. Contam de si e contam da força de um desejo pela insistência em uma existência

fora da matriz heterossexual. Na dissertação, a noção de imaginação radical proposta por Hartman foi articulada com a discussão que faz Judith Butler sobre a ideia de fantasia, visto a proposição da filósofa de que a fantasia é a refeitura do campo simbólico. Isso pois fantasias podem constituir imaginações que subvertem os próprios termos de certas exclusões.

Nessa linha, Butler questiona: "Como entendemos o modo como os discursos não só constituem os campos do dizível, mas são eles mesmo limitados pela produção de um exterior constitutivo, o insignificável?" (Butler, 2017, p.101). Seu interesse é de entender como é possível realizar reocupações radicais da injúria. Ao sugerir que as interlocutoras montam suas existências como arquivos de uma imaginação radical é pelas suas capacidades de persistir no que por meio da equivocação controlada, entende-se por uma temporalidade do impossível.

Ao longo de seus cursos da vida, tiveram que produzir uma imaginação radical para constituírem uma vida possível. Para tanto, lançaram mão de estratégias e técnicas: negar categorias identitárias, esperar o momento ideal, criar linhas de fuga do binarismo de gênero e ressignificar o local abjeto na qual foram alocadas.

4. Pensamento Cuidadoso

Trazendo à tona a longa duração das suas subjetivações, propõem não apenas que suas jornadas de vidas as tornam possuidoras de perspectivas elaborados sobre as transformações da gramática de possibilidades dentro da homossexualidade, mas também se atentam para aquilo que persiste. Assim, tratam também das sobrevivências de afetos que em sua insistência fazem do tempo um dúbio entre esperançar por uma vida possível e não suportar certas reinvindicações no campo da moral e da política que atuam como normatividades do que se deve ser e fazer.

Aprendi com o quarteto Haraway, Bellacasa, Stengers e Despret que pensar-com e elaborar um pensamento cuidadoso tem como consequência a complexificação do nosso próprio pensamento. Mas é também uma maneira de recalcitrar a própria complexidade do mundo das interlocutoras. Experimentar formas de invenção e descrição na pesquisa foi uma forma de responder às intrusões complexas e interessantes que ocorreram no campo.

5. O campo

Até agora dissertei sobre o que se tornou dissertação, uma investigação por dentro das temporalidades complexas que compõem as subjetividades das 4 interlocutoras. Passemos agora para a conformação do campo de pesquisa.

Não é possível dizer do campo sem dizer também das dificuldades enfrentadas durante o desenvolvimento da pesquisa, estávamos no epicentro da COVID-19, momento em que foi necessário repensar os convencionais modos de realizar pesquisa antropológica. Diante desse contexto, fiz uso de uma abordagem não tão recente, mas que se intensificou durante a pandemia: o uso de plataformas digitais de comunicação e relacionamento, especialmente o *WhatsApp* e o *Facebook*. Nessas redes, passei a fazer parte de grupos de interação entre mulheres homossexuais ou com práticas homoeróticas foi onde acessei não apenas as 4 interlocutoras, mas muitas outras onde estabeleci conversas de longa duração com impacto nas reflexões construídas. A delimitação das 4 interlocutoras para as pesquisas em profundidade, foi resultado do grau de proximidade e intimidade que passamos a ter ao longo desse tempo. Por isso mesmo não sei se cabe dizer que as escolhi ou se foram elas que me escolheram. Entre mim e elas estabeleceu-se uma dinâmica de confiança que justamente foi o que possibilitou o meu acesso à seus mundos. Longe ter sido um uso instrumental dessa confiança, foi ao contrário uma partilha do sensível onde o encontro intergeracional entre mim e elas, entre uma "sapa novinha", atribuição dada a mim, e as "maduras" e "entendidas", reverberou em cenas de trocas de experiência, de escuta de acolhimento de intimidades que sequer cabem em um trabalho acadêmico científico.

Esse encontro intergeracional foi inclusive um importante catalisador das sensibilidades temporais que passaram a ser o campo. A materialidade de ser uma "novinha" tornou o nosso encontro um espaço de tempo onde elas passaram a discorrer sobre as nossas próprias diferenças, que em seus termos são diferenças de mundo. Junto a isso, relembro que a facilidade dos primeiros contatos com elas se deu por certa expectativa erótica delas sobre mim. Menciono isso, pois antropólogos queer ou dos estudos de gênero e sexualidade como Esther Newton, Gloria Weeker, Saskia Wiering discorrem sobre o local que o erótico e das práticas sexuais possuem em suas etnografias. A clássica obra Taboo Sex, Idntity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork (1995) é bastante significativa de como as trocas eróticas em campo são, também, modos de produzir conhecimento.

Pelo *WhatsApp*, conheci Rosa, mulher negra lésbica de 51 anos que se apresentou como "lésbica não praticante", devido ao seu entendimento de que o tempo já passou para ela e de que não há mais possibilidades para viver livremente sua sexualidade. O engajamento com o tempo que faz Rosa, me levou ao conceito de conhecimento envenenado de Veena Das. sobre como o trauma do não reconhecimento segue interpelando o seu presente.

Ira, de 70 anos, Sil, de 66 e Patrícia de 61, são interlocutoras que conheci por meio do *Facebook.* São as entendidas e maduras dessa pesquisa. Mulheres brancas de classes sociais distintas, mas que se encontram no fato de terem desenvolvidos performances de gênero que implodem a diferença sexual do sistema heterossexual. Com essas interlocutoras, diálogos sobre o formato de seus relacionamentos afetivos e eróticos levou à discussão sobre como relações de forças produzem diferentes modos de ser em diferentes épocas.

Entre elas, é crucial que exista uma assimetria na relação, implicando na discussão sobre como o erótico é por elas sensibilizados. Para elas, é impossível duas mulheres masculinas se relacionarem, aqui como é fundamental que exista uma distância geracional entre suas parcerias e elas. Isso foi tomado como um diagrama das linhas de forças que arquitetam suas orientações desejosas e do modo isso está relacionado com certo tipo de verdade sobre si mesmas.

INTRODUÇÃO OU "ESSE TAMBÉM NÃO É O SEU TEMPO"?

No dia 10 de outubro de 2021 estreou, no Olhar de Cinema- Festival Internacional de Curitiba, o curta-metragem, "Uma paciência Selvagem me trouxe até aqui"[1], dirigido pela cineasta e roteirista brasileira Érica Sarmet, explicitamente inspirado nas produções de Bárbara Hammer[2], o filme acontece em torno do encontro de uma lésbica de meia-idade chamada Vange com um grupo de jovens lésbicas. Tendo como pano de fundo a cidade de Niterói, Rio de Janeiro, o encontro entre elas acontece em uma boate marcada pela presença de mulheres. Em dado momento da inicial conversa com uma das lésbicas do grupo, Vange[3] comenta: "Antigamente isso aqui era um bar e eu vinha aqui com minhas amigas". Sua fala carrega uma sensibilidade temporal panorâmica das transformações socioespaciais e territoriais dos lugares ocupados e marcados pelas socialidades lésbicas.

IMAGEM 01 — Curta-metragem "Uma paciência Selvagem me trouxe até aqui"

A sensibilidade temporal que carrega a personagem de Vange desvela questões para além das transformações urbanas tratada no seu encontro com uma mulher lésbica mais jovem. O encontro intergeracional desdobrou-se na problematização de como Vange acompanhou a

[1] O título do curta é uma referência direta à teórica e poetisa lésbica Adrianne Rich, que possui uma antologia de poemas de mesmo nome.

[2] No capítulo 2 desta dissertação, a cinematografia de Bárbara Hammer será discutida. Para compreender a importância do seu legado no cinema feito por Érica Sarmet, a leitura do artigo "O cinema de Barbara Hammer e as possibilidades de ação dos corpos lésbicos no mundo" (2017) é recomendada. Além disso, em entrevista concedida para Carol Almeida, uma das curadoras do festival Olhar de Cinema, Sarmet comenta sobre a inspiração hammeriana em seu trabalho. Link para ver a entrevista disponível no Youtube: https://www.youtube.com/watch?v=Xz1y8P9dLKQ. Acesso em 02/09/2023.

[3] O nome da personagem, interpretada pela cantora Zélia Duncan, é uma homenagem à cantora, escritora, dramaturga e ativista lésbica brasileira Vange Leonel. Falecida em 2014, aos 51 anos, fez parte do primeiro coletivo de ativistas lésbicas no Brasil, o coletivo Lésbico-Feminista (LF) em 1979. Escreveu a peça de teatro "Sereias da Rive Gauche" (2002) que conta a história de dois livros publicados em 1928, "O Poço da Solidão" da inglesa Radclyffe Hall e "Almanaque das Senhoras" da americana Djuna Barnes, as duas obras possuem em comum o fato de tratarem de lesbianidades. Além da peça de teatro, ela também escreveu os livros "Lésbicas" (1999), "Grrrls: garotas iradas" (2001) e "Balada para as meninas perdidas" (2003).

constituição de outras maneiras e possibilidades de manejo das existências lésbicas. Sua existência, é como um diagrama dos emaranhados que informam sobre a arquitetura social, política e subjetiva de assunção de sujeitos desde o desejo e práticas que escapam da matriz heterossexual. O encontro com lésbicas mais jovens e que se relacionam com suas lesbianidades, de uma maneira que não era uma possibilidade para Vange, faz com que ela coloque em circulação reflexões sobre como foi fazer-se como mulher lésbica em "outro tempo".

IMAGEM 02 — Curta-metragem "Uma paciência Selvagem me trouxe até aqui"

Enquanto fala dos "seus dias" e de um "outro tempo", Vange é interpelada por uma das mulheres do grupo com a questão: "Mas este não é o seu tempo?"

O "outro tempo" é o que move essa dissertação. Início a introdução dessa dissertação com o filme apresentado, visto a aproximação entre o que realizou Sarmet em "Uma paciência selvagem me trouxe até aqui" com as questões e problematizações que informam esse trabalho. Essa é uma etnografia das narrações biográficas (Kofes, 2015) de três (3) *entendidas* e uma (1) *lésbica*[4] com idade entre 51 e 70 anos que acionam temporalidades distintas como tecnologias

[4] Essas distintas maneiras de grafar a própria homossexualidade a partir da tomada de categorias para nomear, e doravante fazerem assunção de si mesmas desde essas identificações, suas práticas e desejos são muito importantes para a constituição de inteligibilidades de como as interlocutoras teceram e tecem suas experiências com a sexualidade. Há, nessas diferentes categorias, informações que vão contar de que modo a sexualidade constrói subjetividades. E nesta pesquisa, não há como desvincular a administração das categorias como expressando uma

subjetivantes das suas sexualidades e que possibilitam a construção de um arquivo. São mulheres homossexuais[5] que ao contarem de si, abrem a narrativa para um outro tempo que contém em si os fragmentos, as linhas e os rastros dos modos de subjetivação que construíram a noção que possuem de si mesmas como mulheres não heterossexuais. As temporalidades instituídas apresentam-se como o modo de dizerem sobre a feitura de si mesmas em condições que não são as do *tempo de agora*. Para elas, é fundamental sensibilizar a fronteira entre o tempo delas e o tempo de hoje, visto a capacidade dessa fronteira de mobilizar suas percepções sobre a economia do possível para suas vidas quando passaram a ter consciência sobre si mesmas e dos seus desejos. Ao destrincharem seus tempos, levantam o que é o tempo de hoje, apontando para a ampla sensibilidade que suas existências comportam em acompanhar as transformações do lugar social da homossexualidade (Carrara, 2006). Contam do seu tempo e colocam em circulação as estratégias costuradas ao longo das suas trajetórias para que suas vidas adquirissem "um status ontológico que lhe abra uma modalidade de experiência qualificável." (Foucault, 2016, p. 31).

O campo onde essa etnografia se desenrolou pode ser entendido como as relações com os regimes de verdade e a relação crítica que as entendidas e lésbicas que compõe essa pesquisa teceram consigo mesmas para a constituição de uma vida possível. O "como" das suas experiências é tecido e narrado pelo percurso traçado no tempo e com o tempo. A atenção despendida por elas para dizer sobre o "outro tempo" aponta para a importância em suas jornadas de dizerem sobre quais são os tempos que as compõem. Pensando que o substrato da antropologia são as relações e cabe ao antropólogo criar conexões entre elas (Strathern, 2017), ao estabelecer a diferença entre o tempo delas e o tempo de hoje, elas estão tecendo uma descrição de como experimentam a dimensão da sexualidade em registros temporais distintos.

sensibilidade geracional (HENNING, 2014). Os termos "entendida" e "madura" são mais auto evidentes da especificidade temporal na conformação de subjetividades e também deixam à mostra os próprios agenciamentos da sexualidade na velhice- o que se aproxima das discussões que o antropólogo Carlos Eduardo Henning realizou em sua tese de doutorado, em seu campo apareceu uma série de categorias como Paizões, Tiozões, tias e cacuras que colocam em circulação as maneiras pelas quais homossexualidades e envelhecimento se imbricam. Por outro lado, mesmo a categoria lésbica quando tomada daquelas que se enunciam desta maneira para esta pesquisa, ou seja, desvelam uma série de questões em torno, especialmente, dos conflitos dentro dos regimes de visibilidade disponíveis ao longo de suas trajetórias. O trabalho de Guilherme Passamani (2015) é uma referência importante para criar formas de compreensão de como os sujeitos da dissidência sexual significam suas trajetórias mediante e dentro de esquemas de inteligibilidades que se transformam ao longo do tempo.

[5] Opto por usar a categoria homossexual diante da multiplicidade das categorias de autoidentificação que apareceu ao longo da dissertação. É natural que esse substrato comum seja localizado na categoria "lésbica", mas como ficará evidente ao longo da dissertação, a categoria possui pouca aderência entre a maioria das interlocutoras. Assim, homossexualidade funciona como maneira de sublinhar que são trajetórias de mulheres que se relacionam afetivamente e eroticamente com outras mulheres e acionam grafias outras para dizerem sobre suas trajetórias afetivas-sexuais-eróticas.

É uma diferença significativa pois parte de uma elaboração sobre o social e de como o tempo é um enquadramento, por si só, variável e que produz realidades e modos de subjetivação diferenciados. Por isso, mesmo quando apontam para um outro tempo ou outro mundo, as interlocutoras estão propondo um entendimento do que é *o tempo de hoje*. Márcio Goldman (2006) sugere que a "natureza da perspectiva antropológica a partir da relação entre os saberes que os antropólogos manuseiam e aqueles que as pessoas com as quais trabalham" (Goldman, 2006, p. 162) tem como efeito a construção de "teorias etnográficas". Sua sugestão em torno do conceito de teorias etnográficas está assentada na concepção que compartilha do que é a característica fundamental da antropologia, "o estudo das experiências humanas a partir de uma experiência pessoal" (idem, p. 167). Para tal definição do fazer antropológico, o antropólogo afirma ser alteridade "a noção ou a questão central da disciplina, o princípio que orienta e inflete, mas também limita, a nossa prática" (ibidem),

> Parte da nossa tarefa consiste em descobrir por que aquilo que as pessoas que estudamos fazem e dizem parece-lhes, eu não diria evidente, mas coerente, conveniente, razoável. Mas a outra parte consiste em estar sempre se interrogando sobre até onde somos capazes de seguir o que elas dizem e fazem, até onde somos capazes de suportar a palavra nativa, as práticas e os saberes daqueles com quem escolhemos viver por um tempo. E, por via de consequência, até onde somos capazes de promover nossa própria transformação a partir dessas experiências. Assim, se a noção de experiência pode ser oposta à de crença, talvez a noção de alteridade possa se opor à de identificação, comunhão, ou o quer que seja que, na verdade, não me parece retratar com justiça o que nós efetivamente fazemos. (Goldman, 2006, p.167-168).

Tomar a alteridade como noção central na antropologia e também como canalizadora para a construção de teorias etnográficas, apresenta-se como uma posição inspiradora. Enquanto noção que se opõe a identidade, entendo que a alteridade do campo etnográfico foi canalizadora para que o tempo e as temporalidades sociais tornassem as problematizações centrais das interlocutoras. Assim como Vange em seu encontro com mulheres lésbicas de uma geração outra que a sua, ser uma mulher lésbica *novinha* diante de *maduras e experientes* suscitou sensibilidades temporais ou sensibilidades geracionais, como sugere Carlos Eduardo Henning (2014) que se tornaram, nessa dissertação, a modalidade de experiência acionada para dizerem sobre si mesmas enquanto mulheres homossexuais.

Se, como afirma Márcio Goldman, para antropólogos "a socialidade não é apenas o objeto ou o objetivo da investigação, mas o principal, se não o único, meio de pesquisa." (Goldman, 2006, p. 162) e pensando em termos de uma teoria etnográfica que "consiste em criar uma superfície na qual os enunciados nativos encontram uma tradução plausível" (Vieira,

2015, p. 74), é possível dizer que o trabalho aqui realizado é o de tornar inteligível a relação com o tempo, expressa pelas interlocutoras. São compreensões sobre a passagem do tempo, e da constituição de temporalidades sociais (Oliveira, 2020), que lançam mão de uma complexa analítica sobre os processos de subjetivação desde a (homo)sexualidade. Compartilho com Vieira (2015) que o processo de tornar singular essas compreensões podem ser entendidas enquanto um trabalho de tradução[6]. Dizer que ao contarem de si e instituírem temporalidades diversas, as interlocutoras estão apontando para uma problematização sobre modos de subjetivação já é, em si mesmo, uma tradução.

Esse mundo de hoje é completamente diferente para a gente, afirmou Ira em uma das nossas primeiras conversas, ainda bastante informal via ligação telefônica. Perguntei o que ela quis dizer com isso, a resposta foi: *hoje vocês, essa geração sua pode muita coisa.* Essa consideração foi recorrente nas conversas estabelecidas ao longo da pesquisa de campo. A afirmação de que há um mundo outro em suas composições subjetivas implica criar engajamentos com o envolvimento das interlocutoras com os modos estabelecidos de considerar a si mesmas (Butler, 2015) que aparece sob o significante de um outro mundo, um outro tempo.

Ira é uma das interlocutoras com quem mantive "conversas de longa duração" (Oliveira, 2022) para essa dissertação. Tomo a noção de longa duração do antropólogo Thiago Oliveira que em sua tese, lança mão, para caracterizar o formato das entrevistas realizadas

> A essas entrevistas dei o nome de 'conversas de longa duração', tendo em vista o modo como se prolongavam por dias e, eventualmente, por semanas, conforme era possível que meus amigos em campo me respondessem tendo em vista o ritmo de vida e as condições materiais impostas pelos eventos a que estávamos submetidos. (Oliveira, 2020, p. 16).

No caso da presente pesquisa, não foram conversas/entrevistas de longa duração, devido as condições materiais, mas sim pelo modo como as discussões suscitadas, as questões levantadas extrapolaram o espaço de tempo dedicado a uma única entrevista. De forma recíproca entre as interlocutoras e eu, foi comum retomar aspectos de conversas passadas ou retomar algum ponto em conversas posteriores. Talvez, essa característica da interlocução seja devedora do modo como a relação com elas fora estabelecida. Ponto que será destrinchado a seguir.

[6] Em uma discussão com Roy Wagner, a antropóloga discorre sobre a pesquisa antropológica como "uma relação com outro estilo de criatividade" (Vieira, 2015, p. 25).

Ira, Sil, Rosa e Patrícia[7] são as interlocutoras dessa pesquisa. Foram as mulheres com quem pude encontrar, uma ou duas vezes, presencialmente, para a realização de entrevistas semiestruturada e com as quais mantive contato constante pelo *WhatsApp*[8]. Apesar de não possuírem nenhuma relação e de sequer se conhecerem, conheci-as no que vou delimitar como primeiro momento do trabalho de campo: realizado em grupos de *Facebook*[9] e *WhatsApp.*

Primeiro momento do trabalho de campo

> *Por que você quer saber dessas coisas? Eu nunca vi isso na minha vida, gente querendo saber da vida de sapatão. Lá no grupo mesmo, as meninas querem saber só de curtir, é safadeza e pegação. Você chegar lá falando que quer pesquisar, elas vão é rir e brincar. Eu não conheço nenhuma sapa da idade que você tá procurando que já participou desse tipo de trabalho igual ao seu.*

O trecho é resultado da minha primeira interação com Clécia, a primeira mulher com quem conversei, assim que iniciei a participar dos grupos de *WhatsApp,* voltado para socialização entre mulheres homossexuais ou com práticas homoeróticas. Uma característica importante a ser mencionada é que, apesar de não ter uma faixa etária definida pré-estabelecida nos grupos que fiz parte, a grande maioria das integrantes tinha idade entre 40 e 65 anos. Clécia atuou muitas vezes como uma importante intermediária no campo, aquela clássica personagem dos contextos etnográficos que criam as condições de entrada da antropóloga no campo. Veterana nos grupos de *WhatsApp* para *entendidas*, teve disposição para me ensinar os *códigos de condutas* necessário para a continuidade nas interações, além das valiosas dicas dadas para a *sapinha interessada nas 'véia'*, forma humorada com como se referiu a mim, na hora de abordar possíveis interlocutoras.

A intenção nunca foi a de realizar uma etnografia do digital, ou seja, etnografar os usos e comportamentos dentro do mundo digital, algo bastante rentável em pesquisas socioantropológicas em gênero e sexualidade (Parreiras, 2008; Henning, 2014; Kurashige, 2014; Santos, 2020)[10]. Vale dizer também, que essa dissertação foi realizada em grande parte

[7] Os nomes das interlocutoras são fictícios para garantir o anonimato tal como estabelece o TCLE submetido junto ao projeto de pesquisa para o comitê de ética. Número do processo 41200920.8.0000.508

[8] O *WhatsApp* é um aplicativo multiplataforma de mensagens instantâneas e chamadas de voz para smartphones.

[9] O *Facebook* é uma rede social que permite a criação de conexão entre pessoas desde perfis pessoais criados na plataforma.

[10] Importante mencionar que os estudos socioantropológicos que versam sobre diversidade sexual e de gênero em contextos digitais são majoritariamente relacionados ao homoerotismo e a homossexualidade masculina. Enquanto essa dissertação é produzida não foram encontrados trabalhos que se dedicaram a analisar os usos de redes sociais por mulheres homossexuais ou com práticas homoeróticas.

durante o período crítico da pandemia de Covid-19 em que no campo da antropologia, houve uma retomada interessantes nas discussões sobre antropologia feita no digital (Bollettin; Vega; Gomes, 2020). Para essa pesquisa, o *Whatsapp* e o *Facebook* foram utilizados como forma de realmente acessar mulheres e encontrar possíveis interlocutoras. Pela inexistência de uma relação ou proximidade com mulheres homossexuais ou condutas homoeróticas que estivessem com idade acima de 50 anos, tomou-se como estratégias fazer parte, inicialmente, de grupos de Facebook. Eu já tinha noção e a informação de que havia grupos na referida rede social, voltados unicamente para mulheres, que se relacionam afetivamente e eroticamente com outras mulheres, só não fazia parte deles ainda. Assim, comecei a buscar por grupos que traziam em seus nomes a marcação geográfica, ou seja, Goiânia. Quer dizer, o primeiro passo foi localizar quais eram os grupos pensados para a relacionalidade entre mulheres na cidade. Passei a integrar três. Neles não havia necessariamente uma marcação etária e as interações eram de variadas formas, acontecendo geralmente quando alguma integrante postava uma foto de si mesma no grupo. Quase sempre as imagens acompanhavam uma legenda contendo número de telefone, idade e a afirmação do que se busca ali, se são novas amizades, um encontro ou um relacionamento amoroso.

Em tais grupos não mantive nenhuma interação, o tempo em que neles permaneci foi utilizado para estabelecer contato com mulheres que pudessem e aceitassem contribuir com a pesquisa. Dois procedimentos podem ser mencionados como característicos dessa primeira etapa de construção do campo, o primeiro deles diz respeito à observação das conversações ocorridas ao longo das postagens, cujos momentos mais profícuos das observações foram aqueles em que as integrantes interagiam e faziam breves apresentações de si. Assim que eu via a aparição de alguém na faixa etária buscada, eu enviava uma solicitação de amizade. A repetição desse ato aparentemente "treinou" o algoritmo da minha conta do *Facebook*, pois desde a sequência de envios de convites, minhas sugestões de amizades possuem certo padrão.

O segundo procedimento tem a ver com passar a integrar outros grupos, em outra plataforma, o WhatsApp. Diariamente links de acesso para a entrada em grupos de *WhatsApp* eram postados nos grupos do *Facebook*. Vários *links* e vários grupos. Tinham em comum serem terrenos mais interessantes para a interação entre mulheres que se relacionam com outras mulheres. Isso, pelo fato de serem espaços onde uma esfera intimista é criada, visto a comunicação cotidiana e constante entre as participantes. Ao todo, fiz parte de 9 (nove) grupos no *WhatsApp*, entre eles a característica em comum, a principal, sem sombra de dúvidas, são os rituais de entrada. Inevitavelmente para ser integrante desse tipo de socialidade é necessário

apresentar-se com foto, áudio, idade e estado civil. Caso não cumpra esse procedimento iniciático há o banimento do grupo. Certa vez perguntei para uma das administradoras quais as razões para tamanha rigidez com a apresentação no grupo ela respondeu, que:

> Há muitos homens que entram nos grupos, pra pegar foto nossa e mesmo os vídeos mais íntimos que a gente manda. Já aconteceu também de uma vez um homem entrar, fingindo que era mulher, começar a conversar com uma das integrantes do grupo e depois começou a ameaçá-la de contar ao seu marido que ela estava envolvida com sapatão. O negócio é o seguinte, tem que provar que é mulher, por isso o áudio. Se a pessoa é lésbica e bissexual de verdade a gente não tem como controlar, acontece muito de mulheres entrarem e irem se descobrindo no grupo mesmo, com as conversas e brincadeiras.

Apresentei-me 9 vezes com foto e áudio. Nos 3 primeiros grupos que entrei, indicava também que era mestranda em antropologia e eventualmente gostaria de poder conversar sobre a minha pesquisa no grupo. Sobre isso ninguém deu a mínima. Passou completamente despercebido. Em contrapartida, respondi muitas vezes acerca do meu estado civil e se algumas delas *poderiam entrar no meu pv*[11]. Tal como no *Facebook*, ao passar a fazer parte dos grupos de *WhatsApp* o objetivo fora o de conhecer possíveis voluntárias para a investigação. Não esperava que, no *WhatsApp,* houvesse uma configuração de relação muito distinta daquela encontrada no *Facebook*. Se neste último não era necessário nenhuma interação da minha parte, o não engajamento nos grupos de *WhatsApp* fez com que eu fosse retirada de dois deles. Logo ficou evidente que para eu conseguir tempo suficiente, a fim de conhecer futuras interlocutoras, seria necessária uma dedicação de minha parte ao convívio existente nos grupos. Assim o fiz. Além dessa modulação do modo de estar nas interações, precisei também filtrar em quais grupos eu permaneceria e isso se deu a partir da observação do perfil das administradoras dos grupos e das participantes. Permaneci naqueles em que era mais notável a presença de mulheres entre 40 e 70 anos.

Passei a entrar nas brincadeiras e nas conversas e tornei-me parte dos grupos, também. Recebi muitos convites para uma cerveja após o futebol, para resenhas e mesmo para comemorações de aniversários. Não pude aceitar nenhum dos convites devido a situação pandêmica. À medida que os assuntos aconteciam, eu ia fazendo com que sensibilizações de meu interesse fossem suscitadas, um bom momento para elucidar isso foi quando o assunto do quão difícil era encontrar uma parceira amorosa veio à tona. Uma integrante, de 53 anos, começou o debate anunciando que *havia desistido de encontrar uma mulher e que nos tempos*

[11] Significa o pedido de permissão para iniciar uma conversa privada no *WhatsApp*. Aceitar a conversa no privado corresponde a sinalização de disponibilidade e disposição para um possível envolvimento erótico.

de hoje o mundo homossexual é completamente outro. Muitos ecos a sua afirmação surgiram e parecia haver uma compreensão geral da colocação dela, mas pra mim não era óbvio e então perguntei o que ela estava querendo dizer sobre aquilo. Ela começou dizendo que *antigamente as lésbicas davam menos atenção a aparência e a classe social e se preocupavam mais em construir algo legal com outra mulher. Havia mais união entre lésbicas, quando você conhecia uma mulher, você sabia que ela estava disposta a enfrentar o mundo com você, juntar as experiências e viver uma vida digna. Agora não, se você for velha como eu, não tiver a aparência padrão, você nem é notada.*

Um outro ocorrido foi quando começaram uma discussão em torno do uso de aplicativos para encontros como *Tinder* e *Badoo*[12], a percepção era quase unívoca em relação aos mesmos, todas que se manifestaram afirmaram não fazer usos deles e que tiveram experiências horríveis quando tentaram utilizá-los. Novamente questionei a razão de tantos bloqueios quanto aos aplicativos, uma resposta me chamou atenção, justamente por também tornar sensível determinada experiência temporal, *primeiro que eu nessa idade não tenho nenhuma paciência pra menina que não sabe que quer. Você entra nesses aplicativos tem umas meninas novinhas que não sabe se é lesbica, se é bi, não sabe o que quer. Quando era o bate uol*[13] *dava pra confiar, todo mundo que estava, estava porque tinha certeza do que era né. Esses aplicativos é cilada. Sapatão que é sapatão se garante na mesa de bar, em qualquer lugar, eu sou dessas, das antigas. Esse trem de aplicativo não me pega.*

Foi durante esse assunto que recebi uma mensagem privada de Clécia. A primeira vez que conversamos foi ela me explicando que apesar dos relatos ruins sobre os usos de aplicativos, ela conhecia um casal de amigas que havia se conhecido no *Badoo* e estavam prestes a se casar. Falou que eu não deveria deixar de usar por conta dos relatos de sapatas velhas do "tempo do ronca" e que por eu ser uma sapinha bonita e nova, teria boas chances de dar em algo bom. Agradeci a disposição dela e informei que eu era comprometida e não estava com a pretensão de usar nenhum aplicativo para encontrar uma pessoa, apenas eventualmente para minha pesquisa. Compartilhei que me interessava muito pelas perspectivas das *sapatas velhas*. A princípio ela se assustou e perguntou se minha parceira estava ciente do meu interesse e foi quando eu contei que não era um interesse erótico, mas de pesquisa. Foi quando ela me mandou

[12] Ambos são aplicativos desenvolvidos para a viabilização de relacionamentos *onlines* e utilizam da localização geográfica dos usuários como mediação dos encontros entre as pessoas. O *Badoo* foi criado em 2006 e o *Tinder* em 2012.

[13] O bate-papo da Uol foi criado em 1996. Consiste em vários chats ou salas de conversação divididas por temas ou públicos. Cada sala possui certa especificidade, como por exemplo os chats para LGBTQ, os chats pra Cristãos, os chats voltados para Amizades.

um áudio muito bem-humorado, afirmando que não teria nenhum efeito contar que era uma antropóloga querendo falar com as mais velhas do grupo, como quem quis chamar a atenção para o tipo de economia de relacionalidade que existe ali. Uma colocação que corroborou com certas sensações tomadas ao longo dessas experimentações metodológicas de entrada nos grupos.

Apesar dos grupos não serem o foco etnográfico, inevitavelmente as minhas interações sempre reverberavam em questões que depois viriam a tornar-se centrais na pesquisa, como essa invocação de um tempo outro. Mas além disso, um dos aspectos dos grupos que retornou durante o envolvimento com as interlocutoras, foram as masculinidades femininas (Halberstam, 1998). O teórico queer Jack Halberstam, lança mão dessa noção para discutir a produção de masculinidades em relacionamentos lésbicos. Nos grupos em que estive, havia duas categorias de classificação das mulheres que ali interagiam: *as bofes e as ladies*. São categorias que estão relacionadas as expressões de gênero dentro das homossexualidades femininas. Categorias como lésbicas ou mesmo homossexuais não eram difundidas e raras vezes eram mencionadas, o que não é o mesmo para as categorias *bofes e ladies*. A primeira vez que me dei conta dessa terminologia nos grupos foi um dia após eu ter ingressado em um deles e em uma das apresentações, uma nova integrante realizou a sua descrição da seguinte maneira:

> Sou uma bofinha de 57 anos, solteira e em busca de uma ladie para compartilhar a vida. Também quero fazer novas amizades, sair pra tomar uma e conhecer novas pessoas [caderno de campo, novembro/2020]

Desde esse primeiro aparecimento às minhas lentes de observação, passei a perceber como as categorias eram mencionadas. Em uma das recorrentes brincadeiras que ocorrem nos grupos, fui diretamente alocada na categoria ladies, visto, segundo a integrante que assim me categorizou, o meu estilo *mulherzinha*. O que a levou me tomar como uma *ladie* certamente foi a minha foto de apresentação do grupo, a mesma do *WhatsApp* naquele momento, onde eu estava usando vestindo e maquiagem facial. As terminologias não eram de todas estranhas a mim, apesar de pessoalmente como uma mulher lésbica nunca ter experimentado os usos das mesmas em minhas relações interpessoais, afetivas ou eróticas.

O conhecimento dessas categorias era advindo especialmente da inicial revisão de literatura realizada um pouco antes da entrada em campo, em que acessei os trabalhos brasileiros socioantropológicos de Andrea Lacombe (2007; 2010; 2015), Nádia Meinerz (2011), Regina Facchini (2008), Gilberta Soares (2014) e Suely Messeder (2012), nos quais a discussão

sobre masculinidades entre mulheres homossexuais perpassa também a discussão sobre a categoria de autoreferencialização *bofe*. Diante da mencionada literatura e das observações participantes no grupo, ficou evidente que a categoria bofe diz respeito a performance de gênero (Butler, 2019) de mulheres que se relacionam com outras mulheres e que se apropriam de códigos e signos culturais lidos socialmente como masculinos e constroem masculinidades dentro da experiência de suas sexualidades. Por sua vez, ladies são mulheres homossexuais ou que possuem práticas homoeróticas com outras mulheres e que são lidas como femininas.[14]

Das 4 interlocutoras dessa pesquisa, 3 possuem expressões de gênero masculinas. Interessante perceber que categoria bofe não é acionada por elas como forma de categorizar suas masculinidades. Entre elas, não foram elencadas categorias de autoreferencialização das suas masculinidades. Contudo, elaboram sobre como a categoria "lésbica" não consegue alcançar suas subjetividades[15], assim como abordam o manejo de suas masculinidades em suas experiências afetivas e eróticas e da constituição de seus gêneros desde a compreensão de si mesmas como mulheres não-heterossexuais. Nesse momento de introdução a uma das questões que serão aprofundadas posteriormente e na seção que discorre sobre os contornos do campo de pesquisa, é oportuno para contar quem são essas, que venho chamando de interlocutoras.

Interlocutoras

Como explicitado anteriormente, conheci Ira, Sil, Rosa e Patrícia mediante acesso ao Facebook e o *WhatsApp*. Ira, Sil e Patrícia conheci através do *Facebook*, desde o aceite do meu convite de solicitação de amizade. Apesar de Rosa já ter participado de grupos de *WhatsApp* como os que eu estive, foi por intermédio de Clécia – que a conheceu em um desses grupos – que fomos apresentadas. As 4 interlocutoras nasceram e viveram suas vidas na cidade de Goiânia, no estado de Goiás e com exceção de Patrícia, pertencem às camadas médias baixa. Rosa é a única entre elas que se reconhece e identifica-se como uma mulher negra e também a

[14] Em 2021, como produto final da disciplina "Tópicos avançados em sociologia: teoria social feminista-abordagens interseccionais contemporâneas", ministrada pela professora Eliane Gonçalves no âmbito do programa de pós-graduação em sociologia da UFG, lancei mão da sugestão de que bofe poderia ser tomada desde uma lente decolonial de análise. A sugestão era a de compreender como a grafia bofe tal como ela se apresentava a mim por intermédio dos grupos poderia ser entendida como a intersecção de marcadores sociais da diferença de classe e geração que combinados à homossexualidade feminina. A sugestão de que poderia ser uma leitura decolonial partiu das próprias discussões da disciplina, especialmente com as leituras do eixo 3 da ementa da disciplina "Contestações pós e decoloniais: raça, classe, gênero, sexualidade, geração, geografia, poder", onde tornou-se possível elaborar a reflexão de que a categoria bofe poderia ser entendida como uma crítica queer amefricanizada (Gonzáles, 2020).

[15] Isso também ficou bastante evidente nas interações apreendidas nos grupos de *WhatsApp*.

única que acessou o ensino superior. Com todas elas foram realizadas uma entrevista em profundidade cuja duração ficou entre 2h e 3h30. Para além das entrevistas, considero para essa pesquisa os diálogos e conversas informais estabelecidas especialmente por comunicação via *WhatsApp*. Essas conversas também revelam outras linhas da relação que teci com elas, uma vez que esta rede social é uma das principais formas de relacionalidades delas e entre elas.

Ira é uma mulher de 70 anos, branca e pertencente às camadas médias baixa. Mora com sua filha Bia, uma cadela pinscher que ganhou de uma ex-companheira, em uma chácara herdada de seu irmão na região noroeste de Goiânia. Por não ter conseguido, ainda, o acesso a aposentadoria, Ira possui rendimentos advindos de alguns "bicos" que ela realiza. Ira foi a idealizadora do primeiro bar para mulheres que se relacionam com mulheres na cidade de Goiânia, na década de 70. Desde o início de nossas interações, mostrou-se disposta e aberta para conversarmos, assim como fez sugestões de como conduzir a pesquisa. Em uma dessas sugestões, ela levantou a questão de como eu poderia depara-me com dificuldades em encontrar interlocutoras de mesma idade e que estivessem dispostas a falarem de si:

> *Ira:* É complicada essa sua pesquisa. Tem muita mulher entendida como eu, mas que não se sente bem para falar disso. São pessoas que as vezes demoraram a entender que gostavam de mulheres e viveu muito tempo com homem e tudo. Mas também são mulheres que tem muitos traumas porque na nossa época era muito complicado né, ter essa coragem que eu sempre tive. Então vai ser difícil. Muitas vivem suas vidas assim, discretamente e não falam disso, da vida privada. Tem muitas que ainda vivem no segredo e essas dificuldades. Às vezes você pode conhecer, eu posso apresentar, mas se você chegar falando que quer entrevistar, fazer pesquisa, elas podem recuar. Melhor ir perguntando aos poucos, sem parecer que quer entrevistar.

Em relação a sua orientação sexual, Ira diz que a "melhor definição" é que ela é uma *entendida.* Em sua resposta complementou dizendo que essa preocupação de falar o que cada um é, *é coisa da minha geração.* Em nossas conversas informais, Ira compartilhou sobre seus projetos pessoais como o de casar, arrumar "*uma mulher que queira estar comigo de verdade",* como ela colocou. Sobre isso, ela contou que as suas experiências afetivas e eróticas acarretaram em uma sensação de que nenhuma das mulheres com quem se evolveu souberam amá-la. Para ela, uma das possíveis explicações para isso deve-se ao seu jeito *pouco feminino* que leva ao entendimento de que ela não deseja receber carinho e demonstrações amorosas.

Conheci Patrícia quando ela estava com seus 61 anos de idade, tive a oportunidade de estar na festa de celebração da passagem dos 61 para os 62 anos. É uma mulher branca, de classe média e que vive de rendimentos de imóveis herdados de sua família. No momento que a conheci, ela estava saindo de uma longa relação amorosa o que fez com que a nossa relação também tornasse um local por ela encontrado para discorrer sobre o término e sobre o processo de conhecer outras pessoas. Patrícia diz não saber o que ela é,

"não sei ainda o que sou. Assim, se sou uma mulher, se sou um homem. Você que é pesquisadora quem vai me falar", quando perguntei como ela se identificava em relação a sua orientação sexual. Em uma das nossas conversas, contou que recentemente entendeu o que significa ser um homem trans, mas que a dúvida sobre o que *ela era* ainda persistia. Sua trajetória de vida é perpassada pela busca de compreensão sobre si mesma desde os seus desejos e prazeres.

Aos 66 anos, Sil mora com seu filho de 14. É uma mulher branca que tem como renda o aluguel de uma casa herdada. Sobre a maternidade, me contou que não foi propriamente uma vontade sua, mas sim uma decisão tomada diante da expectativa de seu pai de que ela tivesse uma vida *mais ajustada.* Além disso, seu pai foi o único da família que não a abandonou quando ela apareceu com sua *primeira mulher,* o que adicionou uma camada de complexidade na decisão de atender a expectativa dele. Visto que Sil *sentiu-se na obrigação como que em dívida* de realizar o que seu pai havia pedido. Assim como Ira, Sil discorreu sobre a sensação permanente de que o fato de ser do jeito que é, referindo-se a sua masculinidade, fez com que seus relacionamentos amorosos deixassem como marca a prolongada sensação de que ela não deveria receber carinho e afeto. Em tom lamentoso, me disse *eu nunca recebi flores,* ao discorrer sobre sua reflexão em torno da posição assumida em seus relacionamentos. Quando perguntada sobre como ela se identificava em relação a sua orientação sexual, respondeu: *eu sou eu*. Complementou dizendo:

> Isso de ficar procurando saber o que eu sou já me deu muito problema. Até hoje sofro com isso, nessa idade que já estou. Não gosto de ficar procurando nome ou explicação, isso é muito difícil. Eu fui me entendendo em uma época que não tinha esse tanto de nome que tem hoje e mais, no meu tempo pra viver o que a gente queria era melhor não ficar assim, dando nome, sabe? Eu sou eu. Melhor assim...

Rosa é uma mulher negra de 51, atualmente trabalha como doméstica e como cuidadora de idosa. A casa em que vive foi herança de sua mãe, pessoa fundamental na trajetória de Rosa no modo como ela se engajou, com os anos, na espera de um tempo ideal para viver sua vida como lésbica. Assim que nos conhecemos, a primeira coisa que Rosa me disse foi: *não sei se posso contribuir, pois sou uma lésbica não praticante.* A espera pelo *tempo ideal* engendrou, na verdade, uma temporalidade em que o *tempo já passou.* Na espera pelo tempo em que ela poderia viver seus desejos e prazeres, Rosa sente-se hoje co*mo se o tempo tivesse passado* e esgotado as chances de viver livremente, como aguardou, sua sexualidade.

O Problema

Marilyn Strathern afirma que o processo analítico que ela realiza em "O gênero da dádiva" (2018[1988]) é de decodificação ou exegese. O que os antropólogos, afirma a antropóloga, fazem com as relações que expõem é decompô-las, já que elas chegam para quem faz antropologia "sempre numa

condição de algo acabado ou completo (holístico), já formado, em uma espécie de composição." (Strathern, 2018[1988]), p. 47). A ideia de decomposição como prática antropológica é muito útil para as intenções perseguidas aqui, além de assinalar para uma imagem conceitual de uma antropologia que busca abrir as relações com quais lida a muitas camadas, a decomposição antropológica é um "esforço para criar um mundo paralelo ao mundo observado, através de um meio expressivo (o texto escrito) que estabelece suas próprias condições de inteligibilidade" (ibidem). Tomando o texto como o artefato antropológico que institui um mundo paralelo, pois a decomposição das relações tomadas em campo só é feita através de formas outras, composições diferenciadas (p. 47) ou seja, aquelas das quais dispõe a antropóloga. Assim, essa dissertação opera decompondo as temporalidades sensibilizadas ao problematizarem as experiências que as interlocutoras realizam consigo mesmas (Foucault, 2016) desde suas sexualidades. Essa decomposição é o que possibilita lançar mão da noção de arquivo como aquilo que melhor caracteriza esse artefato antropológico. Como será esmiuçado no capítulo 2, as narrativas de si operam por montagem (Didi-Huberman, 2018) em que é possível "ceder às singularidades do tempo e, por conseguinte, à sua multiplicidade essencial" (Didi-Huberman, 2018, p. 156).

A "montagem, é o que faz ver. Aquilo que possibilita o visível e o legível"(Didi-Huberman, 2015, p. 176). O filósofo da imagem George Didi-Huberman entende a montagem como um modo de conhecimento que dá "materialidade ao tempo" (Didi-Huberman, 2015) na qual a produção da diferença pode ser visualizada (Rodrigues, 2020). Possibilitando o entrever da passagem e do entrecruzamento entre temporalidades distintas, a montagem torna legível ou dá as possibilidades para a acompanhar transformações no tempo, mas também as sobrevivências (Didi-Huberman, 2018). As narrativas biográficas das interlocutoras tal como um sismógrafo (ibidem), possuem a força de captar as diferentes relações entre subjetividade e verdade (Foucault, 2016) na experiência da (homo) sexualidade feminina ao longo de temporalidades distintas. Ao direcionar a etnografia "para as múltiplas temporalidades que constituem os seus complexos horizontes temporais" (Oliveira, 2020, p. 12) as interlocutoras problematizam os regimes discursivos possíveis (Butler, 2015) ao longo dos seus cursos da vida. Ao refletirem sobre quais modos de "considerar o si mesmo foram estabelecidos" (Butler, 2015, p. 147) para os quais elas possam se envolver, uma *temporalidade do impossível* é invocada como descrição da comparação do campo de possibilidades (Velho, 1994; Alves, 2010) existentes entre o *tempo delas e o tempo de hoje.* É desde a narração de si mesmas em um *tempo de impossibilidade de ser quem são* que surge a proposição de um arquivo da imaginação radical (Hartman, 2022). A proposição é que a construção de uma vida possível, desde as suas sexualidades, decorreu de uma imaginação radical para significar seus desejos e prazeres.

Em sua tese, Jainara Oliveira (2020) discute que o gesto das suas interlocutoras de retomarem um tempo do passado, quase sempre suas infâncias ou juventudes, para relatarem sobre as normas sexuais e de

gênero que se defrontam desde muito cedo apontam para os "regimes temporais que são incorporados nas suas performatividades sexuais e de gênero" (Oliveira, 2020, p. 64-65). A antropóloga demonstra que as "normas não as produzem como sujeitos sexuais e generificados apenas no passado, mas também por meio do tempo. Nesse sentido, essas primeiras impressões atuam para estabelecer, de forma produtiva, a temporalidade social de suas vidas" (ibidem, p. 69). A sugestão de Oliveira é crucial para o entendimento da narração de si das interlocutoras desta pesquisa desde uma *temporalidade do impossível* que é em si mesmo o *tempo delas* justamente pela capacidade da sugestão de apontar que se trata do esforço de indicar "em suas narrativas a realização de uma determinada formação" (ibidem). Onde é sublinhado "uma temporalidade social que se liga com a ação das normas sexuais e de gênero, isto é, uma ação continuada, já que a formação sexual e de gênero não acontece apenas uma vez." (ibidem).

Tomando a sexualidade como um efeito de normas e tecnologias que foram constituídas dentro de um enquadramento histórico e em regimes de subjetivação derivados de relações de poder (Foucault, 2015), as narrativas biográficas suportam uma crítica genealógica enquanto "uma pesquisa histórica através dos acontecimentos que nos levaram a nos constituir e a nos reconhecer como sujeitos do que fazemos, pensamos, dizemos" (Foucault, 2000, p. 347). Importante explicitar o que venho tomando por narrativas biográficas, começo, então, citando uma passagem de Kofes e Manica (2015) a fim de sinalizar que as narrativas biográficas não são tomadas instrumentalmente, como entradas ao campo, são elas próprias o campo etnográfico,

> Durante alguns anos, enfrentamos o desafio de compreender o estatuto das narrativas biográficas na antropologia, insatisfeita com algumas dicotomias (indivíduo/sociedade, subjetivo/objetivo, entre outras), com algumas resoluções (campo/trajetória, por exemplo) e com o uso apenas instrumental das histórias de vida nas etnografias antropológicas. Parecia-nos ainda que muitas das discussões sobre etnografia eram análogas a muitas outras que fazíamos sobre biografia. Em publicações anteriores, uma de nós já havia proposto o uso de etnografia de uma experiência (Kofes, 2001) e de etnobiografia como palavras valises para sugerir que uma narrativa biográfica poderia ser, ela própria, uma narrativa etnográfica. (Kofes; Manica, 2015, p. 16)

Trata-se de um trecho do livro "Vidas e Grafias" (2015) cuja uma das importantes contribuições inclui o esforço das organizadoras e dos autores dos artigos do livro em dar um importante estatuto às narrativas biográficas na antropologia. Não como metodologias ou técnicas de pesquisa, mas sim "realizar na intenção biográfica um procedimento biográfico" (Kofes, 2001, p. 3). Kofes e Manica enfatizam que seus horizontes de manejo das narrativas biográficas é "também de que as próprias noções de vida, 'indivíduo' 'pessoa' anthropos/ethnos, podem ser ampliadas e tensionadas ao se pensar vidas e grafias na antropologia." (Kofes; Manica, 2015, p.

17). Detenho-me, especialmente, na postulação de Suely Kofes que ao discutir sua afirmação de que as narrativas biográficas deveriam ter o mesmo estatuto que a etnografia na antropologia mostra que ambas, a perspectiva biográfica e a etnografia, são "orientadas em sua atenção aos contextos de relações, às concepções, por uma atitude que não procura encaixar o objeto em categorias externas, mas extrair as construções com as quais operam os agentes em seus campos semânticos próprios." (Kofes, 2015, p. 37). Mas, para chegar a essa conclusão, a antropóloga primeiro destrincha seu argumento central, a saber que "o biográfico constitui narrativamente uma experiência." (ibidem, p. 35).

Para isso, Kofes toma de Victor Turner (1982) o conceito de experiência, mais precisamente a sua afirmação de que "a estrutura da experiência seria a unidade estrutural da experiência." (ibidem, p. 15). Ao não confundir a experiência imediatamente como observado e o vivido (ibidem, 2015, p. 34) Turner pensa a experiência intrinsecamente ligada à narrativa, "revelando-se como estrutura (conectando momentos distintos: percepções, evocações do passado, associações de eventos e sentimentos vividos, emergência de significações e valores) em sua expressão." (ibidem). A experiência narrada, como o fundo constitutivo de sua teoria das narrativas biográficas, "conectaria eventos e afecções, incorporando e germinando significações e valores." (p. 34-35). De modo bastante interessante, Suely Kofes vai mostrar que tomar a narrativa como estrutura de experiência supõe, justamente, olhar para a noção de *agency* (ibidem, p. 35) visto que:

> [a] relação entre experiência narrada biograficamente e estrutura da experiência permite retirar a narrativa biográfica da oposição entre indivíduo e sociedade, subjetivo e objetivo. A expressão da experiência conteria relações, conexões, movimentos da vida, experiência social e reflexão dos próprios sujeitos, conteria a expressão da experiência que não prescinde da sua expressão narrativa. (Kofes, 2015, p. 35)

Essa amarração entre a intenção biográfica e a ênfase nos modos de descrição e narração da experiência aparece nas reflexões de Kofes desde ao menos "Uma trajetória, em narrativas." (2001) em que a antropóloga qualifica como sendo um "processo de configuração de uma experiência social singular" (Kofes, 2001, p. 27) ao percorrer a trajetória de Consuelo Caiado na cidade de Goiás. Já neste livro, Kofes aponta que na sua intenção biográfica ela não opera com oposições como indivíduo/sociedade; método biográfico/método etnográfico ou sociológico (ibidem, p. 23). O "foco sobre uma singularidade" (ibidem), uma vida, uma trajetória revelam muitas relações e quando se segue as relações reveladas "muitas outras coisas" aparecem em campo. Em "Os Papéis de Aspern": anotações para um debate." (2004), artigo em que Kofes vai qualificar como etnobiografia o uso das narrativas biográficas na antropologia e, dessa forma, antecipando discussões mais recentes em torno do conceito como

faz Gonçalves; Marques; Cardoso (2012), a antropóloga frisa que ao trabalhar com trajetórias não se deve fazê-lo procurando apenas ou tendo como objetivo dizer como a singularidade da trajetória se destaca, por assim dizer, da estrutura social. Ao lidar com espaços biográficos devemos, sempre, problematizar a divisão indivíduo *vs* sociedade,

> o que precisaríamos é de produzir teorias adequadas da realidade social, e o primeiro passo é apreender pessoas como, simultaneamente, contendo o potencial para relações, sempre incorporadas em uma matriz de relações com outros (sociality). Ou seja, tornar as relações como intrínsecas à vida humana, e não como extrínsecas. (Kofes, 2004, p. 7)

Desse modo, essa arquitetura teórica embutida no conceito de narrativas biográficas aqui operado reafirma a centralidade que a discussão sobre a subjetividade tem nesse trabalho. No campo da antropologia, Sherry Ortner com seu importante e impactante artigo "Subjetividade e Crítica Cultural" (2007) tenha, talvez, sido a pioneira no que tange a uma "antropologia das subjetividades" que segundo a antropóloga permite "propor questões afiadas sobre a formação cultural de subjetividades dentro de um mundo de relações de poder amplamente desiguais e sobre as complexidades das subjetividades pessoais dentro de tal mundo." (Ortner, 2007, p. 400). Voltar-se para a questão das formações das subjetividades é de suma importância para a teoria social, e nesse sentido para antropologia, já que a base da *agency*, "parte necessária do entendimento de como as pessoas (tentam) agir no mundo, da mesma forma que agem sobre elas." (ibidem, p. 380), é a subjetividade. Isso pois *agency*, "não é uma vontade natural ou originária; ela é moldada enquanto desejos e intenções específicas dentro de uma matriz de subjetividade de sentimentos, pensamentos e significados (culturalmente constituídos)".

Ortner aponta haver nas subjetividades duas dimensões, que não podem ser pensadas separadamente, a individual que consiste em uma "exploração de como a condição de sujeição é subjetivamente construída e experimentada, bem como as maneiras criativas pelas quais ela é – mesmo que episodicamente – superada." (ibidem, p. 381). Enquanto que a segunda dimensão, nomeada de "formações culturais em larga escala", que podemos entender como a dimensão coletiva da subjetividade, se trata "das maneiras nas quais formações culturais particulares moldam e provocam subjetividades." (ibidem).

É no esforço de transformar "personagens etnográficos em figuras de pensamento social e político" (Biehl, 2016, p. 394) que Biehl apresenta uma refinada abordagem etnográfica sobre as subjetividades (Biehl; Good; Kleinman, 2007). Em "*Subjectivity Ethnographic Investigations*" (2007), Biehl, junto a Good e Kleinman, vão propor que a subjetividade seja

uma categoria analítica para pensar as materialidades dos "modos em que pessoas vivem suas vidas e lutam para articular desejo, dor e conhecimento, imersas em constelações particulares que conectam representações culturais, economia política, experiências coletivas e subjetividades individuais" (Schuch, 2016, p. 392).

Assim, essa é uma dissertação realizada desde as temporalidades sociais instituídas nas narrativas biográficas de 4 mulheres homossexuais que problematizam (Foucault, 2000) suas sexualidades a partir da montagem de tempos distintos. A principal proposição que surge desse trabalho é que, ao contarem de si no entremeio de descrições comparativas entre o *tempo delas* e o *tempo de hoje*, as interlocutoras realizam uma elaboração sobre como construíram uma imaginação para seguir em seus desejos em uma *temporalidade do impossível*.

Em "Relatar a si mesmo: crítica da violência ética" (2015) Judith Butler, bastante apoiada em Foucault, vai dizer que contar de si mesmo sempre será um relato de si para com os regimes de verdade. A razão disso, coloca a autora, é de que "o 'eu' não tem história própria que não seja também a história de relações para um conjunto de normas." (Butler, 2015, p. 18). Nesse sentido, o trabalho sobre si mesmo que se debruça Foucault, a partir do início dos anos 80, se faz dentro "das normas que orquestram as formas possíveis que o sujeito deve assumir" (ibidem, p. 29). Mas, há modos de existências que se criam de tal modo que expõem os limites dos esquemas de normatividade e inteligibilidade dentro do qual os sujeitos emergem.

Se não há criação de si fora dos modos de assujeitamento, há corpos que ao não serem reconhecidos – o domínio dos abjetos (Butler, 2019) – fazem aparecer as fissuras dentro dos esquemas reguladores. Tais esquemas, "não são estruturas atemporais, mas critérios de inteligibilidade historicamente revisáveis que produzem e conquistam os corpos que importam [matter]" (Butler, 2019, p.37). Assim, quando nas narrativas aparecem sensibilizações temporais como *esse mundo de hoje é completamente diferente para a gente, hoje a gente pode muita coisa, isso era impossível há 40 anos atrás*, é possível entrever a indicação de que há algo a ser refletido em termos de quais procedimentos as interlocutoras lançaram mão na criação de legitimidade para suas próprias existências. No capítulo 4, especialmente, será discutido como a realização de uma relação de liberdade com os próprios desejos é algo contínuo e em processamento.

Estrutura da dissertação

Além da introdução, a dissertação é composta por 4 capítulo e a conclusão. O primeiro capítulo dedica-se a destrinchar como a pesquisa tomou outra direção quando assumiu que havia um mal entendido metodológico e quando permitiu examinar os dragões (Peirano, 1982). Também nesse capítulo é refletido como um mal entendido promissor (Despret, 2022) reverberou em tomar heuristicamente a filosofia da imagem de George Didi-Huberman como ideia para compreender as complexidades temporais embutidas nas narrativas biográficas.

O segundo capítulo discute como a noção de arquivo é producente para pensar as narrativas biográficas, recorrendo também à noção de montagem de Didi-Huberman (2015). É debatido a ideia de imaginação radical (Hartman, 2022) em relação com a discussão que faz Judith Butler sobre a fantasia. Nesse capítulo, é percorrido a insistência narrada pelas interlocutoras de persistirem numa temporalidade instituída como inimaginável para seus desejos e existências. Como referência para discutir montagem de temporalidades é invocado o cinema realizado pela cineasta queer Bárbara Hammer e mais especialmente seu longa-metragem, "*Nitrate Kisses*" (1992).

No terceiro capítulo, é tomada as performances de gênero de Ira, Patrícia e Sil. Entendendo que o modo como problematizam às suas masculinidades leva a discussão sobre afetos, mas também sobre a intersecção entre identidade de gênero, identidade sexual e geração. Alguns dos entendimentos propostos é de que suas masculinidades indicam o esforço corporificado (Oliveira, 2020) de tornarem suas sexualidades possíveis. Também é debatido a noção de subjetividade inacabada (Biehl, 2008), quando a discussão acontece sobre como novos arranjos discursivos e novas categorias identitárias são apreendidas.

A discussão central que se faz presente no quarto e último capítulo ocorre a partir do entendimento de Rosa que *o tempo passou pra ela* e que não há mais possibilidades para ela viver sua sexualidade. Para essa discussão, é acionado momentos na teoria queer que ficaram conhecidos como "giro temporal" e "giro afetivo". Conjuga-se a essas teorias o conceito de "conhecimento envenenado" de Veena Das (2020) para tecer inteligibilidades sobre como o trauma segue interpelando o presente.

1. CAMINHOS DESFEITOS E REFEITOS.

1.1 Sobre o que não se encontra no campo: afetar-se para fazer-se com o campo

Uma das primeiras mulheres com quem conversei quando entrei no *Badoo* enquanto estratégia para conhecer possíveis interlocutoras, foi Carla uma *lesbitrans*[16]. Quando vi sua mensagem, um alívio surtiu. Na descrição do meu perfil, fiz questão de dizer que o meu objetivo ali era o de conhecer mulheres que pudessem conversar comigo para uma pesquisa de mestrado e, como já explicitado, também estava incluso algumas informações acadêmicas como o link do meu currículo *lattes*. Assim, a mensagem de Rosa refletiu em mim uma espécie de alívio, como se fazer aquilo não estava sendo de todo em vão. Apesar de mais ninguém ter mandado mensagem depois dela, durante os quase 15 dias que me estabeleci no aplicativo, o que me fez abandonar a abordagem por aplicativos de relacionamento, nossa interação e conversa foi valiosa.

A primeira coisa que Carla me disse foi, "Uma acadêmica por aqui? Conte-me o que você deseja. Uma *lesbitrans* de quase 40 anos pode ajudar você??". Logo trocamos número de telefones e nossa conversa foi para o *WhatsApp*. Contei a ela das minhas intencionalidades e ela "logou" me soltou:

> Em Goiânia? Nessa idade que você pensou? Vai ser muito difícil. Aqui é tudo muito conservador, e as pessoas também. As mulheres dessa idade [acima de 50 anos] não falam assim, ainda mais para quem elas não conhecem. Aqui não é igual São Paulo que as pessoas são mais liberadas com elas mesmo. Eu já fui muito e muito ligada a política. Fui de partidos políticos aqui e em São Paulo. Inclusive, quando fui para São Paulo foi justamente por que não suportava viver aqui. A questão LGBTQ aqui em Goiás de um modo geral é muito difícil, há pouca movimentação, ninguém quer falar disso. Agora você imagina mulheres nessa idade. Vai ser complicado para você. Eu conheço várias mulheres lésbicas nessa faixa de idade que não se assumiram nunca e nem irão. Nem falam desse assunto. E eu estou falando de gente até de partido político de esquerda aqui de Goiânia ou mulheres que se tornaram públicas por lutar pelas minorias. Eu trabalhei um bom tempo com uma mulher na secretaria municipal de direitos humanos com uma senhora, muito reservada, viúva, falava do falecido marido vez ou outra, mas nunca tinha contado que era casada com uma mulher há anos. Eu só fiquei sabendo que ela tinha uma esposa e há muito tempo, porque ela me convidou para o aniversário dela e eu conheci. Mas tem muitas assim, eu acho que aqui é a maioria, eu acho que elas não acham que importam serem assumidas. Não sei. Mas acho que pode ser difícil. [mensagem de áudio por *Whatsapp*; abril/2021]

[16] Foi assim que ela fez sua apresentação para mim. Trata-se de uma mulher trans que se identifica e enuncia-se como lésbica.

Fiquei um tanto reflexiva e temerosa com suas primeiras considerações sobre o meu próprio campo. Já que, a propósito, naquele momento em que nos conhecemos a situação do campo era o de contatação de possíveis interlocutoras e, de fato, eu ainda não tinha partido para a etapa das entrevistas. E, apesar da aparente boa recepção por partes das mulheres com quem eu já tinha apresentado a minha pesquisa e sinalizado interesse em conhecê-las, a dimensão de pensar como suas experiências afetivas-eróticas e suas sexualidades são constituídas em uma paisagem cultural com realidades simbólicas (Sena, 2013) específicas até então não estava tão bem delineada em meus horizontes. Digo, o modo como a sugestão interpelativa de Rosa ressoou em mim, pode ser visto desde o registro que realizei no caderno de campo após essa interação,

> Hoje a primeira conversa via aplicativo aconteceu, passei o dia inteiro verificando se mais alguém falaria comigo. Uma espécie de cesso, visto que a qualquer mensagem recebida eu recebo uma notificação. Mas bem, apesar de ter sido a única interação estabelecida, a conversa me trouxe muitas inquietações e o mais importante: questões e inquietações. Essa interação foi com Rosa, uma mulher trans que se identifica como lésbica. Ela tem 38 anos. Assim que eu contei a ela sobre minha pesquisa ela logo me atentou e mostrou algo que ainda não estava em minhas vistas, ou que até então não tinha aparecido. O que ela sinalizou foi sobre as dificuldades inerentes em querer conversar com mulheres que se relacionam com mulheres, que tenham mais de 50 anos, justamente sobre a constituição de suas trajetórias afetivas e eróticas tendo Goiânia como pano de fundo, por assim dizer. A atenção que ela me colocou foi sobre como essas experiências sexuais estão alocadas em um espaço simbólico, que é a cidade, conservador. O que para ela, no que pude realizar de tradução antropológica, significa que há uma espécie de diagrama cultural em que elas estão inseridas que as inibem ou inibiram ao longo do tempo de encontrarem espaços de liberdade para falarem de si desde suas trajetórias afetivas e eróticas; desde suas sexualidades não-heterossexual. E que esse diagrama tem suas especificidades geográficas, visto a sua comparação com outra região do país. De todo modo, há muitas questões que surgem desde essa imagem de uma cidade conservadora. Questões me aparecem: isso retornará em meu campo em algum momento? A experiência de uma mulher trans carrega marcadores da diferença que as colocam em um local de violência praticamente incomparável e esse modo de perceber a cidade tem a ver bastante com esse corpo. Ela também fala desde uma perspectiva comparativa de quem esteve em realidades simbólicas distintas, as interlocutoras com quem falarei sensibilizarão isso? *[Diário de campo, maio/2021]*

Aqui, não se trata, objetivamente, de ficar com a sugestão da Carla de uma Goiânia conservadora, no que tange às políticas sexuais, o que seria um outro trabalho da grandeza de uma dissertação. Tal como se seguirá, mostrarei como sua sugestão mostrou-se producente na medida em que o campo se realizava, não porque busquei entender o conservadorismo de Goiânia. Mas sim porque no momento em que ela faz uma comparação entre Goiânia e São Paulo, e apresenta essa última como uma paisagem simbólica e cultural de possibilidades mais ampliadas de vida na diversidade sexual e de gênero, a mensagem de Carla passou a estar em relação com o que a antropóloga Yuderkys Espinosa Miñoso pontua, em um texto sobre os

trânsitos da teoria queer na América Latina, sobre o perigo da imposição de "conceitualizações e categorias próprias de experiências particulares e dificultando o desenvolvimento de ferramentas e explicações mais adequadas para nossos contextos" (Miñoso, 2015, p. 31).

A questão que se segue, então, é o exercício de buscar acentuar, por meio de uma descrição, os problemas e as questões surtidas na busca por compreender o que está em questão quando se pesquisa homossexualidade femininas em Goiânia. Nesse momento, mostrarei como o caminho, feito e desfeito, de compreender a cidade, tomada como operadora de marcação de diferenças e nesse sentido embutida, enquanto uma realidade simbólica, na maneira como as sexualidades são experienciadas e problematizadas, iniciou-se, talvez como um erro metodológico, com aquilo que Regina Facchini (2008) qualifica como associação simplista e generalizações simplificadoras,

> A literatura nacional e internacional sobre homossexualidades também traz vários exemplos de redes e espaços de sociabilidade que, inclusive precederam a emergência de 'guetos ou 'mercados' destinados a esse 'público'. O interesse em investigar algumas dessas redes e seus 'lugares', hoje, quando há um mercado segmentado bastante diversificado, está exatamente em problematizar a correlação necessária entre condutas eróticas, identidades, constituição de 'comunidades' e sua fixação a 'lugares' determinados. Tal problematização, no entanto não deve ser tomada no sentido de um questionamento ou negação das relações existentes. Trata-se, mais propriamente, de evitar generalizações simplificadoras. Do mesmo modo que procuro evitar o risco de associação simplista entre mulheres que se relacionam afetivo e/ou sexualmente com mulheres a determinados espaços da cidade. (Facchini, 2008, p. 149)[17]

Isso pois, a maneira primeira com a qual comecei a buscar traçar entendimentos do que está em questão em uma pesquisa realizada com mulheres homossexuais, que não apenas são habitantes da cidade de Goiânia, mas também nascidas e tendo suas trajetórias de vida alicerçadas nessa cidade, deu-se em uma tentativa de antropologia urbana cujo esforço seria em partes canalizados para uma etnografia das constituições de "pedaços" e "circuitos" (Magnani, 1996; 2012) presentes nas experiências de produção das sexualidades das interlocutoras. Por um momento, parecia viável e ideal o desenvolvimento de uma investigação sobre os usos da cidade e de simbolização do urbano na significação e constituição das práticas eróticas-afetivas e identidades das entrevistadas. Esse interesse muito profundo no desenrolar de uma etnografia da geografia das sexualidades (Bell; Valentine, 1995) das interlocutoras desta pesquisa, estava

[17] Em sua perspectiva crítica de tensionar a relação isomórfica que se instaurou em boa parte da literatura inglesa e norte americana de estudos gays e lésbicos entre lugar, comunidade e homossexualidade, Facchini traz em sua tese que "estudos norte-americanos mais recentes indicam que 'as famosas áreas gays em cidades como Nova York, São Francisco e Los Angeles são exceções à regra geral" (Facchini, 2008, p. 101)

alicerçado, especialmente, na literatura antropológica brasileira constituída de etnografias dos processos justapostos entre cidade, (homo)sexualidades (homo)erotismos e nas suas reverberações em torno do que essas imbricações possibilitam na sensibilização dos modos como os sujeitos grafam suas trajetórias sexuais em categorias de autoidentificação. Essa arquitetura teórica e metodológica densa e instigante apresentou-se como uma maneira muito interessante de refletir sobre os deslocamentos engendrados pelas interlocutoras, ao longo de seus cursos da vida, pela/na cidade cuja prática é a movimentação libidinal, de prazer e de desejo.

Trabalhos antropológicos[18] mostram a constituição de lugares, circuitos e pedaços urbanos por parte de sujeitos que buscam realizar um desejo homoerótico ou constituir homossociabilidades são pertinentes para a realização de uma "antropologia do desejo" (Perlongher, 1987; 1993). Assim como também os trabalhos de França (2010); França, Simões e Macedo (2010), Facchini (2008), e França; Braz e Facchini (2014) mostram como as transformações do lugar das homossexualidades e das práticas homoeróticas podem ser analisadas desde as mudanças de sentidos dos lugares de sociabilidade homoeróticas e GLS. Assim, esmiuçar a passagem das subculturas para um mercado segmentado é poder tecer elaborações sobre as próprias dinâmicas de passagem para outros regimes de visibilidade das homossexualidades. Em parte, são trabalhos que estão colocando em relevo a assertiva de Gregori (2010, p. 77):

> Hoje não podemos estudar apenas aqueles universos institucionais de produção dos saberes próprios à consolidação da "sociedade burguesa" dos séculos XVIII e XIXI, como foi inicialmente realizado por Foucault: clínicas, prisões, processos judiciais. Torna-se estratégico investigar as práticas que envolvem os erotismos, em meio a um universo que parece absolutamente central no mundo contemporâneo: o mercado.

Deparei-me com a realização antropológica feita por Mônica Siqueira e sua tese doutoral intitulada "Uma etnografia das memórias, formas de sociabilidade e itinerários

[18] Trabalhos como o de França (2010), França e Simões (2010) e Facchini (2008) são referências impactantes na relação entre antropologia urbana e estudos antropológicos sobre homossexualidades brasileiras. A apropriação que ambos fazem dos conceitos de circuito, mancha e pedaço são usos interessantes para pensar a passagem dos "guetos" para os "mercados" "GLS" como maneira de entender os processos de mudança do lugar da homossexualidade no Brasil. Sem perder de vistas certa limitação dos conceitos que poderiam recair na criação de uma proposição de totalidade e assim reificando espaço, lugar e sujeitos. Isadora Lins França (2006) e Regina Facchini (2008) fazem esforços bastante significativos e de muito impacto na compreensão da potência analítica existente no focalizar do urbano como modo produtivo de compreender as práticas de autoidentificação e constituição de sujeitos gays, lésbicas, bissexuais, transexuais e outras variadas nomeações para si mesmo e seus prazeres e desejos. Fazem isso sem, contudo, aceitar que há uma relação intrínseca entre homossexualidade e a apropriação do espaço urbano.

urbanos de travestis das antigas" (2009). Nessa tese, estabelecida na intersecção entre os estudos de diversidade sexual de gênero e das pesquisas antropológicas de geração e envelhecimento, Siqueira expõe uma cartografia urbana da cidade do Rio de Janeiro construída pelos itinerários urbanos e narrativas de travestis. Siqueira preocupou-se com "os modos de viver e habitar a cidade do Rio de Janeiro a partir da experiência de fazer e ser travesti" (Siqueira, 2009, p. 466). Assim como também "buscou conhecer os modos de viver e estar na cidade ao longo dos tempos" (ibidem, p. 468) e a maneira pela qual as diferentes relações com a cidade, moduladas pelo tempo, permite colocar "em jogo diferentes memórias e imagens de travestilidade" (ibidem). Partindo das narrativas biográficas das "travestis velhas" que constituiu sua pesquisa, Siqueira mostra como alguns lugares tornaram-se espaços simbólicos nas/das experiências de suas interlocutoras "se configurando como territórios de sociabilidade fundamentais ao longo de suas vidas" (ibidem, p. 469). O mencionado trabalho, era como um horizonte de investigação da qual eu estava completamente disposta a atualizar em um lugar diferente e com sujeitos outros.

A tese de Siqueira, mas também sua dissertação, apresentava um caminho bastante interessante para entender o lugar da cidade nas trajetórias homossexuais tomadas para essa investigação. O par fazer-se homossexual à medida que se faz na cidade, parecia resolver o dilema de tecer reflexões sobre a questão suscitada de como pensar Goiânia ao longo da pesquisa. Se na tese de Mônica Siqueira, as memórias das mudanças socioespaciais dos territórios de sociabilidade de suas interlocutoras, contam de distintos projetos de travestilidades, minha intenção era a de realizar uma etnografia da geografia das sexualidades (Bell; Valentine, 1955)[19] desde das narrativas biográficas e registros mnemônicos das interlocutoras.

[19] Nesse momento, em que parte da dissertação estava sendo imaginada dessa maneira, a tese de doutorado da antropóloga Andrea Lacombe, "Ler [se] nas entrelinhas. Sociabilidades e subjetividades entendidas, lésbicas e afins" (2010) abrilhantava meus olhos com os momentos de sua etnografia realizada nos bailes da Mary, um dos espaços de socialização lésbica, no Rio de Janeiro, pesquisado pela antropóloga. Em sua descrição desse lugar, Lacombe mostra a frequência assídua de mulheres entre cinquenta e setenta anos. E em sua descrição etnográfica, é pulsante o quão prolífero foi poder estar em um ambiente de socialização que é diverso em termos de idade, o que significou também estar em relação com diferenças estéticas que em muitas medidas, reverberam em modos diferenciados de compor relacionalidades afetivas e eróticas. Nesse trabalho de Lacombe, o encontro intergeracional observado abriu caminhos para perceber como os campos de possibilidades de quem e o que é ser lésbica são historicamente constituídos, sendo a geração e a idade marcadores viabilizadores de análises desse sentido. A mencionada tese também colocou em relevo o lugar de desvalorização do corpo lésbico envelhecido por parte de lésbicas "mais jovens", com idade entre 30 e 40 anos, que ao se depararem com um ambiente também composto por lésbicas "velhas" partilhavam suas concepções moralizantes sobre o que deve ser uma "boa velhice" que em seus termos era oposto a incursões eróticas ou à frequência em lugares marcado pela socialização entre mulheres lésbicas.

Ou seja, pensar junto a elas, os itinerários urbanos de seus desejos e sexualidade em distintos momentos de seus cursos da vida até o presente[20]. A proposta, mostrava-se significativa também por se inserir desde uma lacuna no campo de investigação socioantropológico brasileiro sobre homossexualidades femininas que é a intersecção com o envelhecimento e os locais de memória (Valle; Simões, 2016). Essa especulação investigativa que foi se delineando, um tanto desenfreadamente[21], me levou ao mais recente projeto de pesquisa da antropóloga Evelyn Blackwood, cuja reverberação é o livro, com previsão de publicação para outubro de 2023 "*Dreams of a New World: stories of San Francisco Lesbian Life, 1940s to 1970s*", que por sua vez me levou a noção de arquivo.

Em seu site[22], Blackwood disponibilizou um pequeno resumo sobre o que se trata o livro:

> Este livro explora a vida de bar, butch/femme e identidades lésbicas como elas mudaram ao longo do tempo para gerações de lésbicas na área da baía de São Francisco. Ele revela histórias há muito esquecidas de lésbicas na Bay Area na década de 1940, que criaram uma comunidade de bares de North Beach que durou até o início dos anos 60. A infusão da geração lésbica baby-boom[23] na Bay Area nos anos 70 revigorou a cultura dos bares e lançou novas organizações sociais e políticas, criando espaços para o florescimento de identidades lésbicas. (Blackwood, 2022)[24].

[20] Nesse momento em que parte da dissertação estava sendo imaginada dessa maneira, a tese de doutorado da antropóloga Andrea Lacombe, "Ler [se] nas entrelinhas. Sociabilidades e subjetividades entendidas, lésbicas e afins" (2010) abrilhantava meus olhos com os momentos de sua etnografia realizada nos bailes da Mary, um dos espaços de socialização lésbica, no Rio de Janeiro, pesquisado pela antropóloga. Em sua descrição desse lugar, Lacombe mostra a frequência assídua de mulheres entre cinquenta e setenta anos. E em sua descrição etnográfica, é pulsante o quão prolífero foi poder estar em um ambiente de socialização que é diverso em termos de idade, o que significou também estar em relação com diferenças estéticas que em muitas medidas, reverberam em modos diferenciados de compor relacionalidades afetivas e eróticas. Nesse trabalho de Lacombe, o encontro intergeracional observado abriu caminhos para perceber como os campos de possibilidades de quem e o que é ser lésbica são historicamente constituídos, sendo a geração e a idade marcadores viabilizadores de análises desse sentido. A mencionada tese também colocou em relevo o lugar de desvalorização do corpo lésbico envelhecido por parte de lésbicas "mais jovens", com idade entre 30 e 40 anos, que ao se depararem com um ambiente também composto por lésbicas "velhas" partilhavam suas concepções moralizantes sobre o que deve ser uma "boa velhice" que em seus termos era oposto a incursões eróticas ou à frequência em lugares marcado pela socialização entre mulheres lésbicas.

[21] Apesar dessa "virada de chave" para a cidade ter ocorrido enquanto eu já estava em campo, tenho consciência que naquele momento não segui o ensinamento stangeriano de desacelerar frente a intrusão da sugestão de Rosa. O que fiz foi me apressar diante do que eu não sabia ainda. Fui "devorando" a literatura teórica sem desacelerar para compor primeiro com o campo. A premissa antropológica de fazer-se com o campo precisou ser reaprendida medida em que o campo acontecia.

[22] Disponível em: https://www.evelynblackwood.com/. Acesso em 30 de maio de 2023.

[23] Refere-se à geração ou coorte de pessoas nascidas entre 1945 e 1964, ou seja, após o final da Segunda Guerra Mundial. Trata-se de sujeitos que chegaram à vida adulta na década de 1970.

[24] Tradução da autora. No original: "This book explores bar life, butch/femme, and lesbian identities as They changed over time for generations of lesbians in the San Francisco Bay Area. It reveals long forgotten histories of lesbians in the Bay Area in the 1940s who created a community of North Beach bars that lasted well into the early 60s. The infusion of the baby-boom lesbian generation into the Bay Area in the 70s reinvigorated bar culture and launched new social and political organizations, creating spaces for lesbian identities to flourish."

Em uma comunicação oral ocorrida em 2017, no *Berkshire Women's History Conference*, Evelyn Blackwood apresenta mais detalhadamente aspectos da sua pesquisa. Partindo das lentes da etnohistória e das 40 histórias orais coletadas de mulheres nascidas entre 1946 e 1956 e que na década de 70 afirmavam-se lésbicas e viveram na *Bay Area*[25]. Um dos primeiros "dados" partilhados por Blackwood é que do total de mulheres entrevistadas, apenas duas não se identificavam mais como lésbica. A antropóloga preocupa-se em pontuar que não se trata de estabelecer uma imagem de que essas mulheres são as lésbicas "reais" dos anos 70, mas que suas histórias de vida "representam um caleidoscópio de experiências conectadas pela aspiração compartilhada de encontrar novas maneiras de viver e amar como mulheres, vividas nos espaços de bares, cafés, residências particulares e organizações de mulheres em toda a *Bay Area* (Blackwood, 2017, p. 01). Seu interesse nessa geração de mulheres lésbicas reside no fato de serem histórias de,

> mulheres que aceitaram o desafio de viver abertamente como lésbicas e criar novas comunidades visíveis, cujas práticas cotidianas colocaram em prática um novo sentido de ser e um novo sentimento de orgulho como mulheres amando mulheres que não haviam sido articulados antes. (Blackwood, 2017, p. 08)[26]

O sentido da pesquisa de focalizar em práticas cotidianas, é tomada por Evelyn Blackwood como uma via para um modo outro de entrar em relação com a história de um período marcado por intensas transformações no campo das possibilidades de diversidade sexual e de gênero. Quando se voltam para esse período e para essa geração, mostra a antropóloga, pesquisadores geralmente tendem a olhar para as histórias de mulheres lésbicas apenas do ponto de vista do que seria uma macropolítica, ou seja, por suas atuações no feminismo lésbico e nos movimentos de liberação gay (Blackwood, 2017, p. 01). Para Blackwood, pensar as práticas cotidianas das suas entrevistadas é redimensionar o que conta como história e como política na constituição e produção de um mundo possível para mulheres lésbicas. Assim, muitas de suas entrevistadas "ajudaram a construir espaços e organizações de lésbicas e mulheres. Elas faziam parte de uma geração que, com sua presença, tomou a ideia de 'lésbica' e 'comunidade' e a tornou realidade." (ibidem, p. 03). A constituição de bares, cafés e

[25] *Bay Area* é o mesmo que Baía de São Francisco, ou simplesmente São Franciso. Já é notável na literatura histórica e sócio antropológica como uma região profundamente marcada pela constituição de comunidades queers e que é considerada, nas palavras dos organizadores do livro "*Gay by the Bay: A History of Queer Culture in the San Francisco Bay Area*" (1996), o "centro internacional da cultura gay".

[26] Tradução da autora. No original: "highlight the stories of women who took up the challenge to live openly as lesbians and create new, visible communities, whose everyday practices put into place a new sense of being and new feeling of pride as women loving women that had not been articulated before."

espaços outros por lésbicas e para outras lésbicas, "foram críticos para as mudanças sociais em curso, mas em sua maioria desconhecidos para os historiadores." (ibidem, p. 04).

A introdutória discussão que Blackwood apresenta sobre o por quê de centrar sua análise na geração dos anos 70 é bastante instigante,

> Eu me concentro em uma geração em particular porque cada geração, cada comunidade, é diferente. A geração de jovens queer de hoje tem grande dificuldade em imaginar como era a vida gay nos anos 70. Mesmo muitos estudiosos LGBT tratam as gerações passadas como uma história monocromática, situando os anos 1990 como uma história em evolução de lésbicas e gays, que lutaram para sobreviver, depois começaram a resistir, finalmente se assumiram, conquistaram direitos legais e agora podem se casar – como se fossemos sempre os mesmos. A geração de mulheres dos anos 60 eram ativistas radicais que saíram do movimento anti-guerra, do movimento dos direitos civis e do movimento das mulheres para defender os direitos das mulheres e lésbicas. Eles mudaram o mundo, por mais banal que possa parecer, porque tiraram a "mulher" do pedestal da mãe (ou babá) que se sacrifica, ou dos objetos sexuais eróticos e exóticos. Tornaram visível o regime de gênero. Muitos da geração dos anos 70 estavam no ensino médio durante os anos 60, vendo o mundo mudar diante de seus olhos. Trapaceiros de recrutamento, manifestantes anti-guerra e ativistas dos direitos civis deixaram claro que a justiça e a liberdade podem pertencer a todos. Ao se assumir, a geração dos anos 70 não ganhou apenas o direito de amar e casar com quem quisesse. Essa geração lésbica lutou contra as limitações de gênero, as mensagens do tipo "Pai sabe o que é melhor" que elas foram ensinadas a acreditar. Elas se tornaram mulheres independentes e transgressoras de gênero. (Blackwood, 2017, p. 06).

A política dos bares, acentuada pelas mulheres lésbicas dos anos 70, manteve conflitos com a política reivindicada pelas lésbicas da geração dos anos 60, essas últimas tomavam distancia dos bares-comunidades, muito pelo estigma e ilegalidade da homossexualidade (Blackwood, 2017, p. 07). Mas também, pelo fato de que para as ativistas radicais dos anos 60, os bares "eram sinônimos de *butches*[27] *e femmes* aquelas mulheres 'encenadoras' que, para o observador casual, poderiam passar por um casal heterossexual." (ibidem, p. 07).

Mesmo com poucas informações publicizadas sobre esse instigante trabalho, as iniciais questões partilhadas por Blackwood (2017) apresentaram-se naquele momento como um desnebulizador, como quem sublinhava e traduzia a minha própria intencionalidade. É possível localizar especialmente na literatura estadunidense no âmbito da antropologia, da sociologia e da história, uma produção de conhecimento entre os anos 50 e 70 bastante interessada em entender o entrelaçamento entre minorias sexuais, comunidade e constituição de espaços, o

[27] Butch é um termo de língua inglesa para fazer referência a mulheres que se relacionam afetivamente e eroticamente com outras mulheres e que constroem uma masculinidade ou uma identidade de gênero masculinizada. O par butch-femme está relacionada a constituição de uma subcultura estadudinense operária que se realiza a partir da oposição objetiva entre masculinidade e feminilidade. Para um debate importante sobre a categoria butch, ver "Of Catamites and Kings: Reflections on Butch, Gender and Boundaries" (Rubin, 2016). Para uma discussão sobre como o par butch-femme passou entendido como uma "cópia" ou uma "vontade" de ser um formato heterossexual ver Saskia Wieringa (1989).

trabalho de Nancy Achilles (1967)[28] é bastante representativo desse momento. O que é possível entrever nas aspirações de Evelyn Blackwood, é sua intencionalidade de entender os sentidos de transformações e continuidades nas sexualidades de lésbicas que constituíram suas experiências eróticas, afetivas e sexuais em um contexto no qual a instituição de locais para socialização, bares, cafés, entre mulheres que se relacionavam com mulheres, foram fundamentais e significantes na produção de suas próprias subjetividades. Debruçar-se em histórias de vida de lésbicas que viveram o início de suas vidas adultas nos anos 70 em São Francisco é, como afirma a antropóloga, deter-se nos esforços despendidos por suas interlocutoras em criar espaços de viabilidade para relacionalidades entre lésbicas.

Não sei em que medida "*Dreams of a New World: stories of San Francisco Lesbian Life, 1940s to 1970s*" faz menção ou entra em diálogo com o projeto "The Lesbian Bar Project ". Idealizado por duas cineastas, Erica Rose e Elina Street, o projeto surge em outubro de 2020 e parte da constatação do desaparecimento de bares lésbicos nos Estados Unidos:

IMAGEM 03 — Lesbian Bar Project

Fonte: Instagram/lesbianbarproject, 2023

O objetivo do projeto é a realização do documentário[29] homônimo, com fins de trazer maior conscientização e prosperidade aos bares lésbicos ainda existentes no país. Esses locais

[28] The Development of the Homosexual Bar as an Institution [1967].
[29] O documentário foi lançado em 11 de outubro de 2022 e parte dele pode ser visto aqui https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=_R4cNaavzjA. O documentário, que está mais para uma série documental, conta a história dos 24 bares lésbicos "sobreviventes" nos Estados Unidos. Para saber mais sobre o

são qualificados, no projeto, como *vital queer establishments.* No site do projeto, os bares lésbicos estadunidenses são descritos enquanto locais que buscam construir um espaço de priorização para pessoas de "gêneros marginalizados, incluindo mulheres (independentemente de serem cis ou trans), pessoas não-binárias e homens trans." Assim como no interesse de Blackwood pela prática política lésbica de constituição de bares e espaços de socialização nos anos 70, o documentário também opera colocando em circulação a importância desses locais como arquivos de histórias das experiências das dissidências sexuais e de gênero.

Penso nessa relação entre o atual trabalho de Blackwood e o *The Lesbian Bar Project* pois ambos parecem caminharem para a realização de arquivos de histórias lésbicas em que os esforços desprendidos por mulheres lésbicas, que é o caso aqui em questão, na constituição de espacialidades para a materialização do possível consegue dimensionar o desejo e o erótico como linhas de forças na produção de mundos possíveis.

Esse projeto de investigação de Blackwood chamou minha atenção na medida em que os insights, que aparecem em sua conferência de 2017, permitiu o enquadramento das minhas especulações, sobre um mapa ainda não tão bem conhecido, de como percorrer a preocupação de tensionar a cidade como uma paisagem cultural e simbólica que pode ser tomada como uma arquitetura dos modos de constituição das subjetividades lésbicas das interlocutoras. Isso, pois, a antropóloga busca entender as "subjetividades em trânsito" de mulheres lésbicas que experienciam suas sexualidades e construção de suas identidades desde ao menos a década de 70 a partir da relacionalidade que elas constituíram com as espacialidades e lugares de socialidades entre mulheres envolvidas afetiva e eroticamente com outras mulheres. Assim, na medida em que parecia estar estabelecido o modo como eu iria enfatizar a geografia da pesquisa, a busca por entrar em relação com as memórias urbanas e dos locais de socialização que marcaram as trajetórias lésbicas etnografadas foi se consolidando como o caminho a ser realizado. O que me levou a noção de arquivo. Qual persistiu sendo interessante e rentável o que não foi o mesmo para a proposta de entender a cidade de Goiânia, no contexto dessa pesquisa, a partir dos locais de memória de uma possível vida urbana *Goianiense Lésbica*[30].

Lesbian Bar Project, https://www.lesbianbarproject.com/ e https://www.instagram.com/lesbianbarproject/. Os comentários presentes no link do YouTube e também nas publicações da página no Instagram são bastante interessantes para perceber o entusiasmo de mulheres lésbicas com o projeto. Alguns comentários mostram que alguns bares eram desconhecidos por parte das internautas e que agora que sabiam de suas existências iriam passar a frequentá-los. Um dos comentários do YouTube chamou bastante a minha atenção, "'Im old I haven't been to a bar in 20 years. I learned today one of the few lesbian bars left is in my city. My friends are long dead, but how can I not go? Thank you for this story and the motivation."

[30] Em relação ao termo Gayânia sugerida por Braz (2015).

1.2 Persistências

Nas conversas formais, informais e nas entrevistas, perguntas e curiosidade sobre os modos de socialização na cidade constituídos pelas interlocutoras era uma constante. Busquei de várias formas e entradas para entender como elas viviam suas sexualidades em espaços urbanos; quais locais marcaram suas biografias; quais territorialidades foram importantes na constituição de suas relações afetivas e eróticas com outras mulheres; quais locais apareceriam em suas narrações sobre o processo de elaboração das suas próprias sexualidades. Uma referência importante que orientava minhas questões foi as reverberações do projeto "Memórias, Margens, Mercados: um estudo sobre locais 'GLS' em Goiânia" (2011-2014) coordenado pelo antropólogo Camilo Braz no âmbito do Ser-tão, núcleo de pesquisa que é também vinculado ao Programa de pós-graduação em antropologia social da UFG (PPGAS-UFG). Em seu artigo, "Entre sobreviventes e bichas dos tempos dourados - memória, homossexualidade e sociabilidade na cidade de Goiânia*"* (2015), Braz intersecciona geração e homossexualidade masculina desde as memórias de seus interlocutores sobre os primeiros locais de sociabilidade para entendidos e homossexuais na cidade de Goiânia. Os relatos dos interlocutores de Braz, nascidos na década de 60, apontaram para a importância do surgimento de estabelecimentos voltados ou ocupados para/por entendidos pois permitem compreender "a constituição de redes de amizade, sociabilidade ou de certa movimentação homossexual na cidade, entre as décadas de 1970 e 1980.

Por outro lado, permitem uma discussão preliminar sobre as relações e tensões entre memória, homossexualidade, preconceito e resistência" (Braz, 2015, p. 506). As memórias narradas ao antropólogo mostram a dinâmica entre a atribuição de significados por parte de seus interlocutores aos estabelecimentos, que se tornaram lugares (França, 2012) e o modo como os Sobreviventes e as bichas dos tempos dourados também se "constituem por meio das experiências nele vividas" (Braz, 2015, p. 522). As iniciais condições dadas por Braz em constituir uma memória homossexual goianiense conjugando geração e constituição de lugares pareceu um terreno fértil para trabalhar junto às mulheres homossexuais, entendidas, lésbicas, sapatões, e maduras - categorias de autoclassificação que entrei em contato ao longo da pesquisa – com que estava em contato. Acontece que à medida que fui tentando buscar uma perspectiva lésbica para esses rastros deixados por Braz, não tive os mesmos achados que o antropólogo em sua pesquisa com homens gays e suas experiências no que pode ser entendido como o "gueto" gay de Goiânia.

As interlocutoras dessa pesquisa viveram a tomada de consciência sobre si mesmas de um desejo não-heterossexual e por conseguinte a problematização (Foucault, 1984) sobre suas próprias subjetividades entre as décadas de 60, 70 e 80. Em suas narrativas e registros mnemônicos não aparecem a relação com espacialidades marcadas, mesmo que pelo registro da secretividade, pela sociabilidade homossexual nas mencionadas décadas. De um modo geral, são mulheres que não tiveram suas experiências eróticas e de homossociabilidade marcadas pela frequência a bares ou outros locais voltados ou significados como lésbicos ou homossexuais. A propósito, com exceção de Ira, as outras 4 interlocutoras, com as quais foram realizadas entrevistas em profundidade, narraram uma trajetória em fuga da possibilidade de poderem ser percebidas como "sapatões" ou "lésbicas", o que as afastaram da intenção de buscar socializações urbanas que reverenciassem às suas próprias sexualidades. Assim como uma não preocupação em encontrar lugares que fossem marcados pela socialidade entre mulheres que se relacionam afetivamente e eroticamente com outras mulheres. Em suas narrativas, o registro da constituição das suas sexualidades a partir da relação com o espaço urbano não é algo problematizado.

Importante dizer que nesse mesmo projeto que levou ao mencionado artigo de Camilo Braz, havia um eixo de investigação que foi em boa parte desenvolvido pelas antropólogas Tanieli Guimarães, à época pesquisadora de iniciação científica no projeto, e em certa medida pela também antropóloga Katiane Almeida, cujo objetivo era entender o surgimento do mercado GLS em Goiânia, na década de 1990, desde a perspectiva das mulheres, sejam elas funcionárias, empresárias ou frequentadoras. Corroborando com um cenário nacional, a pesquisa mostrou uma prevalência masculina no mercado GLS de Goiânia[31]. A geração não foi um aspecto especialmente trabalhado a partir da perspectiva das mulheres, e por isso não reverberou em uma peça como a de Braz, contudo, mesmo que trabalhada lateralmente, a questão da geração, é possível ver uma sensibilização interessante na entrevista que Taniele Guimarães realizou com a dona e também com as frequentadoras daquele que em seu campo foi pontuado como o "bar lésbico mais antigo da cidade" (Guimarães, 2012, p. 11).

[31] No livro "Em defesa do gueto" (MacRae, 2005 [1983]), MacRae ao analisar os contextos de existência de espaços de sociabilidade para mulheres que se relacionam com outras mulheres em São Paulo, faz a seguinte constatação: "Olhando o mundo homossexual de hoje, percebe-se a diferença existente entre a situação dos homossexuais masculinos e a das lésbicas. Os homens são muito mais visíveis e o seu gueto é bem maior, contando com numerosos bares, discotecas e saunas, enquanto as mulheres têm menos opções como pontos de encontro. Por um lado, a repressão sofrida pelas mulheres em geral leva as lésbicas (tanto quanto as heterossexuais) a saírem menos sozinhas, a serem mais tímidas quanto a manifestações abertas de sua sexualidade; são mais "enrustidas", menos visíveis. Outro fator é puramente econômico: as mulheres ganham menos que os homens e, claro, constituem um mercado consumidor menos atraente." (MacRae, 2005, p. 303). Apesar de estar falando do contexto paulistano, parece ser uma análise possível de ser extrapolada para outros cenários regionais.

O bar da Lilian surge em 1995 e, como descrevem as autoras, é predominantemente frequentado por mulheres que em sua maioria identificam-se a partir da categoria de "entendidas" e que possuem faixa etária por volta dos 50 anos de idade. Em um dos trechos de entrevistas mencionado no artigo "Memórias, mercados, mulheres: um estudo sobre trabalho e gênero em locais 'GLS' de Goiânia" (2012), as autoras refletem sobre como há uma preferência das mulheres, frequentadoras do bar, por criarem modos de socialização mais ligadas ao âmbito do privado. O bar, mostra a pesquisa, é importante para a criação de redes entre mulheres que seguem na modelagem de socializações "mais privadas".

Um outro registro que desvela a sensibilidade geracional (Henning, 2014) que permeia o "bar lésbico mais antigo da cidade" é a proibição de cenas amorosas no bar. Quando perguntada do porquê das proibições, a proprietária mostra como que por sua experiência em um tempo de maior repressão e sofrimento, ela consegue ter uma perspectiva privilegiada de como a homofobia opera. Para ela, as jovens gerações por viverem em uma temporalidade de visibilidade positiva e de uma outro regime de conhecimento não reconheceriam os riscos implicados em permitir cenas amorosas homoeróticos de modo público.

Quase 10 anos depois desse projeto desenvolvido no âmbito do PPGAS da UFG, o bar da Lilian deixou de existir recentemente, pelo que me contou uma interlocutora. No início de 2022, enquanto essa dissertação estava sendo escrita, me encontrei com Patrícia em um bar para tomarmos uma cerveja, após alguns meses sem nos vermos apesar da conversa cotidiana desde que a conheci para a realização da pesquisa em 2021. Fomos em um bar que fica bem próximo de onde ficava o bar da Lilian. O bar era bastante heterogêneo e inclusive encontramos, cada uma, conhecidas nossas também homossexuais. Em dado momento, Patrícia pediu para que fôssemos até o bar da Lilian para vermos se sua ex-namorada ali estava. Após muita relutância da minha parte e da minha companheira, decidimos acompanhá-la. Foi uma questão de poucas quadras até chegarmos em um bar onde havia apenas a presença de homens. Perguntamos à Patrícia se era mesmo ali e de fato era. Ela confirmou que sim. Contudo, o bar provavelmente já tinha "deixado de ser sapatão", como me contou Sil. Perguntei à Patrícia se apesar do que ela havia comentado em outro momento sobre "locais lésbicos" em Goiânia, ela já foi em algum momento frequentadora do bar da Lilian,

> Ela [Patrícia] reiterou a falta de necessidade de sua parte de estar ou procurar lugares frequentado por mulheres como ela. Assim como sobre como ela conheceu e frequentou poucos ambientes que tivessem muitas entendidas. Mas que, sua ex-namorada era bastante amiga da dona do Bar da Lilian e por essa circunstância ela já foi algumas vezes, visto que é um point de encontro entre as amigas da sua ex. Ficou evidente sua trajetória distanciada de lugares que pudessem ser vistos como marcados pela socialização entre mulheres entendidas. [Caderno de campo, abril 2022].

Nas primeiras conversas com Patrícia, como ocorreu com as outras interlocutoras, entre as minhas perguntas estavam o interesse em saber dos locais na cidade que marcaram sua trajetória, das territorialidades constituídas por ela no seu modo de experienciar sua sexualidade. Contudo, sua trajetória e sua própria experiência com a sexualidade não foi marcada pela constituição de uma relacionalidade com espacialidades significadas pela homossociabilidade entre mulheres. De sua narrativa, a coprodução entre espaços, sujeitos e sexualidades parece não ter sido uma lógica operante na sua trajetória, nem das outras interlocutoras:

> *Isabella:* Pensando agora em Goiânia dos anos 70 e 80, onde você está entrando na vida adulta. Você lembra de lugares que você frequentou ou ouviu falar por ser locais marcados pela presença de mulheres que se relacionavam com mulheres?
>
> *Patrícia:* Não. Não frequentei nem na minha juventude, nem depois. Digo, agora mais velha. Nunca ouvi falar também nessa época que você está comentando. Eu não falava disso, de ser entendida e também não tinha com quem falar. Então isso com certeza deixa mais difícil eu falar para você. Tão pouco eu buscava encontrar e conhecer outras como eu. Mas acho que se existiu, era muito sigiloso mesmo. Mesmo as minhas amigas da minha geração não falam de lugares com esse foco, para mulheres entendidas. Eu sempre tive meu dinheiro e fui muito independente, como falei, vivi como um homem mesmo. Eu era bem livre. Sempre sentei pra beber em qualquer lugar, não procurando por mulheres como eu, entendida.
>
> *I:* Mas ao longo da sua vida você já foi em lugares em que mulheres entendidas costumam ir?
>
> P: Sim, algumas vezes. Em algumas circunstâncias. Não para encontrar uma pessoa, nem nada. Geralmente eu estava acompanhando alguém que me convidou ou uma amiga. Não acho que para encontrar uma mulher você precise ir nesse tipo de ambiente. Na verdade, nunca encontrei minhas ex-namoradas em bares que é frequentando por entendidas.
>
> *I:* Mas e suas relações de amizade?
>
> *P:* Ah, você vai conhecendo uma e outra. Quando você conhece uma entendida, ela conhece outra e assim vai indo. Vai criando amizade. Mas, eu não tenho muitas amigas entendidas não. São poucas. O meu antigo relacionamento me trouxe mais mulheres para o meu círculo.
>
> *I:* Então você não acha que sua sexualidade levou você a procurar lugares específicos?
>
> *P:* Não. Nunca procurei ir a lugares para entendidas não. Acho que tem a ver com a dificuldade de se aceitar também. E outra, eu gosto de sapatilha e esses lugares geralmente é sapatãozonas. Gosto de mulher. Não fico com sapatão.

O Bar da Lilian apareceu algumas vezes ao longo da pesquisa. Apareceu como uma espacialidade de referência quando perguntadas sobre "lugares" de encontro de mulheres que se relacionam com mulheres. Ora apareceu como um local em que as interlocutoras tinham consciência da existência, mas não constituíram frequência ou mesmo chegaram a ir em algum momento, como aponta Ira:

> *Ira:* Eu sempre ouvi falar sim. Mas nunca fui. Acho que foi o bar que surgiu logo após do Entre Nós[32]. Assim para entendidas. Falo assim, que as pessoas, as entendidas, sabem que é um bar de sapatão. Não tenho lembrança de ter ido até lá. Depois vem o da Help, né? Agora eu não sei falar mais do que esses [risos]. Acho que nem teve, ein.
>
> *I:* Por alguma razão específica você não foi ao Bar da Lilian?
>
> *IR:* Não, não tem razão não. Eu só nunca fui mesmo. Ou não estou lembrando. Acho que também não fui no da Help. Não é por nada, só nunca fui.

Por vezes, foi um lugar em que ficou marcado pela inconstância do seu funcionamento, mas também pela constituição de redes de amizades cujas mulheres integrantes eram como canalizadoras para que outras pudessem também passar a acessar o local, tal como expressa Lua:

> *Lua:* Lá é como eu venho falando pra você, é um lugar mais fechado, tenho essa impressão. Quem conhece leva uma, que leva outra e vai formando as mesmas pessoas indo. Uma rede de pessoas que vão se conhecendo. Para saber se está funcionado tem que ter um contato mais direto. Combinar algo e tal. Não sei se sempre está aberto. Não sei dar essas informações. Um tempo atrás eu estava naquela região e passei por lá mas estava fechado.
>
> *I:* Quando você conheceu lá?
>
> *L:* Nossa, faz muito tempo. Não sei dizer não. Deve ter uns 15 anos. Eu estou com 60, deve ter sido com meus 40 e poucos.
>
> *I:* Mas você frequentou muito ou frequenta?
>
> *L:* Não, para as duas coisas. Ia quando essa minha amiga, que é mais íntima da dona e das meninas que vão lá, me chamava. Faz tempo que não vou, deve fazer uns 5 anos

[32] Foi tomada a decisão de usar um nome fictício para referenciar o mencionado bar. Trata-se de uma atitude para preservar a identidade da interlocutora que ao aceitar participar da pesquisa, orientou sua participação mediante anonimato.

ou mais. Não é tão próximo da minha casa e eu não sou próxima das mulheres que vão mesmo.

Por outro lado, as palavras de Sil ecoam os achados de Guimarães (2012; 2014) em sua pesquisa no Bar da Lilian em termos de desvelar como é um local de constituição de redes de amizades:

Sil: O primeiro lugar que eu fui e encontrei outras sapatões foi lá. Eu já tinha meus 30 anos de idade. De lá saiu o meu circuito de amigas que tenho até hoje, já faz mais de 20 anos. No momento, o bar está alugado para uma pessoa, um cara, então deixou de ser um bar de sapatão né?! A Lilian também já está com mais de 70 anos, está na hora dela descansar mesmo. Ela está viajando com umas amigas dela mais jovem que ela, mas que ela conheceu por conta da rede que foi criando por conta do bar. Estou falando mais jovem que ela, mais assim, mulheres de 50 e poucos anos, e 60 e poucos. Onde elas vão, elas levam ela. E ela vai.

I: Você se lembra de quando você chegou até ao Bar da Lilian?

S: Ah, não vou saber falar. Faz muito tempo. Mas lá é boteco né. Boteco você bate o olho e sabe reconhecer o tipo do bar. Você vai de boteco e boteco e reconhece o lugar, as pessoas que estão frequentando. Consigo dizer que na época eu mudei para a região do universitário, eu já tinha minha ex-mulher, talvez isso tenha me levado até lá, pensando aqui agora. Provavelmente eu devo ter reparado aquele tanto de mulherzada sentada junta. Foi um tormento no início que eu comecei a frequentar o bar e fazer essas amizades. Minha ex não é entendida, ela é mulher, então ela não ia muito lá. Lembro o tanto que ela me perturbou ligando no orelhão que tem lá na calçada do bar.

I: Antes do bar da Lilian você conheceu ou frequentava lugares para sapatões?

S: Não, de jeito nenhum. Na verdade, nunca gostei e nunca procurei lugares com outras mulheres assim, sapatão é problema, estou falando [risos]. Eu sempre bebi mesmo e muito gosto de sentar pra beber, mas antes de enturmar com essa turma, eu só saia com homens normais mesmo. Costumava não, costumo. Agora que mudei pra cá, é só com homens mesmo que eu bebo. Nem me lembro também de ter conhecimento de que havia lugares para entendidas antes do da Lilian. Eu não conheci. Como eu nunca procurei, fica difícil de falar pra você. O bar da Lilian não foi porque eu estava procurando um bar de entendidas, aconteceu de chegar lá e ver aquele tanto de mulher sentada juntas e fui me enturmando. Primeiro virei amiga da

> Lilian e depois fui conhecendo as outras que também eram amigas dela. E aí segui com elas.
>
> *I:* Você tem recordação de pelo menos ouvir falar de lugares para mulheres entendidas antes de você conhecer o bar da Lilian?
>
> *S:* Não, acho que para lésbica mesmo era o da Lilian e se ainda tiver aberto o da Help. Mas que veio bem depois. Não que eu tenha conhecido outros bares. Eu fui em algumas boates que teve mais pra frente. A Jump eu fui algumas vezes, mas era muito gay. Nem me lembre que eu já fui [risos], só homem. Era mais para gay. Para homem. Um tanto de homem quase sem roupa. Essa lembrança horrível [risos]. Tinha um bar que não lembro o nome, era próximo a praça do Cruzeiro. Muito homem gay, quando fui tinha algumas entendidas. Só fui uma única vez. Na Jump fui mais de uma vez por ter feito amizade com a dona. Mas a Jump é depois desse bar no Cruzeiro. A gente está falando de anos 70 e 80? Não saberei falar pra você mais, pois nessa época da minha vida eu tinha ainda mais aversão a me vincular com sapatão. Eu nem conhecia outras. Mas eu acho muito difícil que houvesse lugares para entendidas e sapatão. Ninguém falava disso. E de modo geral mulher é reservada e sempre procura locais reservados. A Jump eu fui mais de uma vez por ter feito amizade com a dona. Mas lá era para homem gay e travesti. Eu ia mais no da Lilian mesmo é igual falei pra você, minhas amizades com entendidas passaram a vir de lá também, das pessoas que conheci lá. Então virou um ponto de encontro de amigas da Lilian também. E assim foi indo. Aliás, lembrando aqui, na mesma época que eu conheci o Bar da Lilian, eu conheci o Bar da Mainha, na avenida Paranaíba. Hoje acho que não é mais para sapatão porque não é a mesma dona. Também fui muito amiga da dona de lá.

O modo como Ira e Lua referem-se à inconstância do funcionamento do Bar da Lilian é quase como uma analogia para entender, a partir da perspectiva parcial das interlocutoras desta pesquisa (Haraway, 1995; Harding, 1993), a relação flutuante – o que já sinaliza para o apressar de minha parte em relacionar as homossexualidades etnografadas e sua direta relação e ligação com a constituição de circuitos e pedaços. Do que foi possível tomar para esta pesquisa, as mulheres homossexuais que eu conversei e viveram o início das suas vidas adultas entre os anos 60, 70 e 80, em Goiânia, não possuíram, e ao longo dos seus cursos da vida, não constituíram relações significativas com espacialidades marcadas pelo registro de mulheres que se relacionam afetivamente e eroticamente com outras mulheres. Sendo uma pesquisa cuja maior parte das interlocutoras construíram uma materialidade do gênero pela inscrição de masculinidades, suas narrativas contam de como suas iniciais experiências eróticas com

mulheres no início de suas vidas adultas foram constituídas em bordéis e casas noturnas voltadas à prostituição, geralmente em companhia de homens cis e heterossexuais. Na literatura socioantropológica, é possível encontrar cenário similar na tese de Guilherme Passamani (2015)

Em uma de nossas conversas, Sil contou sobre uma vez em que ela foi a um bordel e o segurança proibiu sua entrada afirmando que "é proibido sapatão":

> Não era simples, na maioria das vezes eu entrei por ser vista como homem. Mas já ocorreu situações de ir e ser barrada. Uma vez, eu fui, ali pelo centro mesmo, e um segurança botou a mão na região do meu peito e falou 'é proibido sapatão'. O que eu podia fazer? Fui embora. Parei em um bar que tinha ali perto mesmo e encontrei um amigo meu de cabaré. Ele era um delegado. Sabe como que eu conheci ele? Uma puta que me relacionava, era amiga da dele. Ficamos amigos. Nesse dia, contei para ele o que tinha ocorrida. Chegou na porta do cabaré e ele me botou lá dentro.

Esse laço entre sujeitos que na estratificação ocidental de valoração sexual (Rubin, 1984) ocupam a base da pirâmide, aparece também na experiência de Ira. Em sua narrativa, a experiência com mulheres de programa inicia-se quando ela decide, após seu retorno de São Paulo, abrir um bar para entendidas em Goiânia, nos anos 70

> *I:* Me conta desse bar. Entre Nós. Eu nunca ouvi falar, nem nas pesquisas anteriores que buscaram bares para lésbicas que existiram em Goiânia
>
> *IR:* Primeiro que nessa época ninguém usava lésbica, tá? E foi o primeiro bar em Goiânia para entendidas. Mas eu entendo não aparecer ou as mulheres que você conversar não mencionar. Poucas tiveram coragem de ir. Não durou muito tempo e na verdade, na época as pessoas não acreditavam que era um bar para mulheres assim. Para esse povo daqui de Goiânia naquela época, existia gay, entendida não. Gay apanhava muito, contei pra você do meu irmão que voltou pra casa [...] muito machucado depois de ter apanhado, mas era como se não existisse mesmo lésbica, sapatão, entendidas. Tanto que iam muitos e muitos homens no meu bar. Eles realmente não acreditavam que era um bar para mulheres entendidas; que era essa minha intenção com o bar. Tanto é que meu bar era muito frequentado por mulheres que faziam programa e elas iam lá para encontrar mulheres, óbvio, e os homens ficavam insistindo com elas. A gente ria deles. Porque tinha isso também, quem mais ia no bar era entendida masculina, como eu. E vinha as putas tudo para o bar. Atrás de mulher, da gente. Ninguém acreditava.
>
> *I:* Vamos com calma [risos], me conta, como surgiu? Como você quis trazer isso pra cá?
>
> *IR:* Vamos lá. Eu contei pra você que fui para São Paulo, assim que minha mãe quis me casar com um homem. Eu tinha 18 anos. Fui para São Paulo, completamente deslumbrada. Você tem que saber que nessa época Goiânia não era isso aqui que é hoje, era rural mesmo. Início dos anos 70, né. São Paulo era como outro país para gente, do que eu ouvia na rádio. Via na televisão. Tanto que eu fui para lá pensando que eu ia andar na rua e encontrar o Roberto Carlos. As ideias pra você ver. Fui com pouco dinheiro, mas quando cheguei lá fui direto para a Avenida Paulista. Fiquei morando em uma pensão. Morei nessa pensão até eu vir embora, ou seja, uns 4 anos.

Na minha passagem por São Paulo eu conheci um bar que era completamente cheio de sapatão. Aquilo ali me virou de cabeça para baixo. Imagina você saindo de uma cidade que parecia que não existia pessoas como você e aí você vai em um lugar e vê aquele tanto de casal de mulher. Eu fiquei completamente tomada. Mudou tudo em mim, daquele dia em diante. Ver outras mulheres com suas namoradas em um bar, e várias, sabe? Você [...] sabe o prazer disso.

I: Você se lembra o nome desse bar?

IR: Claro, é o Ferros's Bar[33]. Depois que conheci esse bar, eu coloquei na minha cabeça que ia montar um bar para entendidas em Goiânia. Voltei para Goiânia e aluguei um quiosque na praça Tamandaré. Na época, entre os anos 70 e 80, tudo na cidade acontecia lá. Vida noturna e urbana acontecia lá. Foi o primeiro para entendidas aqui em Goiânia. Lembro que na época tinha o meu bar para mulheres e um bar no Santa Genoveva, o Baculelê que era para homens.

I: Mas como se tornou um bar que entendidas começaram a ir?

IR: quando um bar é de uma entendida, as outras entendem. Mas você acha que ia muitas? Não iam. As mulheres dessa cidade não gostam de mostrar o que são. Mas claro, teve quem ia, inclusive a mulher que me fez fechar o bar, me conheceu lá.

I: Como assim fez você fechar o bar?

IR: Ou era meu relacionamento com ela ou era o bar. Fiquei com ela.

I: Eu gostaria de saber mais. Quem eram essas entendidas que iam?

IR: bares assim e nessa época ainda, a informação tinha que circular entre entendidas. Quando uma ia e entendia o lugar ia levando outras. É assim que bares para homossexuais funcionavam. Não nego que foi uma coisa muito importante para mulheres entendidas na época. Para aquelas que assumiam o risco de serem vistas. Para quem tinha coragem. Uma vez uma delegada foi lá, me levou presa. O motivo? A filha dela estava frequentando o bar. Eu perguntei pra ela: a filha é minha ou sua? Eu sei da minha coragem na época e de quem teve de ir. Acho que aqui em Goiânia as mulheres não tiveram isso de viverem suas vidas mesmo, sabe, como elas são. Por isso até falei pra você, quando você me conheceu sobre ser difícil para você, elas escondem mesmo.

I: Como era seu bar?

[33] O Ferros Bar possui um grandioso significado no Movimento Lésbico Brasileiro dos anos 80. Foi um importante espaço de socialização lésbica, sendo um principal local de venda e circulação do primeiro periódico lésbico brasileiro o ChanacomChana- produzido pelas ativistas do Grupo de Ação Lésbica Feminista (GALF). Em 19 de agosto de 1983 o bar foi a espacialidade para o que ficou conhecido como o "Stonewall lésbico Brasileiro": as militantes da GALF se uniram no Ferros's Bar e organizaram uma manifestação contra as opressões desprendidas pelo dono do bar contra as mulheres que ali frequentavam.

IR: No meu bar eu até criava um espaço mais escondido para que coisas pudessem acontecer. Não estou falando só de sacanagem não, tô falando assim de um lugar reservado para dançarem, conversarem. Uma vez até uma entendida do Rio de Janeiro foi ao meu bar, ela estava de passagem pela cidade e a amiga dela levou ela. Está entendendo?

I: Você falou sobre não acreditarem que era um bar para entendidas. Pode me dizer melhor?

IR: Quem era entendida sabia do meu bar como sendo para entendidas. Mas o meu bar também era muito e muito frequentado por garotas de programa. Os homens não acreditavam que as garotas iam atrás de mulheres, elas iam para ficar com nós, mulheres. Isso era inacreditável para os caras. Eles ficavam lá, esperando. Nessa época que estamos falando, as pessoas acreditavam que só existiam gays, estou te falando.

I: Por que você achava que isso acontecia? Essa frequência das garotas de programa?

Ir: Gata? Como assim? Elas sabiam o que encontrariam. Prazer, carinho, outra relação. Relacionar-se com outra mulher é isso. Elas sabem da diferença que é de estar com outra mulher, mesmo sendo, assim masculina, a gente é outro mundo. Sabe que meu desejo com o bar era que outras entendidas pudessem encontrar isso? Um lugar de liberdade. Um lugar para elas terem suas mulheres com liberdade. Eu acho que o amor de mulheres é libertador. O bar para mim, mesmo durando pouco tempo, foi uma das coisas mais prazerosas que já me aconteceu. Você ver aquelas mulheres se olhando, a paquera. Poder fazer isso. Mas eu também queria que outras mulheres descobrissem isso, o toque de outra mulher. Eu acreditava nesse poder de um lugar para outras mulheres. Ainda acredito, às vezes ainda penso em montar um de novo.

I: E por que não monta?

IR: Você não vê o que acontece com qualquer iniciativa assim? Não dura. As mulheres aqui elas não apreciam isso. Será que mudou? Você vai saber dizer. Eu tentei com o Entre Nós outras vezes, na Cidade Jardim e depois no Jardim América. Foi bom, fiz amigas que levo até hoje. Quase morri por causa de sapatão [risos].

I: Então, antes do seu bar, você não sabe de nenhum outro?

IR: O meu foi o primeiro, estou te falando. Para gay, homem gay, eu não duvido que tivesse não. Na época do Entre Nós e o Baculelê era o que os viados mais mencionavam, mas com certeza tinha outros. Mas para mulher, não. Estou te falando, parece que nem sapatão tinha. Ninguém falava. Ninguém. Os viados sofriam mais, porque eram vistos, as pessoas acreditavam que eles existiam, a impressão que tenho é que lésbica parece que não entrava na cabeça das pessoas dessa época do primeiro Entre Nós

A maneira como Ira descreve a interação entre garotas de programas e entendidas em seu bar faz parte de uma atribuição semântica diferente daquela entonada por Sil. Se na trajetória dessa última, a relação com os bordéis e mulheres profissionais do sexo acontecia em

um horizonte em que sua homossexualidade a encaminhou para redes de amizade e modos de socialização caracterizadas pela heterossexualidade masculina, Ira, por sua vez, conta de um encontro entre mulheres profissionais do sexo e entendidas em seu bar desde uma perspectiva em que a homossexualidade feminina apresenta-se como um "mundo outro", onde as mulheres riem dos "caras" que não acreditam que aquelas mulheres quase sempre diretamente ligadas ao trabalho sexual para homens, iam àquele bar para encontrar o "toque de outra mulher".

Essa menção das relações com mulheres profissionais do sexo por duas mulheres homossexuais que partilham a mesma "geração" coloca em cena um desenrolar de significações que deixa visível a questão de como a relação consigo mesmo e com suas subjetividades desemboca no modo como se habita o mundo (Ingold, 2011). A experiência erótica marcada pelo encontro com mulheres profissionais do sexo no início de suas vidas adultas, apontam para distintas concepções de vivência da própria homossexualidade. Se de uma perspectiva foucaultiana, sabemos que entender subjetividade e subjetivação é partir da compreensão que são concebidas "como o que se constituiu e se transforma na relação que ela tem com sua própria verdade" (Foucault, 2016, p. 20), as diferentes vias de experiência com urbano trazido por Sil e Ira desvelam significativamente a relação que constituíram ao longo do tempo e dos seus cursos da via com seus próprios desejos, prazeres e sexualidade.

Por um lado, há a trajetória de Sil que é sublinhada por tentativas de desvencilhamento de constituição de relações com outras "sapatões", visto que "sapatão é problema" e de como essa aversão a estar vinculada com outras mulheres "como ela", levou-a a uma trajetória de vida marcada por vincular-se a práticas compartilhadas com aqueles que em sua descrição são "homens normais", ou seja, homens cis e heterossexuais. Ademais, assim como outras interlocutoras, Sil diz não ter conhecimento de bares voltados para entendidas antes do da Lilian, no final dos anos 90. Quando afirmam não saberem de lugares (França, 2010) de sociabilidade entre entendidas, as interlocutoras tendem a dizer que não havia interesse de estarem em possíveis lugares que marcassem suas próprias sexualidades, assim como também contam de uma não imaginação da possibilidade de encontrar outras mulheres homossexuais àquela época.

Por outro, há a trajetória de Ira que após ter sido "virada de cabeça para baixo" com a experiência em um bar lésbico para São Paulo, decidiu que algo similar em Goiânia, um bar para entendidas, deveria existir. Aquilo que lhe ocorreu e deixou-lhe "completamente tomada" foi a possibilidade de estar com mulheres que se relacionem eroticamente e afetivamente com outras mulheres na década de 70. Ira entendeu como a constituição de local como aquele por ela experienciado ampliaria o campo de possibilidades (Velho, 1994) das entendidas de sua

cidade natal. Ao compartilhar sua percepção de que em Goiânia, as entendidas não tinham coragem de se exporem a um lugar como o "Entre Nós", Ira entra em relação como um ritornelo (Deleuze, 1996) com as narrativas de Patricia e Sil em torno de seus afastamentos de qualquer caminho que as vinculassem como sendo entendidas e como contam sobre uma não-imaginação de que haveria lugares onde mulheres como ela pudessem estar reunidas. Isso pois, a fala de Ira conta i) da pouca aderência que seu bar teve por parte de entendidas, mas também; ii) de um acontecimento que conduz sua própria experiência com a sexualidade de um modo distinto.

Trata-se de uma imaginação do possível que foi encontrada por Ira quando ela se deparou com o emblemático Ferros's Bar e com sua territorialidade lésbica. Quando Ira aciona expressões como *"Mudou tudo em mim daquele dia em diante"* para tecer uma narrativa à sua experiência, ela visibiliza uma tomada de perspectiva sobre sua própria sexualidade que a coloca em movimento no desejo de ampliar o mundo para as "entendidas daqui", de Goiânia. Ira é a única interlocutora que em algum momento da sua trajetória migrou da sua cidade de origem a fim de escapar de um presente que lhe impunha um casamento forçado na tentativa de enjaular o seu desejo por mulheres. Ela migra, então, na busca pela realização de uma vida vivível para seus desejos e prazeres. Dirige-se à São Paulo pois era a região do Brasil que mais se opunha ao "rural" de sua cidade de natal. Em sua fala, Ira não afirma ou sinaliza que concebia São Paulo como uma metrópole queer (Weston, 1995), mas o fato de se opor ao *rural* de Goiânia já parecia o suficiente para que ela pudesse esquivar-se da imposição de um casamento heterossexual arranjado por sua mãe. Sua fala desvela surpresa, por meio de sua descrição, ao se deparar com o Ferros's bar. Um casual encontro, inesperado, mas intensivo ao ponto de aumentar a potência de seu corpo. Um bom encontro que refez os critérios éticos de sua existência dados até então. Ira não perpetua sua passagem por muito tempo à São Paulo, ficando por lá durante 4 anos e regressando à Goiânia, onde permanece até hoje. Em nossas conversas, não adentramos ao porquê de ela ter permanecido na "capital do cerrado", após suas tentativas de ter um bar lésbico no final dos anos 70.

1.3 Goiânia em transição.

Menciono o fato da migração realizada por Ira, pois na literatura antropológica brasileira pioneira nos estudos sobre homossexualidade, que remonta justamente ao tempo da experiência descrita por Ira, ou seja, entre os anos 70 e início dos 80, o deslocamento geográfico aparece como um movimento que sujeitos realizam para grandes metrópoles movido pelas suas

orientações sexuais[34]. O trabalho de Carmem Dora Guimarães (2004) é elucidativo dessa questão, visto que em sua etnografia, realizada nos anos 70, a antropóloga trabalha especialmente com entendidos do Rio de Janeiro que migraram desde Minas Gerais motivados pelo ideal da "metrópole" enquanto possuidora de arranjos com maiores possibilidades para a vivência da homossexualidade. No clássico "Além do carnaval: A homossexualidade masculina no Brasil do século XX", James Green (2000) dedica-se, também, aos trânsitos migratórios na díade rural-urbano e entre Nordeste-Sudeste no entendimento das transformações da homossexualidade entre 1900 e 1980. Mostrando a paulatina configuração do Rio de Janeiro e São Paulo como centros urbanos de referência, em que jovens homossexuais podiam realizarem-se em seus desejos não-heterossexuais. O denso trabalho realizado por Richard Parker (2002) e materializado em "Abaixo do equador: culturas do desejo, homossexualidades masculinas e comunidade gay no Brasil" também focaliza a "migração sexual" (ibidem, p. 247) realizada por homens gays ou com práticas homoeróticas a partir de entrevistas realizadas entre 1982 a 1996:

> Essa ideia de liberdade homossexual alternativa da vida urbana tornou-se parte do cálculo que está por trás do movimento e da migração de parte da população de homens que fazem sexo com homens no Brasil. Em história após história de vida dos homens que entrevistamos, a repressão associada a reações familiares à diferença sexual é também ligada ao ambiente das pequenas cidades ou capitais menores, e o recurso ao movimento torna-se uma válvula de escape (frequentemente alcançada com grande dificuldade)." (Parker, 2002, p.248).

O trabalho de Parker é um dos únicos, entre as pesquisas e trabalhos socioantropológicos que marcam o início da homossexualidade como campo de investigação, a fazer menção ao Centro-Oeste e a mencionar o Estado de Goiás e a cidade de Goiânia. Não é uma menção demorada ou mesmo longa, visto que o recorte geográfico do antropólogo foram os Estados de São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais e as cidades de Fortaleza e Recife. Goiânia aparece mencionada como uma capital menor de onde um entrevistado, vindo do interior de Goiás, não teria encontrado propriamente uma subcultura tão bem estabelecida quanto em Fortaleza, cidade para onde de fato migrou. Apesar de seu foco em homossexualidades e práticas homoeróticas masculinas, discussões analíticas e teóricas realizadas por Parker entrelaçam-se com a descrição que Ira faz das motivações de seu deslocamento para São Paulo:

[34] As discussões socioantropológicas mais recentes sobre a relação entre migração e diversidade sexual e de gênero especialmente ocorrem, especialmente, a partir da chave do "refúgio". Para adentrar às discussões mais recentes, recomendo a leitura do dossiê "Pessoas migrantes e refugiadas LGBTI" (2019) organizada por Roberto Marinucci e publicada na revista REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana.

> A busca de novidade e progresso é fisicamente encarada no deslocamento do rural para o urbano, de capitais regionais menores para megacidades mais cosmopolitas. E essas compreensões são construídas de uma bricolagem de diversos fragmentos: as próprias experiências e lembranças, as cartas de amigos, as imagens de cinema ou televisão, e assim por diante" (Parker, 2002, p. 245)

Foi por uma imaginação de uma outra vida urbana que Ira acentua em seu relato sua ida à São Paulo, portanto "como uma alternativa potencial às opressivas de uma capital menor" (Parker, 2002, p.246). Analiticamente, é possível entender que a qualificação, feita por Ira, de Goiânia enquanto rural nos anos 70 aproxima-se de uma efetuação da "cartografia imaginária da nação" onde Goiânia, e o estado de Goiás, compõem o "sertão" (Sena, 2011). Essa imagem mítica construída para a produção de um Brasil que se alicerça, desde uma "concepção espacial nativa" (ibidem, p. 01) na divisão, separação e classificação em dois lugares imaginados: o moderno e o tradicional. Sendo o sertão o lugar do tradicional, que se opõe ao desenvolvido, ao progresso e modernidade do litoral. Sena (2011), vai tecer uma profunda análise de como certo sentido de brasilidade foi constituído desde uma imaginação de um dualismo entre moderno e arcaico que foi desempenhado por essa cartografia imaginada do litoral e do sertão. Sena, mostra como as representações da modernidade e da tradição impactam o pensamento social brasileiro em sua definição de sertão,

> No pensamento social, o sertão não é apresentado apenas de modo negativo. O sertão é representado ao mesmo tempo como atrasado e como possuidor de uma brasilidade particular. Penso que isto acontece porque sendo o litoral definido como o seu lugar da mudança e da novidade e o sertão como o lugar do isolamento e da tradição. (Sena, 2011, p. 9)

Em oposição ao mar e ao litoral, o sertão aponta para "um lugar distante, vazio, isolado, inóspito, desconhecido e subsequentemente, rude, atrasado, decadente e inferior" (Sena, 2013, p. 113). É justamente nesse espaço vazio que é o sertão, um espaço atrasado, que se instituiu movimento de englobamento deste território imaginado à nação. A cidade de Goiânia surge justamente como forma de reposicionar o imaginário sobre o Estado de Goiás, cuja representação foi definida por aquilo que o historiador Paulo Bertran batizou como "o paradigma da decadência de Goiás" (Sena, 2011; 2013). A integração à modernidade, e a paulatina empreitada de saída de uma imaginação do atraso de Goiás ocorre com a construção de Goiânia para ser a nova capital do Estado. O "deslocamento do sertão para as fronteiras geopolíticas de outros Estados" (Sena, 2011, p. 10), culminou na fundação de Goiânia em 1933, sendo arquitetada com inspiração nos jardins e nos bairros de avenidas largas típicas da Europa.

A cidade é erguida para marcar a "ruptura da sociedade goiana em relação a um passado agropastoril definido como relativamente homogêneo e longo" (Sena, 2013, p. 138).

Consequência direta da Marcha para o Oeste empreendida pela política desenvolvimentista da Era Vargas dos anos 1930[35], a cidade de Goiânia é a modernidade que surge em meio ao vazio do sertão que deveria ser ocupado. Arquitetada por Atílio Correia Lima, arquiteto carioca com formação francesa, Goiânia *já nasceu moderna*- como mencionou Kátia quando me explicava o porquê da sua recusa em aceitar que a boate por ela empreendida não era *GLS* mas sim *alternativa* - visto que o projeto urbanístico da cidade baseado na vanguarda da art decó,

> Utilizado principalmente em construções oficiais e, em menor medida, em projeto de residências e prédios comerciais, o art dèco foi o modelo que melhor representou o poder emergente do Estado Novo. Considerado pelo governo Vargas como sendo um estilo moderno capaz de igualar o Brasil às tendências europeias e norte-americanas em voga na década de 1930. (Silvia; Cleps, 2018, p. 7)

Como também explica a geógrafa Karina Machado Silva em sua tese sobre a análise das imagens fotográficas produzidas de Goiânia entre os anos 1930 e 1970:

> Um olhar atento aos relatórios administrativos, descortina uma Goiânia 'no meio do nada' e do 'vazio geográfico', fruto da luta do seu próprio fundador. De outro lado, nascida no bojo das transformações ocasionadas pela Marcha para o Oeste, a cidade é apropriada pelo discurso de Pedro Ludovico também como resposta política. Construí-la sob paradigmas modernos significou impulsionar o desenvolvimento do estado, emperrado pelos males simbolicamente inerentes as 'velhas cidades'. Goiânia tornou-se símbolo do progresso: econômico e político. Por todos estes motivos, a cidade-capital desejadas pelas forças mudancistas precisava ser construída tendo por referência o que havia de mais moderno na arquitetura e no urbanismo. O traçado colonial, que lembrava o período de mineração da antiga capital deveria ser drasticamente superado. Nesta direção, o urbanismo francês serviu de inspiração e modelo para pautar novas intervenções urbanas." (Silva, 2019, p. 76-77)

A pressa em fazer com que Goiás se desvencilhasse da sua representação do atrasado e do arcaico retornou em uma explosão demográfica: entre 1930 e 1970, dos 50 mil habitantes esperados a capital já tinha alcançado 380.773 mil habitantes (Dias, 2019). Enquanto que no decênio 1975-1985, Goiânia chegou a 885 mil habitantes. Dados como esse, me fazem refletir sobre o que seria a qualificação de uma *Goiânia rural* nos anos 70 feita por Ira. Há, ao menos, duas maneiras de correlacionar os dois dados. O primeiro é de levar em consideração que esse

[35] A política desenvolvimentista dos anos 1930, durante a Era Vargas, tinha como foco principal a industrialização e o fortalecimento da economia brasileira. Já a "Marcha para o Oeste" foi uma estratégia de ocupação e desenvolvimento da região Centro-Oeste do Brasil, em busca de expandir a fronteira agrícola e promover o desenvolvimento econômico do país.

boom populacional já nos anos 70 e 80 acarretou em uma formação da cidade caracterizada pela intensa desigualdade social:

> Desde o primeiro planejamento da cidade os trabalhadores, especialmente os da construção civil, foram excluídos. Isto porque, apesar de ser previsível a chegada de um grande contingente de pessoas para as obras, não foram projetados bairros que pudessem abrigar os operários. Coube a eles ocuparem os espaços marginalizados pelo plano piloto e resistir às constantes ameaças do governo de expulsá-los das áreas públicas. Chega a ser contraditório que aqueles que foram contratados tanto pelo Estado, quanto pelas empreiteiras, para construir os edifícios e residências projetados por renomados profissionais, morassem em barracões nas margens do Córrego Botafogo, na região do Botafogo, e em casebres feitos com pau-a-pique. Já os migrantes atraídos pelas promessas de enriquecimento e doação de lotes, sem uma formação profissional definida, foram direcionados para as partes da cidade onde ainda não havia comércio e nem equipamentos urbanos" (Silva; Cleps, 2018, p. 154)[36]

Advinda de uma família pobre, pode-se inferir que a perspectiva de ruralidade colocada em circulação por Ira tenha a ver com a sua própria situação de classe e de qual perspectiva lhe era possível sobre a cidade. Por outro lado, se retomarmos Sena (2013) e o sertão como uma região progresso que constitui uma totalização da região de forma "incompleta, no sentido de que sempre deixa restos e resíduos" (Sena, 2011, p. 21). A própria comparação entre São Paulo e Goiânia pode ser uma atualização da imaginação histórico-cultural fundada nos dualismos litoral/sertão; Brasil novo e o Brasil Arcaico que "descrevem tanto uma bipartição geográfica quanto uma diferenciação cultural" (Sena, 2013, p. 108). O sertão, como toda tradição inventada, é uma força mobilizadora das construções simbólicas eminentemente sociais que com os "seus espaços morais, as imagens e os emblemas regionais, as crenças e os valores locais são realidades simbólicas" (ibidem, p. 133). O que está, então, em questão quando se busca refletir as homossexualidades femininas "envelhecidas" desde a realidade simbólica do "Brasil interior"? Tal questão também foi suscitada enquanto eu participava como apresentadora do GT 6, intitulado "Envelhecimento, gênero, sexualidade e saúde: Desafios etnográficos" no X CINABEH e o antropólogo Guilherme Passamani, um dos coordenadores do GT comentou sobre *como era importante trabalhos que tematizam a diversidade sexual e envelhecimento em Goiás de que há ainda um bom caminho para ser percorrido.*

A princípio pareceu um comentário que não acarretaria em tanta reflexão. Contudo, na medida em que foi ficando mais evidente, que o problema sobre o urbano não era uma questão ou mesmo realidade para minhas interlocutoras, passei a retomar esse comentário. Apesar de não ser propriamente possível comparar a cidade de Goiânia com as cidades mato-grossense de

[36] Essa parece ser um dado interessante para refletir sobre o posto que ocupa Goiânia enquanto a cidade mais desigual da América Latina.

Corumbá e Ladário, onde a pesquisa de Passamani foi feita, há algo em sua etnografia que parece iluminar o tipo de questão que estou buscando destrinchar. Em sua tese, o antropólogo

> buscou estabelecer contato com pessoas com conduta homossexual, maiores de 50 anos, para pensar as possíveis tramas entre memória, envelhecimento e condutas homossexuais ao longo do curso da vida, bem como compreender as particularidades que podem existir nas experiências destes sujeitos em regiões que não são caracterizadas como grandes centros urbanos." (Passamani, 2015, p. 18).

O antropólogo compartilha que os trabalhos pioneiros na constituição do campo de estudo socioantropológicos que se debruça na intersecção entre homossexualidade masculina e envelhecimento "problematiza o debate nas capitais. Especialmente são contempladas as capitais do sudeste, isto é, os grandes centros urbanos do país." (Passamani, 2015, p. 49). O que pretendeu o antropólogo com sua etnografia com velhos homossexuais do/no Pantanal, foi olhar para as condutas homossexuais dos sujeitos pesquisados e entender como estes contrariam as expectativas encontradas em parcela significativa da literatura socioantropológica sobre condutas homossexuais: a de que a possibilidade de uma vida homossexual só seria possível dentro dos grandes centros urbanos.

Os interlocutores de Passamani "não migrararam [para os grandes centros urbanos] e construíram vivências possíveis para suas condutas e desenvolveram estratégias de gestão de visibilidade e realização em espaços, aparentemente é, *a priori*, adversos" (Passamani, 2015, p. 29). A pesquisa realizada por Passamani auxilia a pensar sobre como é, também, importante analisar aquelas trajetórias homossexuais que não são referenciadas ou simbolizadas a partir da existência e experiência em um grande centro urbano, especialmente porque o conjunto de referências socioantropológicas que se debruçam sobre diversidade sexual e de gênero, assim como a intersecção com o campo dos estudos sobre envelhecimento, são majoritariamente concentrados em dinâmicas urbanas. Paulatinamente, fui me atentando que o fato de Goiânia ser uma capital e um metrópole, não seria diretamente um indicativo de que eu encontraria histórias sobre a constituição de um subcultura "lésbica" ou de certa atribuição significativa à certos lugares da cidade que seriam marcantes em suas socialidades subjetivantes. Não foi isso que encontrei. A propósito, percebe-se que há um interesse constantemente revigorado por antropólogas que fazem pesquisa com mulheres homossexuais em Goiânia em buscar focalizar as dinâmicas urbanas em seus campos. É o caso da antropóloga Paula Almeida (2020) que em sua dissertação sobre violência conjugal entre mulheres lésbicas em Goiânia, relata como a via

de encontrar interlocutoras pelas incursões urbanas não foi uma boa entrada. Dado que também pode ser refletido na dissertação da já mencionada antropóloga Tanieli de Moraes (2015)[37],

> Uma das perguntas iniciais que fiz às mulheres com as quais eu entrei em contato- via redes sociais- foi em relação aos lugares que elas conheciam que eram frequentados majoritariamente por lésbicas. Ouvi de quase todas que elas não sabiam ou que não seria possível encontrar o que eu estava procurando. (Moraes, 2015, p. 14).

Moraes realiza a interessante e importante reflexão através da conexão entre o fato de suas interlocutoras afirmarem a não existências de *lugares lésbicos* e o modo como a presença de mulheres lésbicas em espaços públicos é uma constante em Goiânia, inclusive na maneira como a discussão sobre homossexualidade e diversidade sexual chega até a cidade pela via dos movimentos sociais,

> No ano de 1996, ocorreu a primeira parada do orgulho LGBT em Goiânia, momento em que o movimento LGBT se tornou mais visível. Foram "9 gays, 20 policiais e a imprensa local" (BRAZ & MELLO, 2012, p. 33) e nenhuma lésbica. Esse dado é importante, porque a ausência de mulheres lésbicas nos espaços não se restringe a essa data. Segundo Urany (2008), o movimento LGBT em Goiânia tem uma hegemonia do segmento gay, o qual tem maior representatividade e maior poder de mobilização, e na tentativa de mudar isso, há um movimento para produzir visibilidade às lésbicas e travestis. (Moraes, 2015, p. 13)

A constatação dessa hegemonia por parte de Moraes, foi algo que também apareceu em meu campo e no momento em que eu encontrei Kátia para uma entrevista. Kátia e eu já estávamos em um mesmo grupo de WhatsApp, diferente dos outros em que entrei para encontrar mulheres dispostas a falarem comigo, eu e ela estávamos no grupo devido a um sarau virtual realizado em 2020, no auge da pandemia, no mês da visibilidade LGBTQIA+. Por ela ser uma produtora cultural reconhecida pela sua atuação na abertura de mercado GLS em Goiânia no início dos anos 90, eu já sabia quem ela era e também que era uma mulher que se relacionava com outras mulheres. Quando entrei em contato com ela, apresentei a minha pesquisa como tendo o objetivo de construir um arquivo das memórias urbanas das mulheres lésbicas em Goiânia. Prontamente ela me convidou para um encontro em seu estúdio, a fim de mostrar o seu acervo de imagens fotográficas da vida noturna *alternativa* de uma Goiânia do final dos anos 90 e início dos anos 2000. A ideia inicial era traçar entendimentos conjugados de sua experiência sexual com a cena urbana da qual seus empreendimentos *alternativos* surgiram. Acontece que toda a conversa foi sobre esse último ponto, visto que da sua perspectiva ela não

[37] Tanto a dissertação de Almeida (2020) quanto de Moraes (2015) foram realizadas no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFG.

tinha o que falar *pois na idade que ela estava,* 60 anos*, a sua trajetória como lésbica tinha se encerrado e que agora era momento de sossegar.*

Acolhida a sua decisão de não narrativizar sua experiência dentro da homossexualidade, nos dedicamos a conversar, e eu especialmente a entender, como sujeitos não-heterossexuais acessavam locais de socialidade no período de tempo em que ela constitui espaços de socialização caracterizados pela frequência de um público não-heterossexual. Kátia conta que sua boate foi a primeira voltada para o *público alternativo* em Goiânia. Ela não aceita que seus empreendimentos sejam rotulados como GLS ou LGBTQIA+, pois, em suas palavras, é justamente quando um espaço passa a ser identificado como sendo para um grupo que ele se enfraquece. Em seu estúdio há muitas caixas com fotos, das quais ela guarda com muito cuidado. Um de seus objetivos, ela compartilhou, é realizar uma exposição das mesmas a fim de contar sobre a importância das suas boates e casas noturnas na *cena plural da cidade.* O ponto é que as imagens que Kátia me mostrou, eram todas caracterizadas pela presença de homens e drag queens. Pude ficar um bom tempo observando as fotografias e constatei que *esses lugares tão importantes para a cena alternativa de Goiânia* não tinham mulheres. Relembrei Kátia do meu objetivo de pesquisa e questionei onde estavam as mulheres:

> *K:* Ah, de fato. Não era casas frequentadas por mulheres. Apesar de que eu tive o apoio fundamental de duas mulheres lésbicas em tudo que fiz. Posso afirmar com toda certeza se não fossem elas, nada disso teria acontecido. Mas não era um lugar de sapatão. Era para gay, homem gay. Eram festas com modelos bem masculinizados, quase sempre de fora de Goiânia. Esse era a atração mais importante, trazer modelos que também eram DJs e que vinham de São Paulo. Eu já trouxe muitos homens que foram capas da playboy, por exemplo. Então não era mesmo muito frequentado por sapatão.
>
> *I:* Mas onde você acha que essas mulheres se encontravam então? Como se criava as relações entre mulheres aqui em Goiânia? Onde elas circulavam?
>
> K: Olha, eu lembro que a casa fiava cheia de sapatão, mais cheia mesmo, quando eu trazia a cantora Nilla Branco pra cantar. Ai só tinha sapatão também. Onde tem cantora sapatão elas iam atrás [risos]. Eu acho que sapatão tem isso, sabe? Com a música, com cantora. E eu também promovi poucas vezes um evento desse tipo, então por isso não tem fotografia. Acho que é da cultura da mulher lésbica ou sapatão preferir ambientes mais calmos e reservados. Mas tem uma outra coisa também que acabei de lembrar. Bem depois da criação da boate, ai já não é mais anos 90 é mais pra frente, uns 5 ou 6 anos depois, uma antiga funcionária comprou uma chácara e passou a promover uma festa ao domingos, chamada Domingueira. Ai sim, era muita sapatão mesmo. De todo tipo e idade. Era uma festa que começava no entardecer e ia até mais tarde. Ela foi puxando as sapataiada tudo pra lá. Mas é aquilo, funcionou por um tempo, aí parou de funcionar, esses tempos vi que estavam tentando voltar de novo. É desse jeito, instável.

Apesar de não ser um dos problemas dos quais essa dissertação percorre, a relação proposta por Kátia do vínculo entre experiência homossexual feminina e a música ressoa em alguns registros literários, poéticos e socioantropológicos de língua inglesa que tomei consciência antes dessa dissertação ser uma possibilidade. São registros que tornam visível a maneira com como a experiência erótica entre duas mulheres pode ser intensamente atravessada pela música, especialmente pelo R&B[38]. Também são referências que tratam das experiências de lésbicas, ou que vivenciam o homoerotismo, negras[39]. Em termos de poesia, há o livro "Living as a Lesbian" onde Cheryl Clarke tece seus versos, que tratam do erótico e da afetividade entre duas mulheres, junto com trechos de Billie Holiday, Stevie Wonder, Bob Marley e Bessie Smith[40]. Essa última, conhecida como Imperatriz do R&B aparece no marcante "A cor púrpura" de Alice Walker e também nos arquivos queer do Harlem pesquisados por Hartman (2020). Em "Vidas Rebeldes, belos experimentos", Saydia Hartman (2021) ao pensar através da relação entre a experiência homossexual feminina e a música como uma virtualidade, tal como propõe Kátia, alguns achados etnográficos são melhores destrinchados, como quando Clécia me contou sobre o Karaôke da Jack. A princípio, imaginei que era um espaço fixo em que mulheres se encontravam para cantar em um karaokê, mas não se trata disso. Jack é uma cantora que canta em locais diversos, sempre com sua caixa de som e um microfone. Assim que Clécia mencionou, fui no Facebook atrás de maiores informações, e, de fato, é perceptível que seu público é o de mulheres homossexuais, com idade acima de 40 anos e que sempre acompanha Jack. Como mencionado, apesar de não ser o foco da pesquisa, parece ser uma janela de possibilidade interessante para reflexão.

Mas algo da fala de Kátia que, como um ritornelo, está sintonizado com outras aparições narrativas é esse constante aparecer e desaparecer de espacialidades que em algum momento foram voltados para mulheres homossexuais ou que foram majoritariamente frequentados por

[38] O cineasta e doutor em literatura comparada, Robert Philison dedicou-se a e entender aspectos da sensibilidade queer durante o Renascimento do Harlem, nas décadas de 20 e 30. Em seu curta-metragem "T'Ain't Nobody's Bizness": Queer Blues Divas of the 1920s (2011), Philison mostra como cantoras fundamentais desse período como Ma Rainey, Bessie Smith, Alberta Hunter, Ethel Water, por exemplo, não apenas eram lésbicas ou bissexuais, mas fizeram de suas vozes contornos de expressividade para o erotismo e o amor entre mulheres. Em entrevista, Philison (2013) comenta que "Acontece que o mundo do blues era o reino perfeito para as pessoas que eram consideradas 'desviantes sexuai', em parte porque as pessoas na indústria do entretenimento tinham muito mais liberdade para desrespeitar os costumes sexuais. Mas a música blues também prosperou muito fora do escopo da cultura americana branca dominante no início do século XX. Nos bares clandestinos, bares de mergulho e festas privadas da Era do Jazz, os cantores de blues tinham a liberdade de explorar a sexualidade alternativa e, em raras ocasiões, até a expressavam em canções."

[39] Para a relação entre blues, feminismo negro e feminismo lésbico negro: "Blues Legacies and Black Feminism: Gertrude Ma Rainey, Bessie Smith, and Billie Holiday" (Davis, 2011)

[40] Em 1930, Bessie Smith expressa sua sexualidade na música "*The Boy in The Boat*", que contém os seguintes versos: *When you see two women walking hand in hand/Just look 'em over and try to understand: / They'll go to those parties/Have the lights down low/Only those parties where women can go*.

essas mulheres. Assim como nas falas de Sil e Ira, o que se tem é essa percepção de que os locais que em algum momento são marcados pela socialidade entre mulheres homossexuais está sempre em um existir ou não existir. Há uma espécie de debate entre Halberstam (2020) e Munõz (2018) sobre fotografias de espaços LGBT vazios e os dois teóricos irão olhar de forma bastante diferente para esse tipo de registro. Por um lado, há a reflexão de Halberstam que vai olhar para um conjunto de fotografias dos anos 90 e afirmar que "aquelas imagens documentam as promessas vaziadas da utopia" (Halberstam, 2018, p. 122). Pensando pela chave do fracasso queer, o teórico faz a seguinte colocação:

> As fotógrafas levam seus espectadores a um lugar de dispersão e depois nos deixam ali, sozinhos, para contemplar tudo o que se perdeu e o que resta por ver. Essas imagens de bares desolados, porém, representam, quase heroicamente, não só a comunidade queer, mas também o que deixa para trás. (Halberstam, 2018, p. 124)

Por outro lado, e analisando um conjunto distinto de fotografias, Munõz (2020) vai entender que esses registros imagéticos articulam o que ele definiu por performatividade utópica.

> A performatividade utópica desta imagem nos permite ver o passado, o momento anterior a uma performance, o momento de potencialidade; e quem observa a fotografia acede a particularidade afetiva desse momento de esperança e potencial transformação, que é também a temporalidade da performance. (Muñoz, 2020, p. 190)

Para pensar a aparição e desaparição mencionada pelas entrevistadas, a ideia de performatividade utópica de Munõz parece mais interessante. Na fala de Kátia, por exemplo, é possível perceber certa insistência de existência do local por ela mencionado. Quando retornamos em Sil e Patrícia, o "Bar da Lilian" aparece nessa instabilidade de às vezes ser, e às vezes não ser uma espacialidade para o encontro entre mulheres homossexuais.

1.4 Examinando dragões: a implosão do Tempo.

Como já deve ter ficado evidente, o projeto inicial de conduzir uma etnografia sobre homossexualidades femininas desde a intersecção com o envelhecimento e os locais de memória urbana (Valle; Simões, 2016) não ocorreu. Fazer a escolha de mencionar o que não foi a pesquisa, parece interessante pois ao detalhar o porquê de aspectos dela não ter ocorrido, conforme desenhado a princípio no projeto de pesquisa, traz à tona a maneira como o inesperado do campo atualiza, constantemente, a propriedade do que é realizar investigações no âmbito da

antropologia. Tecer reflexões sobre o campo a partir do que ele não foi, é algo que a antropóloga Lila Abu-Lughod (2000) fez de forma inspiradora em seu livro "*Veiled Sentiments: honor and poetry in a Bedouin society*", resultado da sua primeira etnografia com as mulheres Awlad'Ali. A mencionada etnografia, talvez, não teria a expressividade que teve nos estudos de antropologia das emoções, e também, nos estudos de gênero, caso Abu-Lughod não tivesse realocado seu olhar em direção aos poemas, que passou a ser o foco da sua empreitada antropológica. Um deslocamento de horizontes que só se realiza mediante a aceitação de ser afetada, como nos diz Favret-Saada, "aceitar ser afetado supõe, todavia, que se assuma o risco de ver seu projeto se desfazer" (Favret-Saada, 2005, p. 160). Alencar (2021) tece uma interessante conexão entre a abertura para ser afetado e a condição de vulnerabilidade quando, enquanto pesquisadoras, corremos o risco de colocar nossos projetos de pesquisas em questão. Trazendo para a discussão a elaboração que Isabelle Stengers faz do quão intrínseca é a relação entre a produção de conhecimento e "correr risco", a antropóloga desenvolve sua argumentação mostrando como a vulnerabilidade do fazer etnográfico é também a sua força

> Ao tomar o risco como inerente a uma prática de conhecimento, conforme propõe Isabelle Stengers (2000), podemos supor que a vulnerabilidade dessa prática seria justamente aquilo que nos obriga a pensar e a colocar o pensamento ou a produção de conhecimento em movimento. Ser afetado/a envolve um processo de entrecaptura segundo o qual a/o etnógrafa/o é capturada/o por práticas e forças que a/o atravessam durante a experiência de campo que, posteriormente, serão capturadas ou apropriadas por ela/ele como vetor de criatividade e de renovação de conceitos, pressupostos, concepções e práticas que medeiam a pesquisa. Posicionar-se como sujeito vulnerável é posicionar-se e, ao mesmo tempo, deixar-se ser posicionado tal como acontece no jogo da feitiçaria. A atenção à vulnerabilidade induz o/a pesquisador/a a um movimento para fora de si. (Alencar, 2021, p. 11-12).

Retornando à Abu-Lughod, a descrição que ela faz do momento em que ela percebeu que algo muito fundamental estava escapando-lhe em detrimento de sua delimitação em pesquisar os "padrões e significado das relações interpessoais, em particular entre homens e mulheres" (Abu-Lughod, 2000, p. 25), ou melhor, seu relato de como a atenção foi canalizada para a afetação em campo, é bastante significativa,

> Listening and observing eveyday life and social interactions both in public and in the intimacy of the domestic world, I had noticed that people often sang or punctuated ther conversations with short poems. Everyone showed great interest in these poems and often seemed moved when they heard them. At first I ignored them, since I had poetry. I had come to study the patterninf an meaning of interpersonal relations, in particular between men and women, só I merely jotted in my fieldnotes that people seemed to love reciting some sad-sounding short poems. After a few incidents,

> horewer, I bega to wonder what these poems meant and why they were só valued by the Bedouins. I began to pay attetion to them. (Abu-Lughod, 2000, p. 25)

É necessário "Examinar os dragões", expressão que a antropóloga Mariza Peirano (1992) usa em alguns de seus escritos dedicados a discutir o ofício teórico antropológico e a especificidade da produção de conhecimento na ciência antropológica. Peirano, por sua vez, toma a mencionada expressão de Clifford Geertz (2001) que no livro "Nova luz sobre a antropologia" coloca "Examinar dragões, não os domesticar ou abominá-los, nem afogá-los em barris de teoria, é tudo o que consiste a antropologia" (ibidem, p.65). Examinar os dragões e não se distanciar deles é fazer do desnudamento das expectativas e da insegurança intrínseca de fazer campo (Peirano, 1994) a própria condição de produção etnográfica. O assombro de "não saber o que vai descobrir" (Strathern, 2017, p. 353) durante o campo é uma das mais constantes e atualizadas aprendizagens de uma formação antropológica. Junto a isso, há a constatação de que diante de uma não conformidade entre campo e expectativas sobre ele, sejam elas teóricas ou dos "dados" encontrados, a antropologia não se distancia do seu contexto ou "objeto". O que ela faz é voltar-se para si mesma, realizando o pragmático estranhamento dos próprios pressupostos elencados para aquele campo de pesquisa e, dessa maneira, em um movimento de desaceleração e hesitação, permite uma composição com o campo. Possibilitando, assim, que as questões emanem do campo e não o contrário. Essa não demorada explanação foi algo que fiz pra mim mesma quando percebi, então, que o projeto de pesquisa desenhado com fins de compor um arquivo das cartografias urbanas e das socialidades eróticas entre mulheres em Goiânia ao longo do tempo não aconteceria.

Aqui, "examinar dos dragões" consistiu em olhar para a maneira como temporalidades eram instituídas a cada encontro ou conversa com as mulheres com que entrei em relação. A diferença geracional entre mim e as interlocutoras, era colocada por elas como uma diferença de mundo. A princípio, tomei como banal os comentários das interlocutoras sobre como éramos de tempos distintos. A constância como a diferença entre mim e elas era atualizada em cada nova conversa, parecia, inicialmente, um fato qualquer. Parecia óbvio demais que a diferença de idade que por vezes chega a 50 anos produz uma discrepância. Mas a cada novo encontro intergeracional para essa pesquisa, a diferença temporal entre mim e elas era resgatada. O meu corpo passou a ser uma fronteira simbólica que trouxe à tona elaborações das interlocutoras sobre um conhecimento de atravessar o tempo enquanto mulheres do desejo e do prazer não-heterossexual. No seu clássico "*Reflections on fieldwork in Morocco*" Paul Rabinow (1977) define a etnografia não como a imersão em uma outra sociedade, "mas a reflexão em torno de

um conjunto de relações sociais advindas da introdução do antropólogo em um espaço social que era a ele estranho" (Rabinow, 1977, p.152). O local social estranho que passei a habitar foi o de um tempo outro, que não era o meu, como insistiram as interlocutoras, mas que estavam dentro delas. A partir do momento que passei a "prestar atenção" (Stengers, 2010) na maneira como o tempo era narrativizado pelas interlocutoras passei a olhar para colocações como,

> Você, as mulheres da geração de vocês, não sabem o que é ser uma entendida de verdade. Parece que é assim, quero namorar uma mulher e pronto. Não tem mais aquilo do mistério, da descoberta. Aquela coisa de ser entendida mesma, de não saber se a outra é também. Agora que todo mundo pode ser né. As mulheres, as pessoas, acham que é assim, quero ser lésbica, homossexual. Não tem mais aquele olhar que só quem é sabe. Agora mulher que foi casada com homem não sei quanto tempo quer falar pra mim que é lésbica. Tudo muito diferente, não me acostumo. Ficou tudo tão mais fácil, parece. Qualquer uma pode ser? Na minha época era tão difícil e fazia parte estar nessa dificuldade de ser entendida. Você mesmo, você sabe o que é sentar no bar e ter a destreza a esperteza de uma entendida? Aposto que não, não tem mais isso. [Trecho extraído de conversa informal através do aplicativo de mensagens Whatsapp com Ira].

> Hoje eu olho e acho mais fácil poder falar assim, da sexualidade, de ser gay, homossexual, lésbica. Mas só da gente ver nas redes sociais, na televisão, casais né, pessoas que falam que são, artistas mesmo, a gente já vê que tem mais abertura. No meu tempo, quando eu tinha sua idade assim, nem lésbica eu pronunciava. Era uma palavra maldita. Não podia falar. Eu nunca falei essa palavra perto da minha família, nem passado todos esses anos. No meu tempo parecia que era uma palavra que invocava o mal [risos]. E nem era bem a palavra lésbica, era homossexual. Por isso que eu falo que se eu vivesse hoje, tivesse sua idade, no mundo de hoje que pelo menos tem como falar, né, talvez teria sido menos difícil tudo. No meu tempo, era tudo muito mais difícil, de verdade. [Trecho extraído de conversa informal através do aplicativo de mensagens Whatsapp com Rosa]

> Quando eu comecei a olhar para meninas, com meus 14 anos, o que era possibilidade era pensar que eu nasci no corpo errado essas coisas de homossexualidade era bem distante. Agora que estou aprendendo essas coisas de trans, assim que fala né. Na verdade, eu nunca parei de ficar procurando o que eu era. Eu me sinto homem, homem mesmo. Eu já até tomei testosterona, mas tem vez que eu fico refletindo se não tem a ver com a minha época, de como era no meu tempo assumir que gosta é de mulher. Por isso que eu falo que o meu tempo era outro, era mais sofrido, na minha opinião né. Porque não tinha referência, horizonte, sabe? [Trecho extraído de conversa informal através do aplicativo de mensagens Whatsapp com Patrícia]

Enquanto ruídos, chiados e palavras que como metáforas (Strathern, 2017) obviam a análise antropológica e possibilita uma antropologia reversa (Wagner, 2010). Em "A invenção da Cultura", Roy Wagner busca repensar aquele que é considerado o principal conceito da antropologia: a cultura. Para o antropólogo, a antropologia não deveria ser reduzida a buscar entender o que outros povos constroem como "cultura" desde um dado universal, que seria a natureza. A antropologia, defende Wagner, deveria buscar o que é concebido como dada pelos "Outros" da/na antropologia. Há aqui uma espécie de intuição antropológica que permitiu olhar

para esse outro tempo desde o que as interlocutoras concebem como dado nesse outro tempo. Quer dizer, há uma importante transformação em pensar a instauração de temporalidades durante o encontro antropológico não como sendo uma diferença temporal universal, percebida igualmente para mim e as interlocutoras. Trata-se, como nas palavras de Eduardo Viveiros de Castro (2002), não simplesmente do ponto de vista daquelas com quem essa pesquisa conversa, mas do conceito delas do ponto de vista. Para isso é necessário prestar atenção.

A proposição de produzir e prestar atenção está relacionada com a ecologia das práticas de Isabelle Stengers (2009) que fala, em "*Au temps des Catastrophes*": "se há uma arte, e não apenas uma capacidade, é porque se trata de aprender e cultivar a atenção, isto é, de, literalmente, prestar atenção (Stengers, 2009, p. 76).[41] Inicialmente, então, Stengers discorre sobre as artes da atenção desde uma preocupação com a produção de conhecimentos e sensibilidades em uma temporalidade de destruição progressiva das condições de habitabilidade na terra. Para a teórica, a intrusão de Gaia (Stengers, 2009) é uma reverberação do esquecimento da arte de prestar atenção. Contudo, quando perseguimos mais a fundo a propostada filósofa belga percebemos que *L'art de faire attention* é, na verdade, estruturante do modo como ela concebe o seu fazer filosófico e não propriamente um uso conceitual restrito a um debate ou temática. Essa consideração fica mais evidente em uma recente entrevista, "*Relearning the Art of Paying Attention: A Conversation*", realizada pelo sociólogo Martin Savranky com Stengers (2018), em que esta última retoma Whitehead para destrinchar a ideia de que a atenção, como proposta por ela, é uma arte justamente porque necessita de uma espécie de ritual para que se consiga um tempo de suspensão e assim a atenção aconteça,

> The art of paying attention also connects with something Whitehead takes from unnamed sources, that is, the Cromwell cry: 'My breth-ren, by the bowels of Christ I beseech you, bethink you that you may be mistaken.' The cry is probably echoed by the Whitehead who read William James, and it communicates with an immanent art, because there is no answer to the question 'to what should we pay attention? And with what consequences? What are the dangers?'. Paying attention means slowing down and accepting that intrusive interstices open up even in the midst of an urgency. For Whitehead, life itself lurks in the interstices of our reasons. Sheltering what lurks is not claiming that the reasons are bad; this is not what Cromwell cries. Rather, it is wondering that maybe something has been muted, that we need a suspension to entertain the possibility to throw the dice again. I call it an art because it needs a ritual in order to foster this possibility." (Stengers, 2018, p. 136)

[41] "Si art il y a et non pas seulement capacité, c'est qu'il s'agit d'apprendre et de cultiver l'attetion, c'est-à-dire, littéralement, de faire attention.". É interessante notar que na versão brasileira de "Au temps des Catastrophes", publicada pela Cosac Naify em 2015, a expressão "faire attentions" foi traduzida para "ter cuidado".

Como mencionado, a instauração de temporalidades invariavelmente acontecia tendo a minha presença e existência como uma fronteira que acionava nas interlocutoras e mulheres com quem conversei ao longo da feitura desta dissertação sensibilidades temporais que passaram a dizer dos processos de subjetivação pelas quais suas sexualidades foram e são feitas. De forma similar, apesar de não ser o foco da pesquisa, C. Maia (2017), antropologue que trabalhou com uma etnografia da construção da imprensa lésbica brasileira, relata em sua dissertação "Entre armários e Caixas Postais: escrita de si, correspondências e constituição de redes na imprensa lésbica brasileira", como o encontro com suas interlocutoras desvelava em uma percepção de diferença de experiência dentro da homossexualidade por parte mesmo das interlocutoras. Ou seja, a própria corporalidade da antropologue suscitava uma série de reflexões naquela com quem ela conversou. Tal como compartilhado na introdução, o alerta de Anne Danta sobre a solidão do campo de pesquisa socioantropológico em torno de homossexualidades femininas e envelhecimento, infelizmente não foi possível encontrar em literatura brasileira socioantropológica trabalhos que tomassem o encontro intergeracional como suscitador de questões para a produção de conhecimento. Algo que aconteceu de forma bastante interessante, por exemplo, na tese de Carlos Eduardo Henning (2014). A propósito, o conceito mesmo de temporalidade aqui acionado tem como inspiração teórica a referida tese, onde o antropólogo realiza a seguinte discussão:

> Considerando a polivalência semântica de 'temporalidade', me refiro nesse momento mais especificamente as maneiras como as dinâmicas do tempo e da variação temporal ganhavam significados particulares de acordo com as narrativas de meus contatos. Narrativas essas, por sua vez, que através dos meandros imprecisos e por vezes idealizados da memória, constituíam discursivamente distintos 'tempos' a partir de experiências homoeróticas vistas como pretéritas ou correntes. Essa constituição temporal poderia ser notada, por exemplo, através da reincidência significativa de expressões como 'No meu tempo', 'Antigamente..', 'Naquela época', 'Era um tempo' comumente postuladas como em oposição a outras, tais como: 'Hoje em dia', 'No mundo gay de hoje', 'Atualmente'. Pondo em relevo a constituição discursiva desses distintos 'tempos', a análise das 'temporalidades' se utiliza particularmente de uma problematização de determinados acentos narrativos que advinham dos relatos de campo." (Henning, 2014, 224-225).

Ao passo que a pesquisa foi tomando o caminho de refletir sobre como temporalidades eram constituídas pelas interlocutoras, uma questão tornava-se inquietante. Assim como problematizou Sarmet em seu curta metragem "Uma paciência Selvagem me trouxe até aqui", qual era o tempo de Vange? Era aquele que ela narrativizada como não sendo o tempo dos jovens sapatões que ela encontrou ou esse tempo, presente, também não era o seu tempo?[42]

[42] Tal como discutido na introdução desta dissertação.

Quando as interlocutoras desta pesquisa insistiam em dizer do tempo delas, cuja a experiência subjetiva está alocada justamente na possibilidade de terem vivido em mundo-outro, o problema que foi sendo constituído foi justamente o de buscar entender esses "horizontes temporais complexos". (Oliveira, 2020, p. 12), das quais as mulheres que narram para essa pesquisa são compósitas (Strathern, 2014).

Em uma das conversas que tive com Rosa, ela trouxe à tona o que ela chamou de *tempo do segredo* em oposição a um *tempo da exposição,*

> Eu estava comentando com você sobre como hoje em dia pessoas como eu, como a gente né, pode ter uma vida mais tranquila sendo gay, lésbica, trans. Aí eu falei desse tempo do segredo,do secreto né? Vou te dar um exemplo do que eu tava tentado dizer. Quando eu comecei a tomar iniciativa de ir viver, de querer viver minha sexualidade mesmo eu já estava no final dos meus vinte e poucos anos lá pelos anos 80 e conheci umas meninas que eram assumidas, lá da minha faculdade, da UFG, igual te contei. Uma delas me chamou para um evento, disse que era um sarau e eu nunca nem tinha ouvido falar nisso e fui. Era na própria casa da que me convidou e só tinha mulher. Era música, bebida e muita mulher com mulher. Depois eu fui percebendo que para estar mais com esse pessoal eu tinha que estar mais atenta aos lugares que algumas pessoas iam. Porque não eram coisaspúblicas, era bem secreto mesmo. Foi uma época boa pra mim, apesar de tudo com a minha família. Eu acho que foi quando comecei a ser mais lésbica [risos]. Comecei a mudar meu estilo, comprar umas roupas mais estilosas, até meu cabelo mudei. As mulheres nesses eventos eram todas muito bem-vestidas, tinham um estilo sabe? E eu fui aprendendo a ter uma postura assim. O secreto tem das suas delícias [risos]. Depois começou a surgir alguns lugares como bares e bem depois as boates. Também não tiveram muitos assim não, boate mesmo menos ainda, mas tinha uns lugares que as lésbicas e gays iam mais. Eu até que aproveitei esses eventos mais reservados. Tanto que nem lembro quando fui em boate, bar, assim. E hoje é tudo muita exposição. Um tempo de expor muito a gente, quem a gente é. Não me acostumei com a facilidade de falar assim, de si própria como lésbica. Assim, falar assim para as pessoas, sabe? Será que fiquei parada no tempo? [risos] [Entrevista com Rosa].

O que me chamou atenção nessa colocação de Rosa é que a princípio, pode parecer que esse tempo do segredo tenha deixado de existir para ela. Quando a conheci, um dos nossos primeiros diálogos foi justamente sobre como a discrição e a não visibilidade de si, como mulher lésbica, eram acionados como explicação sobre ela ser uma "lésbica não praticante". O que ela aponta como um pretérito, segue arquitetando o modo como ela experiencia sua sexualidade, mas em um contexto presente de regime de visibilidade diferente que em termos de Rosa, é um tempo da "exposição".

Foi com a tese da antropóloga Jainara Oliveira (2020)[43] que passei a entender essa complexidade temporal colocada em circulação pelas narrativas das interlocutoras. Em sua tese,

[43] Agradeço a Jainara Oliveira por ter compartilhado sua tese antes da publicação pública da mesma. Agradeço também o interesse na minha pesquisa e na cordialidade na resposta ao meu *e-mail*.

“Regimes de Visibilidade e Reconhecimento dos Modos de Vida de Mulheres Maduras que se relacionam afetiva e/ou sexualmente com mulheres em João Pessoa, PB” (2020), Oliveira realiza uma etnografia com mulheres que se entendem como maduras e com idade entre 40 e 62 anos e que mantêm relações afetivas e sexuais com outras mulheres, mas que não se identificam necessariamente como mulheres “lésbicas”, incluindo aquelas que se envolvem apenas em práticas (homo)eróticas. Em sua etnografia, Oliveira se depara com acentos temporais muito próximos daqueles que me deparei quando em conversas com as interlocutoras. Diante desse encontro com um tempo que se apresentava inicialmente como sendo “do passado”, a antropóloga demonstra que as histórias de vidas de suas interlocutoras

> Não se referem ao passado. Trata-se de assinalar, antes, como o passado continua atuando no presente, isto é, que essas histórias não se referem ao passado. Trata-se de assinalar, antes, como o passado continua atuando no presente, isto é que ‘essas histórias continuam a acontecer de maneira simultânea e sobreposta, conforme a contamos.’ Com isso, quero dizer que elas ‘acontecem, em parte, pelas maneiras complexas como são tomadas’, individual e coletivamente, por cada uma dessas mulheres. De maneira própria, elas colocam a questão do sujeito com o tempo, tanto o tempo de si quanto o tempo do outro. E, assim, essas mulheres chamam a atenção, sobretudo, para as múltiplas temporalidades que constituem os seus complexos horizontes temporais. (Oliveira, 2020, p. 11-12)

1.5 Montando temporalidades: experimentando com a imagem.

Quando me dei conta de que o campo me levava a ficar com os acentos temporais colocados em visibilidade pelas interlocutoras ao contarem de si, passei a compreender que tais temporalidades colocadas em exibição traçavam inteligibilidades dos modos de subjetivação “pelas quais elas se tornam sujeitos sexuais e generificados” (Oliveira, 2020, p.15). Parafraseando o filósofo da imagem George Didi-Huberman (2015), diante das narrações de si tomadas para esta investigação, estamos também diante de tempos complexos quando partilham sobre a construção de si como mulheres homossexuais, as interlocutoras fazem aparecer a coexistências de “muitos passados no presente.” (Didi-Huberman, 2015). Essas temporalidades emaranhadas que dão às narrativas de si das interlocutoras uma densidade temporal, na qual a temporalidade linear do tempo é implodida, me levou a realizar uma experimentação etnográfica com essas narrações: entendê-las heuristicamente como imagens. Essa experimentação parte de dois acontecimentos. Ou melhor de dois encontros, para pensarmos em termos de relações que provocaram devires (Orlandi, 1999). O primeiro está relacionado com um diálogo que tive com Clécia, quando o campo estava em seu início e que resultou no seguinte relato de campo,

> 7 de novembro de 2020. É sábado. Clécia acabou de me mandar uma mensagem falando que sua amiga entendida e com idade de 64 anos topou conversar comigo. Recebi a seguinte recomendação, "olha amiga, o jeito que expliquei para ela é tipo um documentário que você quer fazer né? Ela falou assim que se for pra filmar ela, ou aparecer na televisão ela não quer não. Ela não gosta disso de fazer foto, ter que falar para câmera, nem nada disso. Ela aceitou conversar com você, contar sobre ela, sobre a vida dela, igual você me explicou, mas que se for assim fazer foto dela, ou filmar, ela não pode.". Apesar de nenhum momento ter indicado que faria um documentário, e de fato não ser minha intenção, a compreensão que circulou entre essas amigas do que é a minha pesquisa me instigou. A propósito dizer que quero saber de suas vidas parece indicar mesmo para formas de registrar e documentar suas trajetórias. Mas ao mesmo tempo, a ideia de documentação me causa medo pelo receio de poder cortar o fluxo de vida das (auto) biografias partilhadas comigo. Por outro lado, invariavelmente a escrita já não é um corte no fluxo? Por alguma razão, qual ainda não sei dizer o momento, essa relação entre contar a vida e imagem (fotografia e documentário) está mexendo com a minha cabeça. Parece que há algo possível, mas que ainda não sei bem dizer o que é. De todo modo, achei de extrema importância a categorização de entendida. É uma categoria de autoidentificação que vem aparecendo com recorrência. É uma identificação que obviamente carrega um ponto de vista desde certa sensibilidade geracional e que conta das variadas maneiras e formas pelas quais referências são acionadas e tomadas como forma de esquematização da experiência com a (homo)sexualidade. [Diário de campo, novembro de 2020].

O segundo encontro[44] foi o curso que realizei com a antropóloga e professora Daniela Feriani[45]. O curso "A potencialidade do Assombro em diferentes formas expressivas" teve como objetivo investigar o potencial analítico, estético e inventivo do assombro como modo de ver e conhecer, em diferentes formas expressivas (escrita, imagem, corpo, experimentação), numa relação entre os campos da antropologia, arte e literatura. O assombro, explicita Feriani (2017), trata-se da experiência que nos faz ficar de boca aberta: o que há para dizer quando estamos boquiabertos? Como fazê-lo? Para perseguir o assombro, a professora propôs cinco eixos temáticos, conectados: a imagem, o xamanismo, o trauma, a doença e a etnografia. Ao pensar a imagem como um lugar onde a experiência do assombro é possível, Daniela Feriani apresenta a imagem como aquilo que nos abre para outros modos de ver, narrar e conhecer. Desde o modo como a imagem foi apresentada, ela, a imagem, nos mostra a relevância dos gestos, ruídos, camadas e linhas. Mas, especialmente, o que me levou a tomar as narrativas como uma imagem, ou melhor, como da perspectiva da imagem, é que a ela possui um sentido amplo, que ultrapassa a definição primária de que se refere a algo específico. A imagem é aquilo que comporta a complexidade entre o visível e o invisível, que contém a potência da imaginação, camadas de movimentos subterrâneos e da heterogeneidade temporal.

[44] Agradeço a professora Camila Wichers que na arguição da banca de qualificação, levantou a importância de trazer em termos de descrição a maneira como esse curso impactou diretamente no tipo de analítica realizada com as narrativas biográficas das interlocutoras.

[45] A professora Daniela Feriani possibilitou a minha presença no curso mediante uma bolsa de estudos, o que tornou possível tal fundamental experiência formativa.

Didi-Huberman foi um dos teóricos que nos conduziu pelas tramas de um conhecimento pela imagem. Umas das ressonâncias desse autor no modo de conduzir as narrativas dentro dessa dissertação é, justamente, o modo como ele formula um paradigma temporal desde o conceito de imagem. Desde a sua teoria da imagem, amplamente influenciada por Walter Benjamin e Bataille, apenas para citar alguns, Didi-Huberman afirma, "sempre diante da imagem, estamos diante do tempo." (Didi-Huberman, 2015). Em uma passagem que faz referência o conceito de imagem-tempo de Gilles Deleuze, o filósofo faz a seguinte colocação,

> Parece-me evidente que a imagem não está no presente. [...] A própria imagem é um conjunto de relações de tempo cujo presente não faz mais que fluir, seja como múltiplo comum, seja como menor divisor. As relações de tempo não são jamais vistas na percepção ordinária, mas elas o são nas imagens, desde que ela seja criativa. Ela torna sensíveis, visíveis, as relações de tempo irredutíveis ao presente. (Didi-Huberman, 2008, p. 04)

Assim, ao contarem de si como mulheres homossexuais, as interlocutoras propiciam imagens dos modos de subjetivação que as atravessam em um processo de longa duração no e com o tempo. Seguindo com Didi-Huberman, as elaboraram narrativas biográficas (Kofes, 2015) as interlocutoras colocam em circulação o "traço de temporalidade dos fenômenos menos fáceis de observar." (Didi-Huberman, 2002, p. 170).

Antes, façamos um rastreamento da especulação realizada sobre o efeito de trabalhar com as narrativas biográficas das interlocutoras enquanto imagens. Começo dizendo que manejar as narrativas biográficas por certo modo de conhecimento advindo das imagens é uma experimentação de como, seguindo com o "quarteto" Donna Haraway, Vinciane Despret, Isabelle Stengers e Maria Puíg de la Bellacasa, tornar o conhecimento mais denso e complexo junto às recalcitrações que aparecem no campo etnográfico. Cultivar os equívocos para promover uma pesquisa que esteja disposta e atenta em como fazer do tema de investigação uma multiplicidade de versões. Partindo de um pressuposto que o texto antropológico é também uma possibilidade de experimentação etnográfica.

Em seu artigo "Como falar do corpo? A dimensão normativa dos estudos sobre a ciência", Bruno Latour (2008) toma Isabelle Stengers (1996; 1997; 1998; 2002) e Vinciane Despret (1996; 1999; 2002)[46] como suas principais interlocuções para dizer sobre uma "nova

[46] Interessante mencionar que em 2011, Vinciane Despret e Isabelle Stengers em conjunto com 9 colaboradoras publicaram um livro. Trata-se do "*Les faiseuses d'histoires:Que font les femmes à la pensée?*" que pode ser traduzido como "As fazedoras de história: o que as mulheres estão fazendo com o pensamento?". Despret e Stengers convocaram, por carta, as colaboradoras para discutirem o local das mulheres nas universidades. O livro é consequência de uma interpelação gerada por um livro de Vírginia Woolf "encontrado" pela Maria Puíg De La

epistemologia política" (Latour, 2008, p. 47) que sustente, por assim dizer, o seu modo de "conversar sobre o corpo". O que interessa aqui não é a discussão do Latour sobre o corpo, mas o destrinchamento por ele realizado de como as duas feministas e filósofas da ciência que cortam por dentro a ciência e propõem um modo de produção de conhecimento, uma epistemologia que é um intenso atravessamento para a condução, manejo e realização deste trabalho.Um dos princípios de S-D[47] é o do risco, o "laboratório tem que se pôr em risco" (ibidem, p. 49) e correr risco segundo essa epistemologia política "é fazer com que as questões que se põem sejam requalificadas pelas entidades alvo da experimentação" (ibidem, p. 49). Colocar nossos laboratórios em risco não significa apenas "procurar as instâncias experimentais mais capazes de pôr em causa uma teoria" (ibidem, p. 49), mas sobretudo, seguindo o critério S-D,

> implica que o cientista diga: 'Será que lhe estou a fazer as perguntas certas? Terei concebido o contexto laboratorial que me permite alterar rapidamente as perguntas que faço, dependendo da resistência da sua resposta às minhas questões? Ter-me-ei tornado sensível à possibilidade de que reaja a artefactos e não às minhas questões? (Stengers, 1997b apud Latour, 2008, p. 49).

Seguir com Stengers e Despret nesta pesquisa é concebê-la de uma forma que as "recalcitrâncias" daquelas que foram mobilizadas para esta pesquisa sejam maximizadas. Construir um conhecimento, fazer ciência, como nos ensina S&D é propiciar articulações entre

Bellacasa, que a época era pesquisadora do GECo (Groupe d'études constructivistes) onde atuam Stengers e Despret. O livro em questão é o "Les trois guinées" (The Three Guinea), publicado em 1938. Nele, Woolf vai "proposer que les sœurs ne s'engagent pas aux côtés de leurs pères et de leurs frères, ces « hommes cultivés » qui les appellent à défendre leur monde. (DESPRET; STENGERS, 2011, p.16). "Think we must" (foi traduzido para o francês, pela Bellacasa, por "Penser nous devons") é o chamado que Woolf faz para as mulheres, sinalizando que ao aceitar convites realizados por homens, as mulheres seriam podadas de suas criatividades de pensamento. Para ela, a universidade não era um lugar possível para as mulheres pensarem (DESPRET; STENGERS, 2011, p.28). Nesse sentido, as autoras de "Les faiseuses" intitula-sem como "filles infidèles" (DESPRET; STENGERS, 2011) de Virgínia Woolf. São infiéis porque pensam e produzem conhecimento dentro da universidade, mas seguem, se é assim possível dizer, filhas da Woolf pois levam muito a sério o Think we must. No cerne de suas filosofias está o problema de como produzir uma outra ciência e isso tem a ver com colocar problemas até então não manejado nas discussões sobre produção de conhecimento. Em alguns momentos do livro, as autoras vão afirmar que as questões pelas quais se debruçaram eram mal vistas pelos seus pares ou mesmo não reconhecidas. Há uma interessante e instigante discussão em torno do que elas vão qualificar por herança e memória ancestral que faz jus ao reconhecimento das feministas que as antecederam e possibilitaram, mesmo que por vezes controversamente como no caso de Woolf, suas entradas nas universidades. Essa ancestralidade feminista/feminina possibilita a enunciação de nós, uma enunciação coletiva que coloca em circulação outras histórias e narrativa sobre o que seja o pensamento; o pensar.

[47] Latour utiliza essa nomenclatura, uma espécie de binômio, ao referir-se a epistemologia política proposta por Stengers e Despret. No momento em que Latour publica o texto aqui em questão, as duas filósofas ainda não haviam empreendido um trabalho em conjunto propriamente, da envergadura do que foi "Les faiseuses d'histoires" (2011). Assim, o que o antropólogo vai chamar de princípios S-D é um arranjo teórico por ele organizado a partir do extenso conhecimento da obra de ambas.

proposições diferentes[48]. Boas articulações, e, por conseguinte, uma ciência interessante, (Latour, 2008), são aquelas que registram, mobilizam e reconhecem diferenças inesperadas.

Em "O que diriam os animais?", Despret (2021), no capítulo em que faz encontrar suas discussões sobre morte e luto com suas pesquisas etológicas, fala de um dispositivo cujo êxito seria "justamente tornar as coisas menos simples e gaguejar à leitura" (Despret, 2021, p. 292). Trata-se do dispositivo das "versões" - que é a alternativa ao modo de operar por "temas" – que busca "criar e tornar perceptíveis as relações que os outros calavam, ou às quais as versões deles davam outro sentido." (ibidem, p. 291). Despret vai tensionar a questão do tema e da versão desde um questionamento: Será que os chimpanzés vivenciam o luto?[49] A primeira colocação que a filósofa faz a respeito dessa controvérsia é, "a questão de saber se é mesmo um luto 'verdadeiro' não é tão interessante, e questões desse tipo não parecem ter umasaída clara." (Despret, 2021, p. 283). É necessário fazer uma pergunta mais importante, afirma Despret, "O que demanda de nós considerá-lo como tal?" (ibidem, p. 283). Essas duas maneiras de se estar diante de uma questão, desvelam respectivamente o que significa opera por meio do tema e por via da versão,

> O contraste que estabeleço entre "tema" e "versão" não é entre o tema "em si" e a versão "em si". É um contraste entre duas maneiras por meio das quais a experiência "comum" é testada. Para um aluno mediano, o tema representa o esforço trabalhoso de dizer, de maneira exata, a mesma coisa, e esta passagem se realiza sem os recursos da liberdade e a sensibilidade que ele pode haurir da própria língua. Barbara Cassin (que me apontou essa dificuldade) mostrou que se pode fazer o que chamo de "versões" quando se traduz de sua própria língua para a língua do outro, ou seja quando se faz um "tema". De todo modo, ser capaz de escolher e de cultivar as homonímias na língua do outro quando se faz um tema mostra que o procedimento se inscreve no que chamo de "versões". De fato, o que construo no contraste entre tema eversão, é uma "maneira de fazer tema" nas múltiplas versões do tema. (Despret,2021, p. 283-284).

[48] Vinciane Despret é uma das intelectuais, ao meu ver, proporciona por meio de seu fazimento teórico um aprendizado de como operar na constituição de dispositivos que produzam repertório teóricos a partir de conexões entre heterogêneos. Despret se dedica há dois temas, por assim dizer, que é a questão do luto e o seu trabalho com animais, tanto na etologia quanto com pessoas que trabalham com animais. E as duas questões não param de se fazerem mutuamente em seu pensamento. Em uma conferência proferida em 17 de janeiro de 2013, traduzida pelo Cícero de Oliveira para o chão da feira, Despret coloca que "os dois projetos de pesquisa me ensinam incessantemente que a vida nos torna inventivos e, mais particularmente, de uma forma que eu diria privilegiada: ela não para de fabricar laços e de nos fazer fabricá-los. A vida, sob todas as suas formas, inclusive a vida em período de morte e de luto, ou, como em nossos dias, em período de graves perigos e de extinções maciças, leva os seres a criarem laços." (DESPRET, 2016 [2013], n.p)

[49] Essa questão interpelou Despret depois da publicação de um artigo da National Geographic em novembro de 2009. O mesmo tratou de relatar a reação de chimpanzés, de um santuário de reabilitação em Camarões, diante da apresentação do corpo de uma fêmea idosa que tinha acabado de falecer. O modo silencioso e quieto dos animais suscitou a controvérsia em torno da questão: Isso é de fato um luto?

Vinciane Despret vai dizer que o tema e a versão são duas figuras pelas quais se pode trabalhar a tradução. A versão é um modo de traduzir implementado pelas equivocações que "consiste em conectar pelas diferenças." (Despret, 2021, p. 286) enquanto que o tema "é uma tradução cujo valor primordial é a fidelidade e a conformidade com um texto original. Isso é mesmo um 'verdadeiro', no sentido exato como nós mesmos o compreendemos?" (ibidem, p. 284). A tradução por versão implica em "multiplicar as definições e os possíveis, a tornar perceptíveis mais experiências, a cultivas os equívocos. É fazer experimentos com as equivocações." (ibidem, p. 290). Para dizer sobre uma tradução que produz equivocações, Despret vai dialogar com Eduardo Viveiros de Castro (2018) e com sua antropologia perspectivista que advém do método de equivocação controlada que propõe uma "alteridade referencial entre conceitos homólogos", que é o que Despret está denominando por versões, como aquela que "permite que os conceitos alienígenas deformem esubvertam a caixa de ferramentas conceitual do tradutor" (Viveiros de Castro, 2018, p. 250). Cultivar versões nas produções de conhecimento é "colocar o que pensamos ou experienciamos à prova do que os outros pensam ou experimentam" (Despret, 2018, p.287), é o princípio do risco encontrado no Chibolet S-D, mas é também um outro critério da epistemologia política S-D que é o de fazer com que "o cientista ponha igualmente em causa o privilégio de estar ao comando." (Latour, 2008, p. 50). Em "A propriedade do conceito", Viveiros de Castro (2001) vão lançar uma série de perguntas que nos levam a tomar uma antropologia que seja também um contínuo deslocamento da vantagem "epistêmica" do antropólogo na produção de conhecimento:

> O que acontece se recusarmos ao discurso do antropólogo sua vantagem estratégica sobre o discurso do nativo? O que se passa quando o discurso do nativo funciona, dentro do discurso do antropólogo, de modo a produzir reciprocamente um efeito de conhecimento sobre este discurso? Quando a forma intrínseca à matéria do primeiro modifica a matéria implícita na forma do segundo? Tradutor, traidor; mas o que acontece se o tradutor decidir trair sua própria língua? O que sucede se, insatisfeitos com a mera igualdade passiva, ou de fato, entre os sujeitos desses discursos, reivindicarmos uma igualdade ativa, ou de direito, entre os discursos eles mesmos? Se a antropologia for tomada como uma prática de sentido em continuidade epistêmica com as práticas sobre que discorre, como equivalente a elas? (Viveiros de Castro, 2001, p. 24)

Quando Clécia me tomou como uma cineasta que estava em busca de interlocutoras para uma produção visual, fiquei bastante afetada. A priori surtiu um entusiasmo de que aquilo seria uma espécie de "sugestão" para qual eu poderia tomar para de fato tentar produzir um material audiovisual, o que seria bastante interessante de ser realizado. Depois foi instaurado o questionamento em torno da forma como eu havia apresentado minha pesquisa. Apesar de sempre ter me apresentado como antropóloga, o que a teria levado a perceber que o meu

trabalho era a da produção de um filme? Mas à medida que essa percepção de Clécia e sua amiga impregnaram-me, tentei olhar como uma sugestão que poderia me encaminhar para um trabalho propriamente visual, alguém que realmente cogitei, mas o contexto pandêmico não me deu boas perspectivas. Na época desse diálogo com Clécia, eu estava já há 8 meses sem sair de casa e não via nenhuma possibilidade para isso.

Depois, passei a refletir sobre se realizar um documentário não seria manejar a questão da sugestão de Clécia pela figura do tema, ou seja, seguir palavra, por palavra (Despret, 2021, p. 287); tomar à risca o que pode significar a sugestão de um documentário para esta pesquisa. À medida que a sugestão ia tomando meus dias, passei a ver a correlação entre a pesquisa antropológica por mim realizada e a criação de um documentário como aquilo que Vinciane Despret conceitua por "*The promising misunderstanding*" (Despret, 2004[1999]). O mal-entendido promissor, ensina a filósofa, é a "ocasião para uma nova versão possível de certo acontecimento." (Despret, 2004[1999), p. 187). O mal-entendido é o que permite a pesquisa e a pesquisadora a "imaginar uma nova maneira de comooperar o tema" (ibidem, p. 187). O mal-entendido promissor pode ser depreendido como também um mal-entendido que faz caminhar com as implicações que as pessoas com quem entramos em relações fazem emergir. Tomar a compreensão de Clécia, compartilhado também com sua amiga, como um mal-entendido promissor, significa cultivar versões do que podem a ser a minha própria pesquisa.

Isso leva a um outro fundamento, se é assim possível dizer, que é o de "pensar com cuidado" (Bellacasa, 2012), que por sua vez pode ser composto pelos movimentos de discernir-por-dentro, pensar-com e pensar-para[50] (ibidem).'"*Nothing Comes Without'*[51]: *Thinking With Care*" é um artigo em que a, também, feminista e filósofa da ciência Maria Puíg de la Bellacasa, vai realizar a proposição de um pensamento cuidadoso a partir da exploração em torno de como a questão do cuidado aparece na obra da feminista, bióloga e filósofa Donna Haraway. Para esta última, como coloca Bellacasa, "Criar conhecimento é uma prática relacional com importantes consequências em dar forma a mundos possíveis." (Bellacasa, 2012, p. 199). Haraway "chama a atenção para o funcionamento e às consequências de nossas 'tecnologias semióticas'- isto é para as práticas e artes de fabricação designificações com signos, palavras, ideias, descrições e teorias (Haraway, 1991c)" (ibidem, p. 199). O pensamento cuidadoso é um modo de constituição de outra maneira de se relacionar com o mundo quais adentramos. Por isso, é

[50] Originalmente os conceitos são: "*dissenting-whitin*", "*thinking-with*" e "*thinking-for*".
[51] Bellacasa toma a expressão "Nothing come Without" - que em uma tradução live pode ser lido como "Nada vem sem o seu mundo" - de Donna Haraway que por sua vez traz em seu livro "Modest_Witness@Second_millenium.FemaleMan_Meets_Oncomouse (1997).

inevitavelmente uma constante preocupação com a consequência das relacionalidades que constituímos. Com o que e como construímos nossas relações de produção de conhecimento? Pensar-com é pensar com muitos é, como coloca Despret (2021), atuar na complexificação do próprio pensamento. É um "esforço para reescrever algo para que adquira uma densidade maior do que a princípio parecia ter." (Bellacasa, 2012, p.201).

Construir um conhecimento de forma cuidadosa é pensar-com pois admite uma postura contra a individualização do pensamento. Tem a ver com um compromisso com o coletivo de formadores de nossas próprias criações epistêmicas. Para Bellacasa pensar com cuidado é permitir a "incrustação do pensamento desde os mundos dos quais nos importamos" (2012, p. 202). A filósofa diz que nos trabalhos da Haraway, essa prática cuidadosa de construir conhecimento é bem estabelecida em sua própria escrita por meio de uma "política de citação animada." (ibidem, p. 202). "Uma maneira de escrever que sempre reverencia, menciona e 'dá os créditos' de suas ideias, conceitos, noções e teorias aos colegas pesquisadores, estudantes, mas também a amigos humanos e não-humanos." (ibidem, p. 202).

Maria Puíg De La Bellacasa vai nos mostrar, então, que pensar e constituir conhecimento de forma cuidadosa, também, cria perturbações ao "previsível isolamento acadêmico" justamente por "reunir e valorizar explicitamente teias coletivas de pensar com, ao invés de usar o pensamento dos outros apenas como pano de fundo". (Bellacasa, 2012, p. 202). A noção de incrustação do pensamento tem uma direção muito próxima ao da formulação de "contaminação pelo campo" realizada pela antropóloga Maíra Cavalcanti Vale. Em "Desengano da vista é ver, escrita etnográfica em Cachoeira", Vale (2019) vai refletir sobre como escrever análises antropológicas contaminadas pelo campo. A antropóloga toma essa noção de contaminação de uma de suas amigas de campo que diz que "Cachoeira contamina as pessoas" (Vale, 2019, p. 32). O contaminar, passa a ser para Vale "oesforço de escrever com o ritmo de fala, os cheiros, o cotidiano e o que marca corporalmente aespiritualidade de uma cidade como Cachoeira no Recôncavo Baiano, cuja população é majoritariamente negra." (ibidem, p. 31).

O mundo vivido de Cachoeira contamina o texto da antropóloga que "através de pequenas narrativas" (ibidem, p. 32) busca olhar a espiritualidade não "do ponto de vista racional-analítico, mas deixar que ela compusesse a própria escrita da etnografia." (ibidem). A antropóloga vai dizer que sua escrita contaminada por Cachoeira implicou em uma reviravolta antropológica que deixa de pensar por classificações e explicações e passa a "viver um mundo feito por pessoas e outros povos, das ruas, das matas, das águas, doscaminhos, da terra." (ibidem). O texto antropológico como local da criação etnográfica, ao sercontaminado pelas

próprias vidas, cotidianos e jeito de viver torna-se um lugar de composição de uma das muitas maneiras do que pode ser Cachoeira.

Bellacasa vai trazer a afirmação harawayana de "Os seres não preexistem as suas relacionalidades (Haraway, 2003, p. 06)" (Bellacasa, 2012, p. 200) para apontar certa exigência, do pensamento cuidadoso, de pensar justamente ao que esses seres estão relacionados. Quando se busca adentar aos densos mundos dos seres com quem entramos em relacionalidade para nossas pesquisas, há, seguindo Haraway por meio da Bellacasa, "um reconhecimento da multiplicidade, mas também um esforço de promover de verdade a multiplicação, para criar difração" (ibidem, p. 200). A difração é uma política do conhecimento "dirigida a gerar diferenças, mas que criar um mero reflexo do mesmo e que fomente a responsabilidadepelas diferenças que tentamentos estabelecer, em lugar de manter uma forma de 'reflexividade' moderada" (ibidem, p. 213). Significa deslocar a pesquisa do seu sentido apenas reflexivo para a reflexividade em torno de práticas e conhecimentos responsáveis. Vinciane Despret afirma que "a responsabilidade não é uma causa, é uma maneira de fazer responder" (2021, p. 283) e o pensar-com esse modo de estabelecer de forma relacional a produção de conhecimento, diz que responder, ser responsável, é tornar as coisas mais densas com a modificação do pensamento desde o mundo com os quais nos importamos.

Cultivar densidades é ativar a "*L'artde faire attention*." (Stengers, 2009). A atenção é uma arte e uma sensibilidade de tornar possíveis percepções até então não esperadas ou mesmo imaginadas. Ou seja, prestar atenção é cultivar relações inesperadas a partir da criação de uma disposição para deixar embriagar-se pelos pequenos e minuciosos acontecimentos que ocorrem em nossos campos de pesquisa. Trazer Stengers importa muito, pois ao seguir sua construção epistemológica lançamos mão também de uma feitura deconhecimento a partir da produção e cultivo da prática atentiva. Especialmente interessante é a ênfase colocada pela filósofa de que a atenção é uma arte e uma sensibilidade que requerem um aprendizado; ou seja, não está dada desde o início.

1.5.1 Sismógrafas das subjetividades em trânsito.

Pensar a sugestão de Clécia como um mal-entendido promissor é, então, deixar que a própria lente de análise da antropóloga seja "contaminada" pelas intrusões do campo. Aconteceu desse mal-entendido promissor encontrar-se com essas temporalidades complexas das subjetividades narrativizadas pelas mulheres com quem pude conversar. Como exposto

anteriormente, esses tempos emaranhados foram primeiramente percebidos na maneira como a minha interação, com o corpo e com a geração que carrego, com as interlocutoras instituía ou sensibilizava-as a colocar o tempo em pequenos e intensos pedaços que são as temporalidades nas quais fazem a constituição de si mesmas. Fazer da etnografia essas percepções temporais, conduziu os meus encontros e conversas a escutar sobre esse tempo-outro, mas que também é o tempo de agora.

Quando Rosa colocou em comparação um tempo do segredo e um tempo da exposição, poderia ser, em uma leitura apressada, a sugestão de que haveria uma transposição de um tempo sobre o outro. Quando na verdade há uma continuidade entre eles. Rosa fala de um tempo da qual a sua experiência como mulher homossexual foi primeiramente estabelecida, de como o seu entendimento como uma mulher lésbica constituiu-se em uma cena de subjetivação inicial dada pelo segredo, por saber acessar dinâmicas restritas de socialidade. O interessante é pensar que a categoria por ela proposta de *tempo da exposição* revela uma capacidade de capturar o entrepassar das mudanças de subjetivação da homossexualidade feminina. A *exposição* pode não ser um acesso para o seu modo de vida, mediante o regime de verdade que constituiu a lógica e a orientação de entendimento sobre si mesma. Mas sua proposição de um *tempo da exposição* coloca em circulação um conhecimento em torno das transformações sociais que permitem uma outra relacionalidade com o regime de visibilidade e, consequentemente, com a própria sexualidade.

Quando eu perguntei para Ira como foi o seu processo de "saída do armário", ela riu. Me disse que *essa preocupação em ser assumida ou não era coisa recente.* Compartilhou que ela nunca teve uma conversa com sua mãe e que isso também nunca foi uma preocupação para ela:

> Não, deixa eu falar você, na minha época não tinha isso de assumir para mãe, para o escambal que for. Não tinha essa preocupação, essa necessidade. Eu nunca senti essa necessidade de falar, olha mãe eu gosto é de mulher mesmo. Eu sou dona do meu nariz desde os meus dezessete anos quando eu sai de casa, com 18 eu já estava em outro estado. Eu sempre fui muito certa do que eu era e do que eu queria, então não dei espaço pra ninguém se intrometer. Eu nunca falei porque ela jamais, nunca, iria entender. Lembra que falei pra você do meu irmão? Eu tenho muitas lembranças dele, dele indo e voltando pra casa. Uma vez ele chegou em casa muito machucado, o rosto deformado. Depois, já velha, eu fui saber que ele tinha sido espancando por ser homossexual. Você acha que minha mãe em algum dia em vida falou disso? Jamais. E eu fiquei sabendo porque eu encontrei ele, ele virou um estilista e tudo. Mas ele que me contou porque ele tinha sumido lá da nossa casa. Era porque ele era homossexual. Você vê. Então, não tinha isso de assumir de contar e não sei o que. Isso é da sua geração, essa coisa de contar pra mãe, pra não sei quem. Eu fui viver minha vida. Meu desejo. Mas assim, não tinha essa vontade de assumir. Eu nunca tive. Nunca sai falando sou "lésbica", primeiro que odeio esse termo. Mas eu nunca vi necessidade.

> Quem queria viver sua vida, ia caçar seu rumo e viver a vida. Até hoje eu tenho um monte de amigas entendidas que são casadas há anos, mas a família não sabe. Porque não tem essa coisa de assumir. Não vê essa importância em falar, sabe? E outra, eu pelo menos né, a pessoa olha pra mim e dificilmente não vai questionar se sou ou não. É só olhar pra mim [risos]. [Entrevista com Ira]

Apesar de nunca ter acontecido um momento de assumir-se para alguém como uma mulher homossexual, Ira conta que no não-dito sua mãe sabia o que ela era. Esse saber e não dizer também fazia parte do modo de relação que Ira mantinha com suas namoradas, sempre codificadas como sendo uma amizade:

> Assim, minha mãe sabia, óbvio. Tanto que ela quis me enfiar um casamento. Mas era o seguinte, quando eu tinha meus 14, 15 anos eu levava minhas namoradinhas lá pra casa. Era amiga né [risos]. Isso de passar por amiga ajuda né, é mais fácil pra nós. Mas ela sabia. Não precisei falar nunca. E outra, depois que eu cheguei de São Paulo eu fui ver ela e ela nunca perguntou nada. Nunca falamos. [Entrevista com Ira].

Certa vez, Ira afirmou que com o tempo as mulheres perderam noção do que é ser uma mulher que ama outra mulher. Em suas palavras, depois que ser LGBT virou *moda,* as mulheres acham que se relacionar com outra mulher é só transar ou beijar na boca. Ira fala de um tempo em que não há mais a preocupação *em se construir como uma entendida.* Ela conta que hoje, *com ter se tornado fácil,* o*u as mulheres passarem a achar que é moda relacionar com outra mulher*, perdeu-se a compreensão de que estar com outra mulher envolve um outro tipo de relação, estar com outra mulher deveria estar em uma relação que é diferente, por conta da forma como uma mulher deveria amar outra mulher. Ira, traça um entendimento das transformações no lugar da homossexualidade feminina onde o alargamento das possibilidades homoeróticas e/ou homoafetivas entre mulheres teria com consequência uma dissipação da certa especificidade ou singularidade das relacionalidade que há entre duas mulheres.

> Sabe uma coisa que isso de agora a gente ver esse tanto de gente LGBT, é que as mulheres, só posso falar disso né [risos] é que é o seguinte, agora as mulheres acham que relacionar com uma mulher é só transar e pronto. Está se perdendo aquela coisa, aquele encanto, aquela coisa do olhar, do afeto. Ser uma mulher entendida é saber dar um tipo de afeto pra outra mulher, sabe? É saber ter um olhar, uma coisa, um jeito. Não é só beijar, transar. Relacionar com mulher é outra coisa. Tem que ter essa construção, esse processo. Essa experiência. Você pediu pra eu retomar isso que falei da diferença, eu fico pensando nisso, sabe, que essas gerações mais novas elas não estão assim, tendo construção de quem elas são depois que tem esse desejo por outra mulher. Por isso que eu te falo, que parece até que virou moda ser LGBT, porque as pessoas acham que é só isso, beijar na boca e transar. E não é, sabe. Tem que ter isso, que estou tentando explicar, um jeito de conduzir a mulher que é diferente. Só uma entendida autêntica faz isso. Não é essa moda não que está agora [Trecho extraído de conversa informal através do aplicativo de mensagens *Whatsapp* com Ira].

Certa vez em uma de nossas conversas por *WhatsApp*, Patrícia comentou que percebia uma diferença na forma como os relacionamentos entre mulheres ocorria nos dias de hoje. Para ela, as mulheres *só querem ficar*, não querem mais construir um relacionamento sério e duradouro. *Meus relacionamentos sempre duraram muito,* conta Patrícia, *sempre foram prolongados e até hoje eu mantenho contato com algumas. Não um contato assim, de amizade, mas de saber como está, um telefonema algo assim, se está precisando de algo.* Patrícia comentou que os rompimentos sempre foram longos também, visto a importância que ela sempre deu a cada relacionamento que ela teve. Em dado momento, ela relatou a experiência do relacionamento com uma mulher quase 30 anos mais jovem que ela:

> Eu sempre me relacionei com pessoas mais jovens que eu, mas não era assim essa diferença que estou te contando. E outra, pensa na minha época de 30 e poucos anos, tinha uma forma mais parecida de pensar as coisas, os relacionamentos, o amor, então a mulher homossexual, a parceria, tinha a mesma mentalidade, sabe, os mesmos objetivos? Agora, tudo está muito diferente. Eu não sou mulher de ficar. Eu me relaciono para namorar, para pensar no futuro. Não sou dessa de beijar e ir embora. Quando eu conheço uma mulher é para me relacionar e não pra ficar com coisinha. Agora, essa geração mais jovem, não sabe o que é isso. Gosta de ficar com uma, com outra. Não cria relações fortes, que duram, né. Eu tenho pra mim, pela forma como eu vivi mesmo sabe, que a gente tem sempre que buscar ter relações pensando no futuro, pra frente, temos que tentar, fazer de tudo. Eu sempre fiz de tudo nos meus namoros e casamentos. Tanto que eles demoram muito para acabar mesmo, de vez assim. Hoje em dia parece que não tem mais essa preocupação ou vontade, sei lá. Preocupação se vai ter alguém ou não né, não tem essa preocupação em fazer as coisas durar, dar certo. [Trecho extraído de conversa informal através do aplicativo de mensagens *Whatsapp* com Patrícia].

As colocações feitas por Patrícia me remeteram a uma passagem do livro "Calamidades" da escritora lésbica Renée Gladman (2021). É um livro de ensaios que refletem sobre o processo da escrita e de como a escrita pode absorver a passagem do corpo pelo tempo, pela arquitetura e pelo espaço. A passagem que parece entrar em relação com as percepções temporais de Patrícia é essa:

> Comecei o dia tentando explicar a Danielle como era ser uma lésbicanos anos 90 e porque haviam tantas ex namoradas por perto que frequentemente estavam em relacionamentos comprometidos com outras ex namoradas suas também como outras duas ou três no recinto,essas outras também sendo ex-namoradas de outras amigas ali, não amigas com quem você dormiria alguma vez mas amigas entre as quaisfluía uma estranha tensão, residual de algo que tinha acontecido quinzeanos atrás, que ninguém lembrava mas a que todo mundo prestava vigília. (…) Ela perdeu essa década onde nós não podíamos simplesmente queimar nossas pontes por sobre pontes arruinadas, e vivíamos uma elaborada arquitetura de tentar e falhar por tentar e então no último minuto tentar, escoltando algum amor partido até o que parecia ser um amor melhor, até que aquele amor quebrava e aquele amor antigo se tornava um amor ainda mais antigo que tinha partido para outra, talvez para alguém com quem você morou ou alguém com que você já morou tendo amado. Nós não sabíamos com oque isso era parecido e não teríamos chamado de comunidade." (Gladman, 2021, 35).

Parece ser que esse encontro entre as percepções de Patrícia e Gladman acontece não pela noção ou senso de comunidade entre mulheres lésbicas como coloca Renée Gladman, mas pela capacidade que as narrativas possuem de destrincharem as lógicas operantes nos modos de relacionalidade entre mulheres homossexuais em tempos em que o possível era outro. Quando foi discutido o mais recente trabalho da antropóloga Evelyn Blackood, vimos que ela toma as vidas das mulheres que entrevistou como uma espécie de caleidoscópio, visto a capacidade da vida dessas mulheres desvelarem a arquitetura subjetiva de determinado tempo. Entrar em relação com as múltiplas temporalidades que constituem os complexos horizontes temporais (Oliveira, 2020) das mulheres com quem entrei em relação para essa dissertação, fez com que eu começasse a entendê-las ou suas narrativas como sismógrafas das subjetividades em trânsito.

Para a sua filosofia da imagem, Georges Didi-Huberman tem como forte influência o historiador da arte alemão Aby Warbug, que na criação de seu Atlas Mnemosyne[52] lança mão da noção de sobrevivência que designa aquilo que seria "um tempo outro". Didi-Huberman vai explicar que esse tempo outro é um nó temporal, onde "o presente se tece de múltiplos passados numa mistura de coisas passadas e coisas presentes." (Didi-Huberman, 2013, p. 46). Essa noção de sobrevivência nada tem de alusão a uma proposição evolucionista, trata-se de uma maneira de apontar para o emaranhado de rastros que abrem o tempo para ver aquilo que persiste. Quem capta esses "tempos vertiginosos das sobrevivências" (Feriani, 2017, p. 147) é o sismógrafo. Quando pensamos em sismógrafo, somos levados ao aparelho que detecta os movimentos sísmicos do solo e da Terra. Warbug, como mostra Didi-Huberman (2013), afirma que aquele que se dedica às imagens é ele próprio um sismógrafo, visto a sua capacidade de captação dos movimentos subterrâneos das "coexistências anacrônicas" (Didi-Huberman, 2018). Um outro instrumento que aparece nas discussões realizadas por Didi-Huberman para refletir sobre temporalidades complexas, é, também, o caleidoscópio. O filósofo faz isso discutindo mais uma das suas cruciais referências, Walter Benjamin, dizendo que:

> O valor teórico dessa particularidade do caleidoscópio deve ser compreendido em relação à concepção benjaminiana do historiador como trapeiro [chiffonier]: 'Criar história com os próprios detritos da história'- lembremo-nos que é essa a epígrafe da seção do Passagens dedicada à pintura e à modernidade. Não apenas 'o bom Deus [da história] está nos detalhes', como dizia Aby Warbug, mas ele também parece se

[52] O "Atlas Mnemosyne" foi um projeto realizado pelo historiador da arte alemão Aby Warburg no início do século XX. Warburg pretendia criar uma enciclopédia visual que explorasse as conexões entre as imagens na história da arte e a sua influência cultural em diferentes tempos. Assim, ele agia por meio de montagem de painéis nos quais s Warburg organizava e agrupava imagens de diversas épocas e culturas. Ele utilizava fotografias de obras de arte, ilustrações, mapas, diagramas e fotografias de objetos cotidianos relacionar símbolos e temas visuais ao longo do tempo. Seu escopo era investigar a sobrevivência e a transformação de imagens e símbolos em diferentes contextos culturais. Ele acreditava que a análise comparativa das imagens poderia revelar padrões e continuidades culturais, além de lançar luz sobre a forma como as ideias e os significados são transmitidos visualmente.

> comprazer nos restos, na poeira. Isso é tão verdadeira que descobriremos 'na análise do breve momento singular o cristal do acontecimento total': isso é tão verdadeiro que a 'visibilidade' do tempo passa, primeiro, pela disseminação de seus rastros, de seus resíduos, de suas escórias, de todas as coisas minúsculas que, em geral, constituem os restos da observação histórica. (Didi-Huberman, 2018, p. 145)

A matéria do caleidoscópio é a imagem que se desmonta em trapos, em pequenos pedaços. O caleidoscópio torna-se um modelo teórico para o paradigma da imagem bejaminiana (Didi-Huberman, 2018), pois permite examinar a estrutura do tempo (ibidem, p.160) em um movimento de telescopar o tempo (Didi-Huberman, 2018). Significa pensar a estrutura do tempo não como uma linearidade, mas como uma implosão de uma suposta linearidade pelos cacos, restos e poeiras que devem ser tomadas nos seus ímpetos de aparecimentos e aparição. Telescopar, expressão do próprio Walber Bejamin, é um "conhecimento histórico praticado por Bejamin na decisão de 'telescopar' um elemento do passado como um elemento do presente" (Didi-Huberman, 2018, p. 171).

Disso, passei a ficar com a proposição de que a percepção das interlocutoras sobre tempos distintos que, doravante, engendram experiencializações distintas com as sexualidades, tornavam-se as sismógrafas das subjetividades em trânsito. Tomo essa expressão "subjetividade em trânsito" da professora Maria Regina Momesso em um comentário durante o "Seminários Discursos da Sexualidade". Foi um projeto de extensão vinculado ao GESTELD (Grupo de Estudos em Educação, Sexualidade, Tecnologias, Linguagens e Discursos) da Unesp, com o objetivo de discutir, especialmente, o curso dado por Michel Foucault na Universidade de Vincennes em 1969. Tal curso ficou intitulado como o "Discurso da Sexualidade" e contém as bases reflexivas e teóricas acionadas por Foucault para elaborar o que ele apresenta no primeiro volume de a História da Sexualidade (1976), como o "dispositivo da sexualidade". O curso dado em Vincennes é contemporâneo da obra "A arqueologia do Saber", o que aponta para a virada de Foucault para a relação entre as práticas discursivas e outras práticas. A busca arqueológica de Foucault em entender como a sexualidade se tornou objeto de discurso, coloca em evidência que a sexualidade enquanto discurso, compreendendo a estrutura discursiva sobre a sexualidade, tem como efeito um conjunto de práticas discursivas e não-discursivas que instituem condutas possíveis e não possíveis de existirem:

> O dispositivo da sexualidade tem, como razão de ser, não o reproduzir, mas o proliferar, inovar, anexar, inventar, penetrar nos corpos de maneira cada vez mais detalhada e controlar as populações de modo cada vez mais detalhada. (Foucault, 2013, p. 116).

Esse dispositivo histórico é constituído por um conjunto de enunciados que devidamente articulados na arquitetura de um discurso instituem práticas, normas e definem formas de poder que irão instaurar uma verdade acerca da sexualidade. Disso temos a própria noção foucaultiana de sexualidade, enquanto um conjunto de tecnologias de normalização historicamente instituídas em relações de saber-poder que produzem regimes de subjetivação desde a criação de regimes de verdade (Foucault, 2013)[53]. Esse "momento" foucaultiano de uma arqueologia das formações discursivas, fez com que Foucault "contemplasse em sua densidade e suas existências próprias, como práticas singulares, cujas condições históricas de formação, regime de enunciação, modo de funcionamento e delimitação é preciso estudar" (Doron, 2022, p. 298). Ao comentar o curso de Foucault em Vincesse, Claude-Oliver Doron (2022) explica que a arqueologia foucaultiana

> Permite casar, a um só tempo, uma 'eidética' cronológica', baseada no exame histórico das condições de possibilidade de uma dada formação cultural; uma análise morfológica que 'decifra [seus] isomorfismo', e – o que sem dúvida é o mais essencial- um "esclarecimento das estruturas de origem", ou seja, dos gestos obscuros que instituem um campo de possibilidades e traçam, ao mesmo tempo, um limite. Em outras palavras, a arqueologia situa-se no ponto de cruzamento de uma análise histórica e de uma escavação das estruturas e divisões fundamentais de uma dada formação cultural. (Doron, 2022, p. 279).

O esforço de Michel Foucault em interrogar a formação histórica do sujeito atravessa intensamente toda a sua obra, que significa, por sua vez, uma constante tentativa de dizer do presente e das nossas próprias formações culturais, ou nas palavras do próprio Foucault uma reflexão "do que somos [o que é] simultaneamente a análise histórica dos limites que nos são colocados e prova de sua ultrapassagem possível" (Foucault, 2000, p. 35). Podemos então compreender que a filosofia foucaultiana em seu sentido arqueogenealógico estabelece-se no destrinchar de noção de *a prori* histórico, "entendida como as formas de visibilidade, de dizibilidade e de comportamento, em cada contexto histórico-social, na medida em que não se relacionam com nenhum sujeito universal e sim com o sujeito e com os limites concretos de suas possibilidades políticas." (Naidin, 2022, p.58). O tempo, em Foucault, passa a ser um campo de forças (Naidin, 2022) que institui jogos de verdade, desde a rede discursiva do saber-poder. E o duplo arqueologia-genealogia que permite examinar as relações que tornaram possíveis tais jogos de verdade. A arqueologia permite "tratar tanto os discursos que articulam

[53] Interessante mencionar que no curso intitulado "Os Anormais", ministrado entre 8 e 19 de março de 1975, cujo objetivo era estudar e articular os diferentes elementos que permitiram, na história do Ocidente moderno, a formação do conceito de anormalidade, Foucault mostra que a sexualidade, a princípio, apenas tornou-se um objeto para o saber a partir da forma da perversão sexual.

o que pensamos, dizemos e fazemos como os acontecimentos históricos" (Foucault, 2000, p. 40) e a genealogia por deduzir a "contingência que nos fez ser o que somos, a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos." (ibidem, p. 40).

Quando a professora sugeriu a noção de subjetividades em trânsito durante a discussão sobre a conferência de Foucault em Vincensse, foi no momento em que discutíamos a produção acelerada de cada vez mais categorias identitárias em torno das expressões de gênero e sexualidade. Diante da proposição conceitual e das narrativas das interlocutoras, passei a pensar que as descrições comparativas dadas pelas interlocutoras entre o *tempo delas* e o *tempo de hoje* eram como construções das inteligibilidades das diferentes formações históricas e subjetivas em relação ao que é possível de ser enquanto mulher homossexual. No campo de estudos socioantropológicos brasileiros, a noção dada pelo Sérgio Carrara (2005) de "a homossexualidade como lugar social", implica, justamente, refletir sobre como a homossexualidade aponta para algo mais do que um modo da sexualidade. Pensá-la como um lugar social, permite visualizar transformações mais amplas nos sentidos e significados atribuídos à experiência dentro da homossexualidade. Em "O Centro Latino-americano em sexualidade direitos humanos e 'lugar da homossexualidade", Carrara (2005) busca tecer reflexões em torno da dimensão e das reivindicações no âmbito jurídico feita pelo movimento LGBT institucionalizado e dos seus efeitos na própria gramática de inteligibilidade das experiências e das práticas em voltas do homoerotismo e da homossexualidade, no sentido de dimensionar essas transformações sociais o sociólogo pontua que,

> No plano da cultura, parece estar em jogo a possibilidade de perder a perspectiva de que a homossexualidade não é certa disposição orgânica ou psicológica, nem apenas um certo conjunto de prática sexuais, nem somente um estilo de vida, nem talvez uma identidade social, mas sim um 'lugar' simbólico aberto a múltiplas incorporações, imagens e personificações. (Carrara, 2005, p. 23)

Quando Rosa e Ira sensibilizam aspectos da mudança em torno da visibilidade da sexualidade, em termos de um contraste entre *tempo do segredo e tempo da exposição* e também da percepção que uma disposição ou intenção da "revelação" de si como mulher homossexual é algo do *tempo de hoje,* elas estão traçando inteligibilidades sobre o lugar social da homossexualidade e de como o tempo atua na passagem de sentidos e significados a outros. Mas, também, Patrícia, quando compartilha a perspectiva de que as relacionalidades afetivas e eróticas entre mulheres passaram a ter um outro sentido de duração, o que torna possível tecer compreensões das modulações em torno dos imaginários sobre o que deveria ser as relações entre duas mulheres. Quando tomamos os trabalhos socioantropológicos brasileiros cujo

contexto etnográfico é a intersecção entre envelhecimento, homossexualidade, práticas homoeróticas ou condutas homossexuais percebemos a potência encontrada nesses contextos em tornar visível o que significa tomar a homossexualidade como um lugar social. A tese de Guilherme Passamani (2015) articula a noção dada por Sérgio Carrara (2005) com a de "regimes de visibilidade" de Ernesto Meccia (2011) para tecer compreensões em torno das narrativas de seus interlocutores.

A partir da memória das interlocutoras e interlocutores e tendo o curso da vida (Debert, 2004) como pano de fundo, o antropólogo problematiza os diferentes regimes de visibilidade que ocorrem no lugar social da homossexualidade. Também a tese de Carlos Eduardo Henning (2014) toma as percepções êmicas de seus interlocutores no que diz respeito às transformações quanto às práticas e identidades homossexuais nas últimas décadas. Podemos visualizar essa problematização do lugar social da homossexualidade também na tese de Regina Facchini (2008) que apesar de não ter como foco a relação entre envelhecimento, homossexualidade e práticas homoeróticas, Facchini pensa a geração das mulheres com quem entrou em relação e toma a discussão de Carrara (2005) para pensar, muitas diferenças com relação à combinação entre mulheres jovens de estratos médios e a combinação entre mulheres mais velhas e estratos médios,

> Nas relações estabelecidas entre as jovens de estratos médios e seus familiares a maior parte das garotas relatou aos pais suas preferências por parceiras do mesmo sexo e teve um acolhimento, em geral, [...] melhor do que o esperado por elas. No entanto, para as mulheres mais velhas de estratos médios, para todas as de estratos médios baixos e para algumas das jovens de estratos populares, a discrição continua a ser crucial para compatibilizar seus desejos e práticas eróticas e relações com familiares e com o mercado de e com o mercado de trabalhos. Os riscos associados à circulação restrita a grupos de suporte/pares, que são também fonte de parceiras potenciais, têm sido minimizados pela diversificação das redes de amizade. Por outro lado, entre jovens majoritariamente brancas de estratos médios, vêm ocorrendo experiências instigantes que submetem a competição por parceiras à solidariedade entre mulheres, cujos estilos e subjetividades, ainda que subordinados a dadas convenções est(éticas), são bastante diversificados (Facchini, 2008, p. 282)

Quando Ira fala em *tem que ter essa construção*, *esse processo* para ser uma entendida, algo que da sua percepção a geração atual não sabe o que é *visto* que *gerações mais novas elas não estão assim, tendo construção de quem elas são depois que tem esse desejo por outra mulher.* Ou quando ela coloca que uma *entendida autêntica* tem uma forma diferente de manejar as relações com outras mulheres, uma maneira outra de tratar os afetos. Implicando em uma diferença entre ser uma entendida autêntica e ser uma mulher que a*penas fica com outras mulheres.* Tal sensibilidade permite refletir sobre essa dimensão social da homossexualidade, e

da sua capacidade de capturar as transformações sociais em torno dos sentidos e significados das experiências com sexualidades não-heterossexuais, em relação ao projeto filosófico de Michel Foucault de pensar a subjetividade sempre na relação que ela tem com sua própria verdade. Entre 1980 e 1981, Michel Foucault lecionou um conjunto de cursos que foram organizados como "Subjetividade e Verdade, o filósofo vai definir que o problema da relação subjetividade e verdade[54] é:

> Que experiência o sujeito pode fazer de si mesmo, a partir do momento em que se vê na possibilidade ou na obrigação de reconhecer, a propósito de si mesmo, algo que passa por verdadeiro? Que relação o sujeito tem com si mesmo a partir do momento em que essa relação pode passar ou deve passar pela descoberta prometida ou imposta, da verdade sobre si mesmo? (Foucault, 2016, p. 12)

Foucault mostra que há três modos de abordar a relação entre subjetividade e verdade:

> O primeiro modo, filosófico, de formular as relações 'subjetividade e verdade' resume-se numa palavra: é a questão da possibilidade de uma verdade para um sujeito em geral. O segundo modo, que chamei de positivista, consiste em indagar sobre a possibilidade de dizer a verdade sobre a subjetividade. E o terceiro, que, se quiserem, chamaremos de histórico-filosófico, é indagar quais efeitos tem sobre essa subjetividade a existência de um discurso que pretende dizer a verdade a respeito dela." (Foucault, 2016, p. 12)

É em torno da terceira maneira, a histórico-filosófico, que Foucault vai conduzir as suas problematizações visto seu interesse em entender como

> a relação que temos com nós mesmos - e por 'relação com nós mesmo' entendo não apenas a que temos com nossa própria individualidade, mas a que temos com os outros, na medida em que também são nós mesmos - se vê afetada, modificada, transformada, estruturada pela existência desse discurso verdadeiro e dos efeitos que ele induz pelas obrigações que impõe e pelas promessas que sugere ou fórmula. O que acontece conosco, o que devemos fazer, como devemos conduzir-nos se for verdade que há e que deve haver determinada verdade sobre nós." (Foucault, 2016, p. 13).

Assim, Foucault propõe que discutir subjetividade como experiência de si e dos outros constituída através das obrigações de verdade. Mas em seu projeto, Foucault mostra que o modo de se refletir sobre a relação entre verdade e subjetividade na sexualidade é outro quando se

[54] Em um curso, o professor Ernani Chaves mostrou que quando Foucault abordava a questão da sexualidade em seus cursos, uma das primeiras colocações que ele fazia era a de afirmar que a sexualidade era um problema filosófico porque era um problema sobre a verdade. O curso, intitulado "Michel Foucault e a Questão Gay" foi ministrado, em formato online, pelo instituto Filosofia, Cultural e Política.

discute crime, a doença e a loucura. Isso pois, o discurso verdadeiro sobre a sexualidade implicou no problema do dizer-verdadeiro sobre si mesmo,

> Nos casos já citados (loucura, doença, morte, crime, etc), o problema era qual experiência podemos fazer de nós mesmos e dos outros, a partir do momento em que há alguém que tem o direito de dizer 'este aqui é louco, você está doente, fulano é um criminoso'. Com a sexualidade, o problema que quero colocar é o seguinte: qual experiência podemos fazer de nós mesmos, que tipo de subjetividade está ligado ao fato de termos sempre a possibilidade e o direito de dizer: 'Sim, é verdade, eu desejo" (Foucault, 2016, p. 15)

Sabemos que a partir de 1980, a questão do sujeito, ou da subjetivação, vai ser pensada não apenas pelo modo como o sujeito é construído pelos mecanismos de saber-poder, passando a explorar também a maneira como ele constitui a si mesmo através de técnicas de si. Nesse caminho, o dizer-verdadeiro passa a ser entendido como uma matriz da subjetividade em termos de uma efetuação sobre si mesmo. É no que Foucault chama de "atos de verdade" que o sujeito ao dizer uma verdade sobre si e também em relação a outros, que o sujeito se constitui e modifica sua relação consigo mesmo. É possível entender a noção de *entendida autêntica* como uma verdade anunciada por Ira que passa por dizer uma verdade de si em detrimento de outro, que tomando da percepção de Ira são mulheres dessa *geração atual* que estão mais interessadas em experiencializar o prazer e a relação homoerótica do que constituir laços amorosos e/ou *afetivos.* Talvez esse sintoma, compartilhado também por Patrícia, de que os "atuais" modos de relacionalidade eróticas e afetivas entre mulheres transformaram-se, indica a concomitância em dadas temporalidades de matrizes de verdades distintas sobre o como manejar a própria sexualidade. Ao dizer de uma *geração* que se atenta menos para a construção de relações e mais para as experiências homoeróticas e para a experimentação com o prazer, as interlocutoras dizem mais da matriz de verdade da qual constituíram-se a si mesmas.

Ao se deparar com esse desejo por uma verdade de si entre suas interlocutoras, Oliveira (2020) demonstra que "quando falam da relação que têm com si mesmas e do desejo da verdade sobre si, elas também falam da relação que têm com os outros e falam sobretudo, das histórias das relações que constituem suas individualidades." (Oliveira, 2020, p.10). Essa é também a perspectiva adotada nesta dissertação.

1.6 Encaminhamentos.

Esse capítulo teve por objetivo explicitar as os rumos tomados pela dissertação desde as aparições de temporalidades complexas nos encontros com as interlocutoras. Assim como buscou deixar à mostra o que acontece quando deixamos “nos embriagar pelo campo”, em uma analogia ao que Lévi-Strauss falou certa vez sobre “deixar-se embriagar pelos mitos”. Tomando, então, o tempo como instituidor de modos de subjetivação específica, essa dissertação passou a estar orientada pelo modo como ao narrarem sobre si, as interlocutoras instituem temporalidades complexas, que é o encontro entre tempos distintos, para dizerem sobre suas próprias subjetividades de mulheres *entendidas e lésbicas.*

Em uma confluência com um mal entendido promissor que apareceu no campo, esse emaranhado temporal passou a ser entendido da perspectiva da imagem, tal como elaborada na filosofia da imagem de Didi-Huberman. No capítulo próximo, a discussão tratará de mostrar como as narrativas biográficas (Kofes, 2015) tomadas para essa dissertação montam (Didi-Huberman, 2013) um Arquivo (Cvetkovich, 2003) da longa duração (Oliveira, 2020) das subjetivações das entendidas, lésbicas, maduras e experientes dessa pesquisa.

2. O ARQUIVO

2.1 Viver é suportar o que se é.

Sabe como foi que eu me deparei pela primeira vez com o desejo por outra mulher? Eu já tinha meus 15 anos e não fazia ideia sequer dessas palavras lésbicas, entendidas e homossexual. Ninguém falava essas palavras, não na minha família ou com quem eu convivia. Então, assim, quando eu falo que já estava dentro de mim, ser assim, é porque mesmo não tendo a mínima ideia do que era ser isso, gostar de mulher, eu fui lá e gostei. E foi assim, eu estudava ali no centro e uma colega um dia me chamou pra ir até a sua casa. Assim fiz, lá ela me mostrou que sabia tocar piano. Eu jamais me esqueci de como aquilo me marcou. Foi ali que eu me descobri, sabe? Aquele momento. Ver ela tocando aquela música, aquela mulher. Acredita que depois, muitos e muitos anos depois, eu encontrei ela? De longe. Claro que eu jamais falei pra ela isso né, nem tinha condição alguma. Mas eu sei que foi ali que eu senti algo liberando dentro de mim. Então quando eu falo pra você de como as coisas no meu tempo eram completamente diferentes é que nem palavra tinha né, não tinha jeito de falar das coisas que a gente sentia sem sentir uma pessoa anormal, doente, sabe? A gente tinha que ficar sozinha com a sensação, depois eu fui aprendendo a malandragem de aprender a viver o que eu queria. Falo assim, fui aprendendo a ser quem eu queria sem ficar assim, procurando muita explicação né para o que queria ou o que eu era, eu só vivia o que eu desejava. Naquela época, ficar procurando explicação era muito problemático, porque assim, ninguém falava mesmo. Na minha casa mesmo, nunca tinha escutado. Nem sobre meu irmão que era viado se falava, sabe? Então tinha que ter essa malandragem de saber ser o que você queria, sem correr perigo de alguém perceber. Hoje não tá assim mais né, dessa maneira. Mesmo eu sempre tendo esse estilo mais masculino, desde muito pequena, nunca ninguém ficou falando que eu era isso ou aquilo. Como eu falei pra você, acho que naquela época as pessoas acreditavam que homossexual era distante, sabe? Ninguém achava que existia próximo assim, uma pessoa homossexual. Minha mãe mesmo quis me casar com um homem depois que ela me viu mesmo com outra mulher, viu mesmo, com os olhos dela. Ai não tinha jeito né. [Entrevista com Ira]

Toda a minha experiência com quem eu sou foi muito traumática pra mim. Até hoje, mesmo nessa idade já. Eu tenho muitas cenas na minha cabeça dos momentos que eu buscava me isolar de tudo e de todos para ver se eu parava de ser assim. Já fiquei meses sozinha lá na chácara que meu pai tinha, porque pra mim era tudo muito difícil. Suportar ser isso. Ser quem eu sou. E depois tudo que foi minha vida, a sensação de que eu sempre só fui suportada. Eu nunca encontrei na minha família um olhar assim, algo, um sinal de que eles me entendiam. Por isso que eu falo que as vezes ser assim, como eu, nos dias de hoje pode ser que esteja menos doloroso. Falo assim, pelas coisas que vão mudando, as leis, as pessoas que falam mais sobre isso. Eu tenho pavor desses termos lésbica, sapatão. Eu sou eu. Prefiro assim. Mas hoje as pessoas falam disso né. Eu falo assim porque entender foi tudo tão solitário pra mim, ter que lidar com como sou, a ponto de nem imaginar que um dia eu teria amigas assim como eu. Eu não imaginava que eu encontraria pessoas como eu e assim né, eu demorei para ter amizades assim, com outras mulheres que gostam das mesmas coisas que eu. Te falo isso, mas já te falei também, outras vezes. Mas tem isso que a gente conversou, essas coisas de não saber o que é, essa confusão, não saber que rumo tomar, me deixou confusa com quem eu sou mesmo. [Entrevista com Sil].

No meu tempo, ser assim, gente como eu, era correr o risco de colocar tudo a perder. A família, o emprego, as amizades. Por isso que eu falo que sua geração é completamente diferente da minha, sabe? Não ter que colocar tudo a perder pra viver o que é. Por isso que falei quando você perguntou como eu me identificava que na minha época, quando eu tinha sua idade, pra mim pelo menos eu tentava não ficar

> procurando nome para isso ou aquilo, a questão era saber como viver aquilo, sabe? Viver aquela coisa, aquela vontade, aquela atração. Quando eu me descobri, eu só sabia que era algo estranho e errado e aí que entra isso né, ter que ter coragem. Ai, quando eu falo que o jeito que eu fui relacionando com outras mulheres, era muito de saber identificar no jeito da outra que ela era também, sabe? Porque ninguém falava disso, então tinha que saber ter um jeito de pegar os sinais. Hoje eu vejo que não tem muito isso, posso estar enganada, mas falo assim, saber entender que a outra mulher também era uma mulher homossexual. Eu passei a gostar disso, de apreciar essa delicadeza de perceber outra mulher. [Entrevista com Patrícia].

> Parece que você achou estranho eu falar que hoje vocês podem tudo, mas para você ver, na minha época era impossível pensar de assumir uma relação, assim, com outra mulher. Entende? Sempre era a 'amiga', a 'prima'. Não era muito possível dizer essa é minha namorada, igual você faz, por exemplo. Por isso que falei que hoje é mais fácil ser lésbica. Falo disso, de pelo menos conseguir dizer que é sua namorada. Porque tem coisa que não sai da gente. Fica mesmo. Não sei se um dia eu vou fazer isso, conseguir falar minha namorada, se eu arrumar alguma [risos]. [Entrevista com Rosa].

Deleuze e Guattari (1993; 1997), propõem o conceito de ritornelo em dois momentos: primeiro no quarto volume de "Mil Platôs?" e depois em "O que é a Filosofia". Os filósofos afirmam que o ritornelo é um agenciamento territorial que acontece através do ritmo. O agenciamento territorial pelo ritornelo é constituído pela sintonia de um conjunto de expressões. Os trechos acima foram pensados pela sintonia que possuem a partir de um ritornelo que os colocam em um certo fluxo. São trechos das entrevistas realizadas com as 4 principais interlocutoras desta pesquisa e que se encontram sintonizados pela maneira como compartilham certa maneira de experienciar a sexualidade desde um tempo de escassez de palavras (Ferreira, 2021) para suportar o encontro com um desejo dado como impossível ou inimaginável. São trechos que contam dos modos como a elaboração de si mesmas como mulheres que desejam outras mulheres estão ancorados numa formação subjetiva em que não havia a imaginação de possibilidade para o reconhecimento das suas existências enquanto mulheres que escapam da matriz heterossexual (Butler, 1997).

Mas além disso, são partilhas que tecem sobre a insistência em suas próprias existências desde uma série de operações sobre si mesmas (Foucault, 1981) que inclusive inclui o distanciamento de categorias identificatórias, como coloca Patrícia ou de construir estratégias de *malandragem,* como compartilhou Ira. Pensando nos termos de Deleuze e Guatarri (1993; 1997), podemos entender que esse ritornelo que sintoniza as narrativas de si constitui um território compartilhado pelas interlocutoras, esse território pode ser compreendido pelo prisma

da noção de geração. Nas ciências sociais[55], o uso mais recorrente de geração é aquele dado pelo sociólogo Karl Mannheim (1982) que vai propor a noção de situação geracional com o objetivo de delinear a similaridade entre um contexto histórico e o compartilhamento etário entre indivíduos. Assim, Mannheim (1982) faz uma alusão entre situação de classe e situação geracional,

> A situação de classe e a situação geracional (o pertencimento mútuo a anos de nascimento próximos) tem em comum - como consequência de uma posição específica ocupada pelos indivíduos por ela atingidos no espaço de vida sócio-histórico -, a limitação desses indivíduos a um determinado campo de ação e de acontecimentos possíveis, produzindo, dessa forma, uma forma específica de viver e de pensar, uma forma específica de intervenção no processo histórico. (Mannheim, 1982, p. 528).

Tomando as discussões de Mannheim em torno do conceito de geração, a socióloga Eliane Gonçalves (2016), em "Renovar, inovar, rejuvenescer: processos de transmissão, formação e permanência no feminismo brasileiro entre 1980-2010.", traz o entendimento de geração "como a distância temporal que separa sujeitos e suas experiências num determinado contexto histórico e social." (Gonçalves, 2016, p. 345). Muita tinta já correu sobre a cautela em não tomar geração como unidade geracional (Debert, 1999; Groppo, 2000; Hennig, 2014), assim, dizer que a territorialidade que permite o ritornelo entre os modos de experienciar a homossexualidade é o da geração, não significa, de modo algum, afirmar que por compartilharem a mesma idade, ou a mesma faixa etária, experimentaram exatamente do mesmo modo a homossexualidade. Mas sim que possibilita entender que o ritmo encontrado nas narrativas está suportado por um compartilhamento de determinado contexto histórico e social (Gonçalves, 2016) em que o entendimento de si mesmas como mulheres de um desejo não-heterossexual passa por se construírem em uma temporalidade do "impossível" na qual ser quem são passou pela habitação do inimaginável.

Esse entendimento em torno da noção de geração, me levou ao trabalho da historiadora Margareth Rago (2013) e, particularmente, ao seu livro "A aventura de contar-se: feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade", no qual é realizada uma montagem das escritas de si e dos relatos autobiográficos, dados em entrevistas à historiadora, de sete mulheres feministas brasileiras[56] que apesar de contextos distintos de atuação no feminismo, são mulheres que

[55] Para uma leitura mais extensa e críticas dos usos da noção de geração em intersecção com sexualidade e outros marcadores das diferenças ver Henning (2008; 2010).

[56] Maria Amélia de Almeida Teles, a 'Amelinha', e Criméia Alice de Almeida Schmidt, ex-presas políticas e fundadoras da "União de Mulheres de São Paulo" (UMSP), associação feminista que luta pelos direitos das mulheres; Gabriela Silva Leite, líder do movimento das prostitutas brasileiras, fundadora da ONG Davida, no Rio

nasceram entre os anos 1940 e 1950 e que fazem parte da geração de mulheres que introduziu no Brasil as reivindicações feministas que acarretaram e acarretam ainda hoje transformações grandiosas na sociedade brasileira. Enquanto mulheres que marcam uma geração de mulheres feministas, foram ativistas que compartilharam um modo de fazer política no âmbito da micropolítica, foram mulheres que forjaram uma outra maneira de fazer política. Não as lutas revolucionárias, focadas nas imagens do Estados, mas sim nas práticas de intervenção no cotidiano. Rago afirma, então, que é possível pensar a trajetória dessas sete mulheres pelo prisma do compartilhamento de uma mesma geração desde as seguintes considerações:

> É possível afirmar que essas mulheres fazem parte de uma mesma geração, se levarmos em conta não apenas as datas de seus nascimentos, mas a contemporaneidade de influências, processos sociais, acontecimentos políticos e rupturas subjetivas que marcaram suas experiências. Nesse sentido, a participação em uma série de acontecimentos- em especial a luta contra a ditadura militar e, ao mesmo tempo, os impactos das bruscas transformações decorrentes de um acelerado processo de modernização vivido no país, desde os anos 1970- criando um 'tempo intersubjetivo. (Rago, 2016, p. 32).

Dividido em três partes, o livro constrói um panorama das mudanças ocorridas nas últimas quatro décadas no modo com o movimento feminista brasileira se organiza e as transformações sociais advindas da "irrupção do feminino na cultura brasileira, nos últimos 40 anos, tendo como foco privilegiado de observação as experiências de invenção subjetiva e de inserção política dessas mulheres [as setes ativistas], nascidas entre os anos 1940 e o início da década seguinte." (Rago, 2013, p. 27). Assim, ao buscar "problematizar as narrativas vivenciais constitutivas da própria subjetividade e explorar a dimensão narrativa da construção do eu na objetivação da experiência, isto é, na maneira pela qual essas mulheres se constituem discursivamente como sujeitos feministas." (Rago, 2013, p.25), Margareth Rago busca tecer compreensões mais amplas das mudanças sociais acarretadas pelos efeitos das existências mesmos de mulheres com a qual trabalha. Apesar de não dizer que toma a vida de suas interlocutoras como caleidoscópio, tal como sugeri diante das narrativas quais eu entrei em relação, o movimento feito por Rago conforme uma imagem das modulações do movimento

---

de Janeiro; Ivone Gebara, filósofa e uma das principais expoentes da Teologia Feminista na América Latina, vinculada à associação feminista "Católicas pelo direito de decidir"; Maria Lygia Quartim de Moraes, socióloga, exilada política, fundadora do jornal feminista Nós Mulheres, professora livre-docente do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Estadual de Campinas; Norma de Abreu Telles, historiadora e antropóloga, professora do Programa de Pós-Graduação da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo por 30 anos e autora de vários livros e artigos nos quais traz importantes pesquisas feministas; Tânia Navarro Swain, historiadora e teórica feminista, professora do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação da Universidade de Brasília por 27 anos, editora da revista digital internacional Labrys, estudos feministas, já com dez anos de existência." (Rago, 2013, p. 23-24)

feminista brasileiro desde dimensões cotidianas e do trabalho de suas interlocutoras. Dessa potência em fazer da experiência geracional entendimentos de dinâmicas de mudança social, Rago afirma que da experiência de viver os efeitos das transformações socioculturais faz com que seja,

> Possível perceber um nomadismo constante em suas trajetórias, já que, vivendo constantes desterritorializações subjetivas, desenvolvem enorme potencial de transformação e de invenção de novos espaços pessoais subjetivos e coletivos. (Rago, 2013, p. 33).

Ainda com esse modo muito propositivo de pensar a geração, uma outra realização da historiadora que foi de grande valia para as reflexões desta dissertação, foram os usos por ela realizado dos conceitos e problematizações de Michel Foucault para tomar as "escritas de si" das interlocutoras como artes de viver. Aliás, a inspiração foucaultiana não acontece apenas na tomada das vidas das feministas como artes de viver, como uma vida na coragem da verdade, mas também da sua "concepção de que a linguagem e o discurso são instrumentos fundamentais por meio das quais as representações sociais são formuladas, veiculadas, assimiladas, e de que o real-social é construído discursivamente." (Rago, 2013, p. 24). Assim, Rago discute as biografias por ela tomada em termos de modo de subjetivação,

> Nessa perspectiva, Foucault entende por 'modos de subjetivação', os processos pelos quais se obtém a constituição de uma subjetividade, ao contrário dos 'modos de sujeição' que supõem obediência e submissão aos códigos normativos, como ocorre desde a ascensão do cristianismo e com a emergência da sociedade disciplinar, na Modernidade. (Rago, 2013, p. 34)

Focalizando as "narrativas de si que essas mulheres constroem em depoimentos, em livros autobiográficos, ou em outros textos que inscrevem e elaboram a própria subjetividade" (Rago, 2013, p. 40) a historiadora vai olhar para essas narrativas desde o conceito de parresía tomado por Foucault dos antigos gregos. Como demonstra Foucault, o falar verdadeiro da parresía implica em "certa dose de coragem daquele que enuncia a verdade, aquilo que pensa, pois pode pôr em risco não apenas a relação entre quem fala e aquele a quem se dirige a verdade, mas também a própria existência." (Rago, 2013, p. 42). Assim, Rago afirma que

> Essas reflexões incitam a olhar diferentemente para essas feministas, sugerindo que poderiam ser nomeadas como parresiastas de nossa atualidade, levando em conta sua ousadia e coragem da verdade, mesmo correndo imensos riscos- de expulsão da cidade, de estigmatização, de marginalização ou de exílio, prisão e tortura, como mostro nesse livro. (Rago, 2013, p. 43).

Com esses entendimentos em torno da noção de geração, tornou-se possível entrar em relação com esse território compartilhado pelo ritmo sintonizado das experiências de si que fazem as interlocutoras. Trazer a discussão que faz Rago entre as biografias das ativistas é a parresía, deu-se no momento em que passei a perceber que as narrativas teciam sobre uma insistência em si mesmas como mulheres em um tempo, ou mundo-outro, em que ser quem são consistiu em, como num movimento micropolítico, instituir por si mesmas um campo de intensidades que lhes possibilitaram a passagem aos afetos e ao desejo (Rolnik, 2007). Certa vez, muito instigada pela maneira com como Ira apenas tecia comparações com o "meu tempo", perguntei a ela se, por outro lado, ela também refletia sobre como eram as mulheres da idade no momento em que ela "se descobriu",

> *IR:* Meu amor, você tem que entender que no meu tempo a gente ia fazendo as coisas como a gente achava que era. Eu nunca conheci uma entendida, uma mulher homossexual na idade que eu estou hoje. Você imagine, ninguém ia querer conhecer uma sapatão naquela época. Era tudo aquilo que ninguém queria conhecer. Então não tinha isso de querer saber de outras mulheres. Eu sou do tempo que a gente ia experimentando sem saber, sabe? Sem saber esses nomes lgbtq não sei o que. Era só viver aquilo que importava. Mas assim, pensando aqui, nem tinha como saber quem era, como saber de mulheres mais velhas na minha época. Na minha juventude eu já vivi essa coisa de parecer que mulheres homossexuais não existiam, imagina quem veio antes de mim. Não tinha como pensar nisso [Entrevista com Ira].

Ir experimentando aparece como uma modalidade de experimentar a própria homossexualidade que pode ser entendida, também, como artes de viver (Foucault, 2016). Na aula de 14 de janeiro de 1981, Foucault discorre sobre artes de viver não em torno de como fazer e sim de como ser:

> Essas artes de viver (essencialmente centradas em torno da questão não do como fazer, e sim domo ser) consistem em quê? Aqui também por alto, eu diria o seguinte. Considerada pelo lado de seus objetivos, a arte de viver deve possibilitar a aquisição de certas qualidades, que não são aptidões, que também não são exatamente virtudes no sentido moral que entenderemos em seguida, [mas] que são antes qualidades de ser, qualidades de existência, o que eu chamaria de modalidade de experiência, qualidades que afetam e modificam o próprio ser […] Em resumo, através dessas artes de viver está em causa permitir que o indivíduo adquira um status ontológico que lhe abra uma modalidade de experiência qualificável no que se refere tranquilidade, felicidade, beatitude, etc. Modificação do ser, passagem de um status ontológicos para outro, abertura de modalidades de experiências: é isso que está em causa nas artes de viver. (Foucault, 2016, p. 30)

Há uma distinção muito perceptível entre pensar as artes de viver entre ativistas feministas e mulheres com as quais entrei em relação durante essa pesquisa. No caso das ativistas tomadas pela historiadora Margareth Rago (2013), havia uma intencionalidade de ação

política transformadora, aqui, com as interlocutoras desta dissertação se trata de pensar na insistência de ser quem são ao longo do tempo como uma arte de viver. Se pensamos em termos dos efeitos de insistir no inimaginável, podemos refletir em termos de uma arte de viver e sobre isso penso que uma passagem da teórica queer Sara Ahmed (2006) é interessante pois ela defende que mesmo sujeitos que não pretendem conscientemente promover desestabilizações na matriz heterossexual, podem realizar isso apenas pelo modo como vivem suas vidas,

> É dizer que habitar formas que não estendem seu molde pode produzir efeitos queer, mesmo quando acredita estar alinhado. (…) Estar 'desorientado' não é uma política da vontade, mas um efeito de como fazemos política, o que por sua vez é marcado por uma questão anterior- simplesmente como vivemos. (Ahmed, 2006, p. 569).

Não há sugestão alguma aqui de que o fato de ser mulheres homossexuais tornam-nas criticamente antinormativas ou que elas objetivam uma existência criticamente "queer". Menciono isso tendo em mente o contexto de surgimento no campo acadêmico do termo *Queer Theory*[57], proposto inicialmente, e de forma irônica, por Teresa de Lauretis. Em "*Queer theory: lesbian and gay sexualities*" (2019 [1991]) Lauretis propõe o *queer theory* como uma espécie de mapeamento da emergência de uma maneira outra de realizar pesquisas sobre gênero e sexualidade em comparação ao que estava convencionado nos estudos gays e lésbicos[58], justamente pela sua entrada para uma compreensão desnaturalizante da sexualidade. Nesse campo de estudos, a sexualidade deixa de ser algo que diz respeito somente a homossexualidade, mas sim focaliza os processos e as práticas que produzem normatividades sociais de sexualidade e de gênero. Dessa maneira, os estudos queer é um campo de investigações que tem como objeto os processos de normalização e permitem uma crítica intensa e radical a presunção de um "sujeito homogêneo, sempre idêntico a si mesmo, autocentrado e politicamente autônomo" (Kveller, 2022, p.45) rompendo com certa tendência de partir de sujeitos não-heterossexuais "já constituídos em pesquisas que, ao invés de colocar em xeque forças sociais, terminavam por corroborá-las" (Miskolci, 2009, p. 173).

Estudos queer enquanto uma analítica que permite entender modos de regulação e de controle da vida sexual (Hoppe, 2018) levou, por exemplo, a elaboração do termo homonormatividade por Lisa Duggan que em "*The twilight of equality?: Neoliberalism,*

[57] Alguns trabalhos publicados na década de 90 como Fear Of Queer Planet (Warner, 1993), Tendencies (Kosofsky, 1993), Problemas de Gênero (Butler, 1990) e Epistemologia do Armário (1990) marcam a emergência desse campo de estudos.

[58] "Para mim, naquele momento, a teoria queer era um projeto crítico que tinha o objetivo de resistir à homogeneização cultural dos 'estudos de gays e lésbicas' que estavam pela academia, tomados como um campo de estudo singular e unificado." (Lauretis, 2019, p. 398).

cultural politics, and the attack on democracy" (2003) mas também em "*The new homonormativy: The sexual politics of neoliberalism*" (2002), descreve o arranjo de sujeitos que estão na diversidade sexual, e que predominantemente experienciam a branquitude, e que desejam estar em modelos heterossexuais aceitáveis e que por isso mesmo acabam acessando um conjunto de privilégios. A homonormatividade como arquiteta conceitualmente Duggan, diz respeito à manutenção das dinâmicas hegemônicas heterossexuais dominantes, o sujeito não-heterossexual contenta-se com o limitado reconhecimento e participação social contanto que possa acessar e fazer parte da sociedade de consumo neoliberal, a homonormatividade é "uma política que não contesta as instituições heteronormativas dominantes, mas a apoia e as sustenta, prometendo a possibilidade de uma '*constituency*' gay desmobilizada e uma cultura gay privatizada e despolitizada ancorada na domesticidade e no consumo." (Duggan, 2003, p. 61).

A homonormatividade pode ser entendida como uma das facetas da heteronormatividade, conceito proposto pelo teórico queer Michael Warner, em 1991. Apoiando-se nas discussões que fazem Cohen (2005) e Chambers (2003) ao redor do conceito de heteronormatividade, Miskolci apresenta a heteronormatividade como expressada em expectativas, demandas e obrigações sociais "que derivam do pressuposto da heterossexualidade como natural e, portanto, fundamento da sociedade." (Miskolci, 2009, p. 158). Assim, o foco dos estudos queer na heteronormatividade,

> Não equivale a uma defesa de sujeitos não-heterossexuais, pois ele é, antes de mais nada, definidor do empreendimento desconstrutivista dessa corrente teórica em relação à ordem social e os pressupostos que embasam toda uma visão de mundo, práticas e até mesmo uma epistemologia. Em síntese, o estudo da sexualidade necessariamente implica explorar os meandros da heteronormatividade, tanto a homofobia materializada em mecanismo de interdição e controle das relações amorosas e sexuais entre pessoas do mesmo sexo, quanto a padronização heteronormativa dos homo orientados. (Miskolci, 2009, p. 157).

Temos que os estudos queer desfazem a pretensa ideia de que compor uma minoria é sinônimo de construir uma existência fora do enquadramento normatizante da heteronormatividade. Com isso, retomo a afirmação de que ao pensar que a experiência que fizeram de si mesmas ao atravessar temporalidades distintas constituem artes de viver não significa a sugestão de que são sujeitos criticamente não heteronormativas, isso não foi algo problematizado nesta dissertação. Mas sim que há uma produção de si mesmas que é narrativizada com acentos nos modos como as quais elas construíram uma vida possível para

ser quem são. Em sua tese, Oliveira (2020) pensa a questão dos "tempos difíceis" narrado pelas suas interlocutoras também como artes de viver,

> Assim, gostaria de ligar essa questão dos 'tempos difíceis' às artes de viver. Trata-se de, com isso, sugerir que 'através artes de viver está em causa permitir que o indivíduo adquira um status ontológico que lhe abra uma modalidade de experiência qualificável', e o indivíduo experiencia essa mudança por meio da relação com os outros, da relação com a verdade e da relação com si mesmo. Nesse sentido, quando mulheres como Maria relatam que 'naquele tempo as pessoas tinham medo de ser quem eram', essas mulheres não deixam de considerar as condições históricas que as constituem como sujeitos e os termos pelos quais elas podem dar conta de si mesmas. Isto é, ao darem conta de si mesmas, elas não se separam das condições sociais em que surgem e das normas morais de que podem se apropriar, pois elas se encontram implicadas "em um conjunto de normas morais condicionadoras, que, por serem normas, têm um caráter social que excede um significado puramente pessoal ou idiossincrático." Portanto, quando elas falam da relação que têm com si mesmas e do desejo da verdade sobre si, elas também falam da relação que têm com os outros e falam, sobretudo, das histórias das relações que constituem as suas individualidades. (Oliveira, 2020, p. 61)

2.1.1 Montando o arquivo

Temos que as narrativas de si das interlocutoras estão sintonizadas por um território compartilhado de sensibilidades geracionais (Henning, 2014)[59] e que tais sensibilidades colocam em circulação artes de viver que são operações realizadas sobre si mesmas e que permitem a qualificação de suas experiências, fazendo com que o sujeito adquira um status ontológico. Como foi descrito no capítulo anterior, essas sensibilidades geracionais são narrativizadas por meio da instituição de distintas temporalidades que propõem um conhecimento sobre as diferentes formações culturais e dos diferentes regimes de verdade existentes têm diferentes tempos. Assim, as interlocutoras são, pelas suas vidas mesmas, sismógrafas dessas irrupções no tempo que marcam modalidades distintas de ser sujeitos na homossexualidade.

Pensando que a noção de imagem é potente para entrar em relação com temporalidades heterogêneas que se cruzam e coexistem é possível dizer que as narrativas de si propiciam a montagem de um arquivo da imaginação de um possível para suas vidas. Isso pois, tomando como referência o filósofo da imagem George Didi-Huberman, temos que a montagem é o conhecimento por excelência por imagem que é capaz de "entrever o trabalho do tempo na obra do mundo visível: essa seria a sequência operatória de base o que chamamos de atlas." (Didi-

[59] O antropólogo explica que sua proposição do conceito de "sensibilidades geracionais" é uma maneira de não reduzir e homogeneizar experiências de vidas desde a idade ou pela noção de geração.

Huberman, 2018, p.70). Percebe-se que em Didi-Huberman o atlas, tal como proposto por Aby Warbug, é a referência para pensar um conhecimento por montagem, ele quem construiu o Atlas Mynemosine (2010) realizando a montagem de 79 painéis, cerca de 900 imagens. Didi-Huberman descreve a construção do Atlas de Warbug como um dispositivo de mesa de montagem que tem "a faculdade de reler os tempos." (Didi-Huberman, 2018, p. 69). A montagem de um atlas permite uma "cartografia paradoxal e fecunda, uma cartografia capaz de nos desorientar e nos orientas ao mesmo nos espaços e nos movimentos da história." (ibidem, p. 87).

Uma das coisas mais interessantes da perspectiva da montagem tal como realizada por Didi-Huberman é sua relação entre um conhecimento pela montagem de um conhecimento de abertura aos possíveis que é a imaginação:

> Imaginação: palavra perigosa (assim como já o é a palavra imagem). Mas é preciso repetir, com Goethe, Baudelaire ou Walter Benjamin, que a imaginação, por mais desconcertante que seja, não tem nada a ver com uma fantasia pessoal ou gratuita. Ao contrário, é um conhecimento transversal que ela nos oferece, por sua potência intrínseca de montagem. (Didi-Huberman, 2018, p. 20).

A montagem de temporalidades distintas desvela a legibilidade de trajetórias marcadas por aquilo que Saydia Hartman chama por "imaginação radical" e que está relacionada com a maneira com como o dispositivo do arquivo passa a ser entendido como um lugar da imaginação. Assim, ao invés de dizer que as narrativas de si das interlocutoras montam um atlas, proponho pensar que elas montam um arquivo, colocando em relevo a trajetória que essa noção possui não apenas nos estudos queer, mas, especialmente, nos movimentos de constituição de memórias lesbiana que remetem à fundação do *Lesbian Herstory Archive*[60], em 1970.

Antes, façamos uma caminhada pela palavra-termo-ideia-conceito de montagem, que a propósito compõem a obra de Didi-Huberman há 24 anos (Rodrigues; Schuler, 2019). Além de Warbug, são eles, Walter Benjamin, especialmente Passagens (2006), Sergei Eisenstein, George Bataille e Jean-Luc Godard. Se há uma sucinta e consistente definição do que é a montagem podemos encontrar em "Imagens apesar de tudo" (2003) quando o filósofo da imaginação política vai dizer apoiando em Jean-Luc Godard, "A montagem, é o que faz ver. Aquilo que possibilita o visível e o legível" (Didi-Huberman, 2015, p. 176). É um modo de conhecer que só é válido "quando não se apressa a concluir ou a enclausurar: quando abre e complexifica a

[60] Disponível em: https://lesbianherstoryarchives.org/. Acesso em 30 de maio de 2023.

nossa apreensão da história, e não quando esquematiza abusivamente quando nos permite aceder às singularidades do tempo e, por conseguinte, à sua multiplicidade essencial." (ibidem, p. 156)

Em Diante do Tempo, Georges Didi-Huberman (2015) vai tomar o relógio como metáfora para pensar o procedimento-método-gesto da montagem. As imagens, afirma Didi-Huberman, desmontam a história, "ela a desmonta como se desmonta um relógio, ou seja, como se disjunta minuciosamente as peças de um mecanismo." (ibidem, p. 131). De modo, sempre, analógico venho insistindo, que ao contarem de si mesmas como mulheres homossexuais as interlocutoras com quem está pesquisa é realizada realizam uma "decantação do tempo" (ibidem, p. 41). Quando se desmonta um relógio, para depois remontá-lo, suas peças são dispostas, colocadas em pedaços para depois ser remontado. Para uma compreensão apurada de como funciona o relógio faz-se, então, necessário, olhar para cada pequena e grande peça do relógio: "Esse é o duplo regime descrito pelo verbo desmontar, de um lado a queda turbilhonante, de outro discernimento, a desconstrução estrutural." (ibidem, p. 131). Nessa dinâmica de desmontar, para montar de novo, Didi- Huberman traz, a partir de Walter Benjamin que por sua vez toma dos poemas de Baudelaire, o personagem conceitual do trapeiro justamente para dizer que a montagem se faz entre detritos, pedaços, detalhes. Significa desmontar e fazer uma remontagem recolhendo os minuciosos fragmentos, as menores partes para fazer visível e tornar legível. Didi-Huberman vai definir essa forma de olhar os vestígios e os rastros como sendo uma proposta de arqueologia material e psíquica proposta por Benjamin.

A antropóloga Fabiana Bruno (2018), uma das referências brasileira em antropologia da imagem e uma leitora assídua de Didi-Huberman afirma que à primeira vista poderia parecer inadequado relacionar sua pesquisa com o procedimento e princípio da montagem já que muitas vezes é confinado e reduzido "às imagens cinematográficas" (Bruno, 2018, p. 97). Mas essa, a montagem, é uma "operação constitutiva de um impressionante número de realidades" (ibidem, p. 97) e por tanto não é exclusiva, por assim dizer, do universo das imagens, enquanto objetos literais. Assim como Fabiana Bruno, aqui se aciona o princípio da montagem para além dos objetos imagéticos e no caso desta pesquisa, as narrativas biográficas são manuseadas pelo modo de conhecer da montagem como prescrita por Didi-Huberman. Em seu trabalho de realização de fotobiografias, Fabiana demonstra que montagem é o

> esforço intenso de ordem arqueológica de descobrir e, na medida do possível, de desvendar - camada após camada, imagem após imagem- dentro, para cima, embaixo,

> nos arredores, nos entrecruzamentos de figuras de ordens múltiplas- traços, vestígios de emoções, de sensibilidades, de sentimento; sempre, fragmentos da vida de uma pessoa. (Bruno, 2018, p. 96).

Proponho, assim, que tomemos as narrativas das interlocutoras como um desmontar do tempo em temporalidades heterogêneas e que cabe aqui, nessa dissertação, a remontagem dessas temporalidades desmontadas. Digo, o modo como a seleção das partes das narrações de si das interlocutoras é colocado em relação, pode ser entendido como uma remontagem que permite a constituição de um arquivo das experimentações de si mesmas nos processos de subjetivação de tornarem quem elas são. Tal sugestão de que cabe a mim, antropóloga, realizar a remontagem das temporalidades desmontadas encontra eco nas discussões que faz Marilyn Strathern (2018) em torno do processo analítico qual ela realiza em "O gênero da dádiva" que é o de decodificação ou exegese. O que os antropólogos, afirma a antropóloga, fazem com as relações que expõem é decompô-las, já que elas chegam para quem faz antropologia "sempre numa condição de algo acabado ou completo (holístico), já formado, em uma espécie de composição." (Strathern, 2018[1988]), p. 47).

A ideia de decomposição como prática antropológica é muito útil para as intenções perseguidas aqui, além de assinalar para uma imagem conceitual de uma antropologia que busca abrir as relações com quais lida à muitas camadas, a decomposição antropológica é um "esforço para criar um mundo paralelo ao mundo observado, através de um meio expressivo (o texto escrito) que estabelece suas próprias condições de inteligibilidade" (ibidem, p. 47). Tomando o texto como o artefato antropológico que institui um mundo paralelo, pois a decomposição das relações tomadas em campo só é feita através de formas outras, composições diferenciadas (Strathern, 2018, p. 47) ou seja, aquelas das quais dispõe a antropóloga, é possível também dizer que ele é a expressão da abertura para a composição de uma visibilidade. Além disso, a antropóloga possui uma definição muito interessante para esse trabalho de "remontagem" em torno do que é a prática antropológica que consiste em afirmar a especificidade do tipo de conexão realizada por antropólogos:

> Mesmo que todos possam tecer narrativas engenhosas, os antropólogos não vão atrás de conexões simples para serem engenhosos. Eles conduzem as conexões de modo específico. É por meio das pessoas que os antropólogos sociais conduzem as conexões. Eles atentam para as relações e lógica, de causa e de efeito, de classe e categoria que as pessoas fazem entre as coisas; isso também significa que atentam para as relações da vida social, para os papéis e comportamentos por meio dos quais as pessoas conectam entre si. (Strathern, 2013, p. 271).

Desse modo, propor que essa dissertação seja pensada como um arquivo está relacionada com a remontagem das imagens desmontadas pelas interlocutoras que por seu turno, relaciona-se com o próprio "ofício" de um antropólogo conduzir conexões de uma maneira específica. Com esse conjunto de considerações, percorreremos a proposição de que essa dissertação, a partir de uma remontagem, das "imagens biográficas" das interlocutoras constroem um arquivo.

Em "*An Archive Of Feeling*" Ann Cvetkovich (2003) vai refletir sobre como o trauma afeta a construção de uma cultura lésbica e como as comunidades lésbicas constituem "arquivos de sentimentos" que são compreendidos como artefatos culturais usados no manejo do trauma. O arquivo que fala Cvetkovich é um conjunto de objetos como cartas, fotografias, diários pessoais, zines e as narrativas orais de ativistas, artistas e escritoras colhidas em entrevistas pelas pesquisadoras. O trauma, tomado da perspectiva freudiana, é pensando pelo seu poder produtivo, em vez de repressivo e pelo seu papel na produção de identidades das mulheres lésbicas e queer, foco do seu livro. O arquivo de sentimentos que propõe Cvetkovich interessa-se pela maneira como o trauma da sexualidade não é negado pelas mulheres com quem ela entrou em relação,

> Quando Amber Hollibaught fala sobre 'desejos perigosos' ou Joan Nestle descreve o poder da vulnerabilidade ou Leslia Feinberg e Cherríe Moraga escreve sobre não querer ser tocada, elas celebram a duramente conquistada experiência do prazer sexual sem negar suas raízes de dor e dificuldade. (Cvetkovich, 2003, p. 04)

Ann Cvetkovich (2003) encontra muitos desses "arquivos de trauma" no *Lesbian Herstory Archives* e discute que os arquivos que constam no LHA,

> foram estabelecidos a partir de baixo, em um esforço para demonstrar que a lesbianidade tem uma história e para resguardar materiais que de outra forma poderiam ser destruídos por causa da hostilidade aberta, pela homofobia ou pela simples ignorância. Para tornar esses *feelings* eróticos objetos de arquivamento na história, o Lesbian Herstory Archive coleta cartas, diários, panfletos e outros materiais efêmeros que podem parecer pessoais ou privados. (Cvetkovich, 2003, p. 78).

A professora de Teoria Cultural discorre sobre as diversas formas que adquire os arquivos de trauma do *Lesbian Herstory Archive*,

> muitas formas de trauma tanto insidioso quanto aberto, incluindo silêncios, comunicações interrompidas, falta de história e documentação e homofobia, todos os quais têm consequências públicas e privadas. (Cvetkovich, 2003, p. 78)

O Arquivo opera, conforme Cvetkovich (2003), como “um lugar de segurança” (Cvetkovich, 2003, p. 241) para os documentos pertencentes a lésbicas e que em certa medida corriam riscos de ser destruídos por famílias homofóbicas. É pelo caráter íntimo e pessoal dos objetos que compõem o Arquivo, que ele é caracterizado como efêmero. A autora chega a afirmar que a construção de “arquivos queer” são quase sempre motivados pelo receio de que os objetos que testemunharam as histórias queer desapareçam. E é justamente pelo “resguardo” dos traços dessas existências que se compõem um arquivo queer, daí que vem a sugestão de um “arquivo de sentimentos” pois é o ato de “documentar” a intimidade, a sexualidade e o ativismo-experiências difíceis de registrar através dos materiais do arquivo tradicional.” (ibidem, p. 241). Assim, Cvetkovich vai dizer que o LHA é um “espaço ritual onde as memórias culturais e históricas são preservadas” (ibidem, p. 241), e esse arquivo é uma relação entre territórios domésticos e privados com territórios públicos. A autora vai discorrer sobre essa combinação fazendo uma descrição da própria espacialidade do LHA, frisando o fato de que em certo momento já foi uma casa[61].

Em 2019 foi lançado o documentário “*The Archivettes*”, dirigido por Megan Rossman[62], que busca contar, a partir de entrevistas com fundadoras, colaboradoras e frequentadoras, a história do *Lesbian Herstory Archive*. Nesse documentário é enfatizado o aspecto do encontro geracional no Arquivo:

[61] Localizado em um tríplex no Brooklin (Nova York), a casa que inicialmente hospedou o LHA, em 1993, foi comprada através de doações que mulheres lésbicas de todo os Estados Unidos fizeram às idealizadoras do centro, Joan Nestle e Deborah Edel.

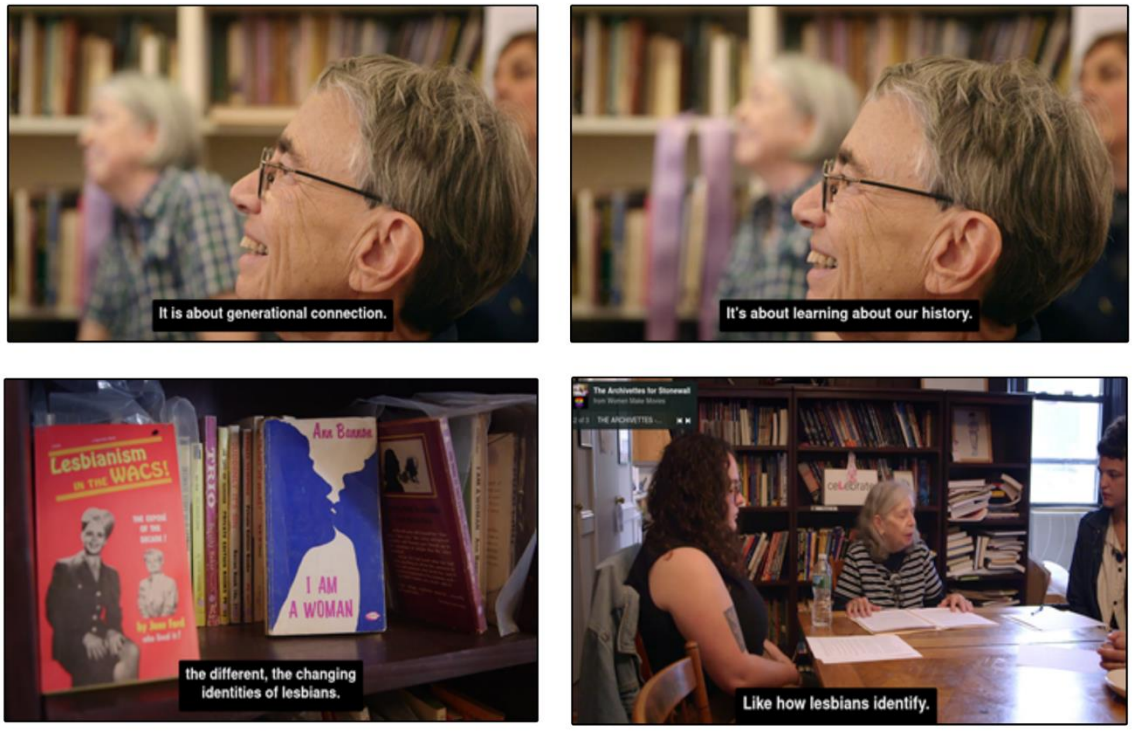
[62] Rossmam é produtora de cinema e professora assistente na Purchase College e suas produções documentais deixam registrado seu interesse em torno do Lesbian Herstory Archive. Alésm do documentário “Archivettes” (2019), Rossaman também produziu “A brief History” (2016) e “Love letter rescue Squad Trailer” (2016), ambos sobre o LHA.

IMAGEM 04 — Lesbian Herstory Archive (LHA)

Fonte: “The Archivettes” (2019)

Do fato de proporcionar o encontro e a relação entre lésbicas de diferentes gerações, o LHA é também um Arquivo dos diferentes modos de ser lésbica, das variações e transformações identitárias na lesbianidade:

IMAGEM 05 — Lesbian Herstory Archive (LHA)



Fonte: “The Archivettes” (2019)

Um dos arquivos que Saydia Hartman acessa para a construção de "Vidas Rebeldes, Belos Experimentos: histórias íntimas de meninas negras desordeiras, mulheres encrenqueiras e queer radicais" (2022) é o *Lesbian Herstory Archive*[63]. Em que ela encontra a vida de Mabel Hampton, mulher lésbica, intelectual de classe trabalhadora, corista e aspirante a cantora de concerto. O livro de Hartman tem como recorte geográfico as cidades de Nova York e Filadélfia e o espaço de tempo que é o da virada do século XX. Hartman descreve o modo como ela acessou a vida das jovens negras que toma para seu projeto:

> O que eu sei da vida dessas jovens foi apurado em registros de cobradores de aluguel; pesquisas e monografias de sociólogos; transcrições de julgamentos; fotografias do gueto; relatórios da delegacia de costumes; assistentes sociais e oficiais de condicional; entrevistas com profissionais da psiquiatria e da psicologia; e autos de prisão – e em todos esses documentos são representados como um problema. (Hartman, 2022, p. 12).

Diante desses arquivos, realiza um trabalho especulativo que consiste na criação de uma contranarrativa

> livre dos julgamentos e das classificações que submeteram jovens negras a vigilância, punição e confinamento, e que oferece um relato sobre os belos experimentos – de fazer do viver uma arte[64] - realizador por aquelas que muitas vezes descritas como promíscuas, inconsequentes, selvagens e rebeldes. Trata-se de uma tentativa de recuperar o terreno insurgente dessas vidas; de enxumar a franca rebelião de dentro dos autos, de desassociar a rebeldia, a recusa, a ajuda mútua e o amor de livre de sua identificação como desvio, criminalidade e patologia; é afirmar a maternidade livre (escolha reprodutiva), a intimidade fora da instituição matrimonial e as paixões queer fora da lei; e iluminar a imaginação radical e a anarquia cotidiana de meninas de cor comuns, algo que não foi apenas esquecido, mas que é quase inimaginável. (Hartman, 2022, p. 12)

"Vidas Rebeldes, Belos Experimentos" (2022) segue o singular método que Hartman usa também em "Perder a Mãe: Uma jornada pela rota atlântica da escravidão" (2021) que é da fabulação crítica que consiste em perturbar a linha entre história e imaginação, sendo uma conjunção entre uma densa pesquisa histórica e a imaginação sobre pessoas/personagens que usualmente são esquecidas, desapercebidas ou que sequer foram imaginadas (Hartman, 2022).

[63] "O perfil de Mabel que segue é baseado em aproximadamente 33 fitas cassetes que constituem sua história oral. Mabel Hampton Oral Historiy Coleection, Coleção Especial #7929, *Lesbian Herstory Archive*." (Hartman, 2022, p. 407)

[64] Em entrevistas, Hartman descreve o impacto que teve em sua trajetória acadêmica o encontro com as obras de Foucault. Em uma delas, ela fala sobre como conhecer a obra foucaultiana mudou o foco da sua tese de doutorado. Inicialmente, discorre Hartman, sua tese seria sobre o blues, mas quando conheceu a analítica do poder de Michel Foucault decidiu dedicar-se a outra coisa. "Scene of Subjection: Terror, Slavery and Self-Making in Nineteenth-Century America." (1997) foi então resultado da sua tese de doutoramento que consistiu em examinar como a dominação totalizante das pessoas negras escravizadas modelou a subjetividade e a agência dos escravizados.

Com forte inspiração na maneira com que o sociólogo W.E.B Du Bois (1999) maneja arquivos em "*Black Reconstruction*", propondo que a recusa dos escravos em trabalhar não fosse visto como criminalidade, mas sim enquanto "greves gerais", Hartman propõe a noção de uma imaginação radical, tensionando os "limites dos autos e dos documentos, especulei sobre o que poderia ter sido, imaginei coisas sussurradas em quartos escuros e ampliei momentos de confinamento, fuga e possibilidade, momentos em que a visão e os sonhos da rebeldia pareciam possíveis." (Hartman, 2022, p. 13). Permitindo uma abordagem das vidas das mulheres por ela tomada que oferece uma "história do século muito inesperada do século 20 muito inesperada emerge, uma história que oferece certa crônica íntima do radicalismo negro, uma história estética e desordeira de meninas de cor e seus experimentos libertários." (Hartman, 2022, p. 13). Hartman, define o seu trabalho como um "álbum montado" que constrói um "arquivo do exorbitante, um livro dos sonhos pela existência diversa." (ibidem, p. 13).

Em 1977 é publicado na revista francesa *Les Cahiers Du Chemim* "A vida dos homens infames" de Michel Foucault[65]. Existências-relâmpagos e poemas-vidas são as expressões utilizadas por Foucault para dizer sobre as vidas infames encontradas nos arquivos, que são documentos que "provêm da mesma fonte: arquivos do internamento, da polícia, das petições ao rei e das cartas régias com ordem de prisão." (Foucault, 2003, p. 09) Essas vidas que Foucault resgata nos arquivos não possuem um padrão entre si: são blasfemadores, alquimistas, libertinos, sodomitas, prostitutas, vagabundos e leprosos (Naidin, 2021). Foucault quis "reunir alguns rudimentos para uma lenda dos homens obscuros, a partir dos discursos que, na desgraça ou na raiva, eles trocam com o poder" (Foucault, 2003, p. 5). São, assim, "vidas que são como se não tivessem existido, vidas que só sobrevivem do choque com um poder que não quis senão aniquilá-las, ou pelo menos apagá-las, vidas que só nos retornam pelo efeito de múltiplos acasos, eis aí as infâmias das quais eu quis, aqui, juntar alguns restos." (Foucault, 2003, p. 06). Júlia Naidin (2021), filósofa que em sua tese de doutoramento dedicou-se a noção de personagens infames na obra de Foucault, coloca que as vidas infames que tanto encantou Foucault são:

> Vidas efêmeras de homens e mulheres que, em razão da obscuridade e do silêncio atribuído às suas condições peculiares de impossibilidade de conciliação entre vida e discurso, só tiveram suas existências registradas porque em algum momento, por uma convergência de acasos, cruzaram com um regime de poder e criaram uma faísca em sua pretensa limpidez. (Naidin, 2021, p. 42).

[65] Essa revista foi o lugar de publicação no ano seguinte, em 1978, do memorial de Herculine Barbin.

Em mais uma de vez ao longo do texto, Foucault (1966) faz menção ao fato de que documentos semelhantes foram usados por ele em um outro livro, trata-se do livro "A história da loucura". O filósofo dos "sistemas de pensamento" vai pontuar que a maneira com como ele entrou em relação primeiramente era de um modo "árido" atendo-se mais as análises do que as intensidades existentes nos arquivos:

> por muito tempo remói só a análise; tomei os textos em sua aridez; procurei qual tinha sido sua razão de ser, a quais instituições ou a qual prática eles se referiram; propus-me a saber por que, de repente, tinha sido tão importante em uma sociedade como a nossa um monge escandaloso ou um agiota extravagante e inconsequente fossem 'sufocados' (como sufoca um grito, um fogo um animal); procurei saber a razão pela qual se quis impedir com tanto zelo os pobres espíritos de passearem pelas estradas desconhecidas. Mas as intensidades primeiras que me motivaram permaneciam de lado do lado de fora. (Foucault, 2003, p. 02)

Para Gilles Deleuze (1992), "A vida dos homens infames" marca o momento em que Foucault passa a de fato percorrer o seu constante questionamento "como transpor a linha, como ultrapassar as próprias relações de força?" (Deleuze, 1992, p. 127). As intensidades de vidas da qual fala Foucault são propriamente os instantes, momentos e espaços onde "elas se chocam com o poder, se debatem com ele, tentam utilizar suas forças ou escapar de suas armadilhas." (Foucault, 2003[1977], p. 209). A "antologia de existências" (Foucault, 2003 [1977]) que abalaram as fibras (ibidem, p. 204) de Michel Foucault mediante tamanho fascínio filosófico pelas experiências de vidas infames colhidas, ou seja, "vidas que se chocam com o poder, com o discurso, com o espaço dos saberes legítimos" (Naidin, 2016, p. 1036), mas que possuem uma "invencível obstinação em divagar o raio do poder" (Foucault. 2003[1977] p, 209). São vidas que revelam, por suas existências mesmas, não apenas uma crise, mas também uma,

> fissura em um determinado estado de coisas por meio de uma vivência individual, poética, política, filosófica, revolucionária que cria, por seu próprio acontecimento, outras formas de prazer, novas necessidades de relação, novas séries de coexistências, outros tipos de laço, de amizade, de trabalho de condução de intensidades, novos tipos de cuidado, foras das matrizes de taxonomia e da normatização moral." (Naidin, 2016, p. 1036).

Em "*Unruly Visions: The Aesthetic Practices of Queer Diaspora*", a teórica queer pós-colonial Gayatri Gopinath (2018) realiza uma relação entre afeto, arquivo e estética para tecer uma investigação em torno da diáspora e da visualidade desde do campo dos estudos queer. Lançando mão da noção de "práticas estéticas da diáspora queer" (Gopinath, 2018), a teórica descreve sobre a estranheza de compor um arquivo queer.

> A estranheza do arquivo está não apenas no fato de que ele atua como um registro de desejos, corporificações e afiliações queer que conectam diferentes momentos temporais, mas também revaloriza o que é visto como sem valor: o afetivo e o cotidiano. (Gopinath, 2018, p. 10)

Propõe-se, então, desde essas considerações sobre o arquivo, que o leitor olhe para o conjunto de narrativas que compõe essa dissertação como montadoras de um arquivo das imaginações do possível. Tomo as narrações de si como estilizações das subjetivações das interlocutoras e que, ao mesmo tempo, tecem sobre a imaginação como um modo de conhecer que tornaram suas existências possíveis. Didi-Huberman, apoiado em Walter Benjamin, afirma que a imaginação não é fantasia, e que a propósito a imaginação é uma "montadora por excelência" (Didi-Huberman, 2015) que desmonta a continuidade das coisas. No campo dos estudos queer, especialmente com Judith Butler, a noção de fantasia é criticamente refletida desde o seu campo originário, a psicanálise, a fim de refletir sobre regimes de inteligibilidade, mas também de imaginabilidade, dos sujeitos. Diferentemente do modo como faz o filósofo da imagem, Butler não toma imaginação e fantasia como antônimos em si mesmos. A discussão sobre a força da fantasia aparece inicialmente na obra de Butler (1990), no artigo "*The Force of Fantasy: Mapplethorpe, Feminism, as Discursives Exceso*", no qual ela problematiza a separação entre a fantasia e o "real", apontando para o fato de que o real já é ou pode ser uma construção fantasmática que tem como relação seu próprio exterior constitutivo (Díaz, 2013).

Para Butler, a fantasia é constitutiva e necessária para o "real" que é construído no contraste com a fantasia. Na psicanálise, de onde parte Judith Butler, a fantasia está intimamente em relação com os processos de identificação que levam o sujeito a tomar uma posição e especialmente no que diz respeito à sexualidade[66]. O que implica entender que essa tomada de posição do sujeito sem ocorre em uma ordem simbólica hegemônica, sendo o simbólico compreendido como a "dimensão normativa da constituição do sujeito sexuado dentro da linguagem" (Butler, 2019, p. 188) e que produz o "campo de sujeitos sexuais culturalmente viáveis." (ibidem, p. 188), ou seja, são "atos performativos com o poder de produzir ou materializar efeitos subjetivantes." (ibidem, p. 188). Pensando que os processos de identificação do sujeito ocorrem mediante o simbólico, Butler coloca que

[66] Para pensar a noção de Fantasia, Butler apoia-se em Laplanche e Pontalis que vão dizer que a fantasia não é um objeto de desejo, mas a configuração para o desejo. Baseando-se nos dois psicanalistas, Butler coloca "Dessa forma, a fantasia visa substituir a distinção entre um sujeito desejante e seu objeto, encenando um cenário imaginário em que ambas as posições são apropriadas e habitadas pelo sujeito. Essa atividade de apropriar-se e habitar, o que poderíamos chamar da dissimulação do sujeito na fantasia, produz uma reconfiguração do próprio sujeito. A ideia de um sujeito que se opõe ao objeto de seu desejo, que descobre esse objeto em sua alteridade, é em si o efeito dessa cena fantasmática.

> (...) a identificação sempre ocorre em relação a uma lei ou, mais especificamente, a uma proibição que funciona mediante uma ameaça de punição. A lei, entendida aqui como a demanda e a ameaça emitida pelo simbólico e por dele, impulsiona a forma e a direção da sexualidade instilando medo. (Butler, 2019, p. 185)

A fantasia apresenta-se como força quando ocorre o fracasso das fantasias identificatórias, para Butler, a fantasia é refeitura do campo simbólico, mas por dentro dele, não em oposição a ele. A filósofa fala da erotização da lei, fazendo dela um objeto de um discurso inverso, no modo da discussão foucaultiana. A "reimplantação erótica de proibições" possibilita a "produção de novas formas culturais para a sexualidade" (Butler, 2019, p. 194). Uma das imagens que Butler toma para pensar o modo como a lei pode "regressar contra si mesma, dando lugar a encantadoras formas sublevadas de sexualidade" (Díaz, 2013, p. 458) é o falo lésbico. No capítulo "O falo lésbico e o imaginário morfológico", em "Corpos que importam: os limites discursivos do 'sexo'." (2019), Butler discute imaginário morfológico desde sua concepção lacaniana, que trata da forma que o corpo adquire desde imaginações e fantasias. Butler, rearticula a noção de imaginário morfológico retirando o falo da sua estrutura de significantes privilegiado, como quis Lacan:

> Butler mostra como o falo pode ser 'reterritorializado' por pessoas que não têm pênis. Isso se dá porque o falo é o símbolo de uma parte do corpo cuja ausência ou 'desparacimento' ele significa. Desconectar o signo (falo) do referente (pênis) dessa forma permite Butler deslocar o privilégio que Lacan atribuiu a esse significante fálico. 'Evidentemente, também há uma brincadeira na expressão' o falo lésbico, porque ter o falo, em Lacan, é também controlar o significante', afirma Butler numa entrevista. 'É escrever e nomear, autorizar e designar. Então, de certo modo, estou exercendo o falo lésbico ao apresentar minha crítica à estrutura lacaniana' (Salih, 2012, p. 123).

Como explica Judith Butler, "não interessa aqui se o falo persiste na sexualidade lésbica como princípio estruturante, mas como ele persiste, como é construído e o que acontece com a condição 'privilegiada desse significante." (Butler, 2019, p. 154). A filósofa afasta-se completamente de qualquer pressuposição de que a sexualidade lésbica é primariamente estruturada pelo falo, o seu objetivo é o de "sugerir que o falo constitui um local ambivalente de identificação e um desejo que é significativamente diferente da cena da heterossexualidade normativa a que está relacionado" (ibidem, p. 155), sua sugestão é que pensemos o falo lésbico como uma "alternativa imaginária a um imaginário homogêneo e mostrar, com essa afirmação, as formas que o imaginário homogêneo se constitui por meio da naturalização de uma morfologia heterossexual excludente." (ibidem, p. 163). O falo lésbico oferece, então, a "causa (um conjunto de causas) para que o falo signifique de formas diferentes; e, ao assim significar

pode ressignificar, involuntariamente, seu próprio privilégio masculinista e heterossexual." (ibidem, p. 162),

> Assim, é importante notar que é o falo lésbico, e não o pênis, que consideramos aqui. Pois não precisamos de uma nova parte do corpo, por assim dizer, mas deslocar o simbólico hegemônico da diferença sexual e oferecer, em uma perspectiva crítica, esquemas imaginários alternativos para construir locais de prazer erógeno. (Butler, 2019, p. 163)

A circulação de esquemas imaginários alternativos em torno do prazer erógeno, possibilita, defende Butler, o descentramento da hegemonia heterossexual e da diferença sexual que arquiteta os simbólicos. Butler, contudo, não deixa de lado a discussão de que o

> (...) falo lésbico significa um desejo, produzido historicamente na encruzilhada dessas proibições, que nunca é totalmente livre das demandas normativas que condicionam sua possibilidade e que toda via também busca subverter. (Butler, 2019, p. 156).

Ao falar de proibições no plural, Butler também está incluindo o modo como certa vertente do feminismo chamada por ela de "ortodoxia feminista" e que se orienta por constructos homofóbicos e misóginos que enxergam o falo lésbico também em termos da "parte que falta". Essa reflexão em torno da criação de resistência dentro da constituição de identificações alternativas às proibições, ou seja, o pensamento em torno de como fantasias podem constituir imaginações que subvertem os próprios termos de certas exclusões, aparece também em "Sujeição, resistência e ressignificação: Entre Freud e Foucault", um dos capítulos de "A vida psíquica do poder: teorias da sujeição." (2017). Nele, Judith Butler propõe uma crítica psicanalítica a Foucault, por acreditar ser "impossível explicar a subjetivação e, em particular, tornar-se o princípio de sua própria sujeição sem recorrer a um relato psicanalítico dos efeitos formativos ou geradores de restrição ou da proibição." (Butler, 2017, p.93). A filósofa lança a pergunta: "Como entendemos o modo como os discursos não só constituem os campos do dizível, mas são eles mesmo limitados pela produção de um exterior constitutivo, o insignificável?" (Butler, 2017, p.101). Parte da discussão feita por Butler gira em torno da maneira com como a injúria enquanto interpelação constitutiva da identidade pode ser atravessada por processos de "reocupação e ressignificação radicais" (ibidem, p. 112).

Quando Butler afirma estar realizando uma crítica à Foucault é no sentido de apontar que na teoria da formação do sujeito, ou seja em suas elaborações sobre os processos de subjetivação, Michel Foucault elabora uma díade o discurso e poder, ou seja o entrelaçamento entre práticas discursivas e poder, mas não "resolve", por assim dizer, a questão do apego a

sujeição. A questão da filósofa em relação às formulações foucaultianas é que ao não incluir a erotização da lei, ou a libido do poder em sua elaboração sobre os processos de subjetivação, o filósofo não consegue, por exemplo, responder à questão de "o que nos permite ocupar o lugar discursivo da injúria? Como somos encorajados e mobilizados por esse lugar discursivo e sua injúria, de modo que nosso próprio apego a ele se torna condição para que o ressignifiquemos?" (Butler, 2017, p. 112).

O ponto alto da teorização de Butler é justamente a noção de desubjetivação, no sentido de que é na ocupação da injúria e de ser ocupada por ela que "posso resistir e me opor a ele, reformulando o poder que me constitui como o poder ao qual me oponho." (Butler, 2017, p. 112). A filósofa está o tempo todo tecendo sua argumentação sobre como não devemos entender a subjetivação como a pura internalização das normas, da lei e do poder: a própria construção do sujeito está em volta de um retorno sobre si que é conduzido por esse apego apaixonado. A norma, o poder e a lei funcionam, simultaneamente, como aquilo que funda o sujeito sem deixar de ser um estruturar de regulação subjetiva. A questão para Judith Butler é que a reformulação do sujeito só se pode realizar, mesmo, desde esse apego à sujeição, por isso a fantasia pode ter uma força na criação de outras imaginações.

Em umas das primeiras conversas que tive com Ira, por *WhatsApp*, ela pontuou que eu teria dificuldades de encontrar mulheres da idade dela e que aceitariam falar comigo sobre suas sexualidades. Ira sugeriu ir encontrar algumas conhecidas dela entendidas, mas que eram muito *fechadas* devido a maneira com como se relacionaram ao longo do tempo com suas próprias sexualidades.

> *IR*: minha querida, não sei se nessa faixa etária que você quer você vai conseguir fazer sua tese. De coração, tem poucas mulheres da minha idade que viveram assim, como eu, desde sempre quem são. Na nossa época a gente tinha poucas chances de ser a gente, viver o que a gente é. A maioria viveu mais tempo só na imaginação, até chegar a hora certa, as vezes quando o marido morre ou separa. Aí são mulheres que tem filhos, netos e até bisnetos já e são muito fechadas para falar disso, da sexualidade, porque já tem uma família e também porque é uma condição mais difícil. Quase todas as minhas amigas são entendidas, mas assim da minha idade pra cima você teria que abordar pelas bordas, não ir direto no assunto, eu teria que apresentar você como amiga e você ir sutilmente procurando saber das coisas.

Entre as quatro interlocutoras em que pude me deter mais minuciosamente em suas narrativas desde de entrevistas de profundidade, nenhuma delas estiveram em um casamento heterossexual ou tiveram filhos. Contudo, houveram outros momentos do campo ou que coincidiram com o tempo do campo em que pude escutar sobre alimentar uma imaginação para

o tempo ideal durante uma relação heterossexual. Um desses momentos foi quando estive na festa de aniversário de Patrícia e ela ao me apresentar para suas amigas, também homossexuais, que ali estavam indicou que nos conhecemos por conta da minha pesquisa de mestrado, assim como fez uma breve descrição do meu tempo de pesquisa, "ela quer conversar com as velhas [risos], quer saber da nossa vida de experientes". Entre interações e interações, iniciei uma conversa com uma das amigas presentes e que estava acompanhada de sua esposa, cujo casamento estava chegando aos 15 anos, em dado momento da nossa conversa, a mulher, de 67 anos, começou a contar sobre seu modo de se vestir.

A princípio parecia um compartilhamento simples sobre sua preferência sobre roupas que a princípio podem ser lidas como masculinas. Mas para dizer a respeito do estilo, a mulher costurou à conversa momentos de sua vida que contam dessa imaginação com o tempo para viver o que se deseja. Aos 16 anos, sua mãe percebeu o seu *jeitão* e desconfiada pela falta de relacionamentos decidiu empurrar-lhe um casamento forçado. O casamento durou 20 anos, e da relação tiveram filhas e netas. Na conversa, a mulher contou sobre como diante da morte do seu marido, ela não quis, como usualmente acontece, se desfazer das suas roupas na intenção de tomá-las para si. Nesse momento ela compartilhou que nessa época, ela se imaginava nas roupas que seu marido usava, chegando a usar algumas em seu trabalho e que as roupas masculinas era um modo de realizar quem ela era.

Contou sobre como boa parte da sua vida foi sobre esperar pelo momento de ter sua liberdade de viver sua sexualidade, compartilhou que aprendeu a ter uma relação com o homem com que foi casada, mas sempre foi negando quem ela era, até que com a morte do seu marido ela encontrou momento para viver sua vida. Não precisou lidar com sua mãe, que já havia falecido, e disse que com suas filhas e netas foi um processo gradual e que hoje tudo ocorre muito bem. Essa interação foi registrada no caderno de campo:

> Durante o almoço de comemoração pude conhecer um casal de amigas dela, e além disso travei uma profunda conversa com uma delas. De uma conversa despretensiosa sobre como se sentir bem usando determinado estilos de roupas, a conversa encaminhou-se para a questão que tomou o campo: fazer-se mulher de um desejo não-heterossexual em um engajamento no tempo e na construção de uma imaginação que torne possível sua existência. Escutei muito sobre sua trajetória, sobre seu casamento forçado após desconfianças de sua mãe diante de suas masculinidades aparentes e das fantasias por ela construída diante das roupas de seu marido. Uma conversa informal, mas que vai de encontro com aquelas que tive formalmente. E que, apesar, de ter um caminho diferentes das interlocutoras com quem pude estabelecer entrevistas formais, há uma sintonia entre elas que é o de insistir em uma imaginação e em uma vida possível desde uma temporalidade que é narrada, instituída como precária para a inteligibilidade de suas existências. Mas há esse desejo que acompanhou suas trajetórias e que parece ser uma micropolítica da esperança para uma vida outra. Algumas considerações... (Caderno de Campo, outubro de 2021)

Assim, a noção de arquivo foi se apresentando como uma boa imagem de como reunir diferentes trajetórias biográficas, mas que por um ritornelo estavam sintonizadas. Ao contarem de si, contam da construção de suas subjetividades sem negar o atravessamento em temporalidades em que, ser quem são, não era uma possibilidade. O que lhe implicou a criação de uma imaginação radical para ser quem são. Por isso, mesmo, a sugestão de quem monta um arquivo da imaginação do possível. Quando contam de si e desmontam o tempo em temporalidades distintas às quais atravessam, possibilitam, também, a exposição dos diferentes regimes de formação sócio-histórica e por consequência dos distintos arranjos de discurso e verdade em diferentes tempos. Ao dizerem da temporalidade socialmente construída das suas vidas (Oliveira, 2020), as interlocutoras relatam a tomada de autorreconhecimento dos seus próprios desejos e das implicações em se constituir desde um desejo não dizível, não qualificável:

> Eu tinha uns 14 anos quando desejei uma menina e foi na escola. Por isso que eu te falo que eu nasci assim, desde o ventre da minha mãe eu já fui concebida nessa condição. Porque como que eu ia gostar de uma menina sendo que ninguém falava disso, nunca na minha adolescência eu conheci alguém como eu, uma pessoa adulta quero dizer. Ninguém pensava que seria homossexual, que absurdo. Não tive referência, sabe? Tanto que a primeira coisa que veio na minha cabeça, com 14 anos ein, é que eu era homem. Nada tirava da minha cabeça que eu tinha algum problema, que eu não era normal que eu tinha nascido errado. E eu lembro perfeitamente como foi beijar uma menina pela primeira vez, foi algo que eu sabia que não era normal, certo, mas foi mais forte. Quando eu te falo que eu aprendi a saber pelo olhar, pelos gestos, falo disso, como que eu sabia que a outra menina também estava a fim, pelo jeito, pelo olhar do desejo. Mas foi essa pertubação de não saber o que que eu era. Com o tempo o espiritismo foi me ajudando também a entender que eu sou assim, o que sou. Sou assim, vim assim ao mundo. [Entrevista com Patrícia].

> Eu olhava diferente para as meninas, desde sempre, mas fui ter certeza mesmo lá pelos meus 13 anos, eu acho. Tanto tempo já [risos]. Mas acho que foi nessa idade mesmo eu comecei a pensar diferente numa menina que estudava comigo. Lembro que contei lá em casa e me levaram no psiquiatra. Claro que eu sabia que não era normal isso, e acho que pelo trauma que foi minha vida por conta disso as vezes fico questionando se não é mesmo anormal, mas falei como quem queria uma resposta mesmo para isso, lembro como fiquei perdida por ser assim. Fiquei uns anos indo em psicólogo até que eles viram que não tinha solução, cada vez mais eu ia ficando mais assim, desse jeito que você está vendo. Agora me perguntar como foi que eu comecei a gostar de mulher é difícil porque eu tenho consciência de que sempre fui assim, não sei se já fui diferente. Desde que eu desejei uma menina eu sei o que eu sou, assim. [Entrevista com Sil].

> Eu me descobri quando vi uma amiga tocando piano, foi um prazer, uma coisa que aconteceu dentro de mim. Depois desse acontecimento eu quis isso pra sempre [risos]. Ver aquela menina tocando piano liberou algo que eu nunca tinha sentido, capaz que eu tinha uns 15 ou 16 anos, estudava no Lyceu, lá no centro. Foi uma coisa assim me fez ver quem eu era e ver o que eu queria viver também. A homofobia foi horrível na minha vida, óbvio, sofri? Demais. Horrores. Mas o prazer de estar com outra mulher faz a gente passar por isso. Isso que te falo sobre estar com outra mulher, saber ganhar

> uma mulher. E falo mais, por muito tempo eu tinha uma mentalidade de que a relação com outra mulher era algo passageiro devido as dificuldades da época então era um sofrimento porque você ficava com aquele pensamento de que ia acabar que não ia pra frente. Essa mentalidade minha foi mudando conforme eu ia criando a minha liberdade, quando sai aqui da cidade e voltei. Mas tem coisa que fica né, na gente também. Essa sensação mesmo que os relacionamentos não duram, vai saber né. [Entrevista com Ira].

> Até tudo acontecer eu jamais me imaginava sendo lésbica, me relacionado com mulheres ou desejando outras mulheres. Fui criada pra ser assim, uma mulher com filhos, casada com homem, como foi minha mãe. No meu tempo ainda isso era mais, como posso dizer, difícil de negar, pela imposição que era muito forte. Eu tive mesmo namoradinhos, relacionamentos com homens né, e tudo. Mas nada comparado com quando eu me senti atraída por uma mulher, quando eu comecei a conversar com outras mulheres com outras intenções. Assim que eu me descobri sendo quem eu sou, mesmo não podendo ser eu, como te disse. Mas é essa coisa que toma a gente [risos], mulher faz isso com a gente. [Entrevista com Rosana].

Penso que essas narrativas biográficas (Kofes, 2015) constituem um arquivo justamente por tecerem uma narrativa de como constituir-se no impossível de um tempo. O modo como contam de si mesmas não nega os arranjos sócio-históricos que estruturam o modo como a experiência na homossexualidade pode ser experimentada e nos efeitos de longa duração em suas subjetividades. Contam de si e contam da força de um desejo pela insistência em uma existência fora da matriz heterossexual. Para contar dessa insistência, as mulheres realizam uma montagem do tempo, instituindo temporalidades que coexistem e dão sentido para suas experiências de atravessar o tempo e existir em arranjos históricos distintos. Parafraseando Didi-Huberman (2015), diante das narrações de si tomadas para esta investigação, estamos também diante de tempos complexos. São mulheres compósitas, por assim dizer, de relações temporais muito complexas e quando partilham suas grafias de vida fazem aparecer a coexistências de "muitos passados no presente." (Didi-Huberman, 2015).

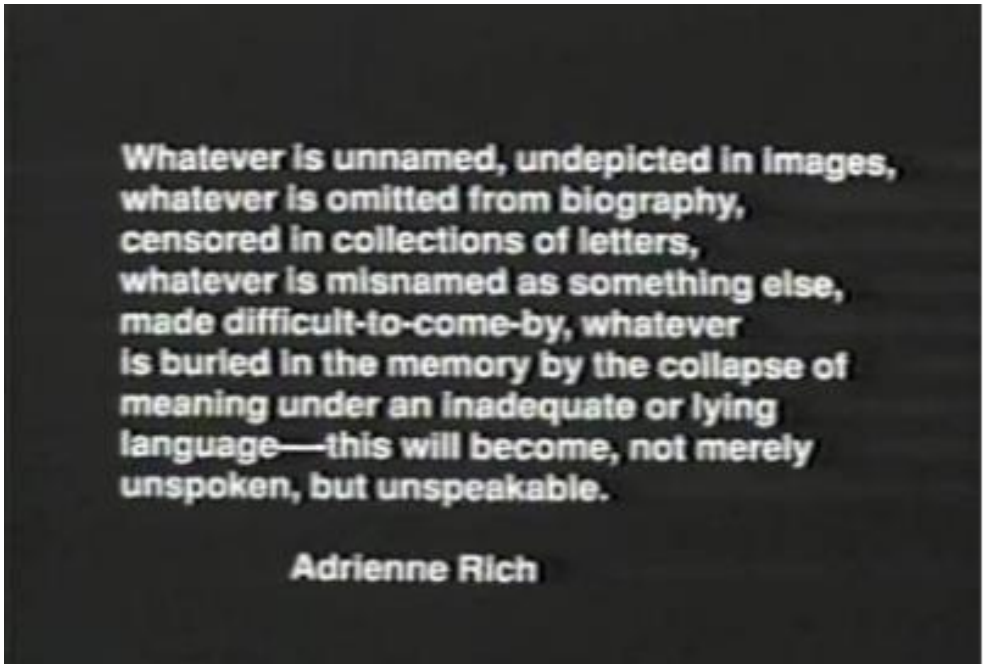
O modo como essas mulheres engajam-se com o tempo leva a pesquisa para uma etnografia de longa duração (Oliveira, 2020; Carvalho da Rocha; Eckert, 2013) dos erotismos e sexualidades dissidentes da matriz heterossexual (Butler, 2003)[67] e suas narrativas estão em

[67] A definição de Matriz Heterossexual formulada por Butler vai aparecer inicialmente em "Problemas de Gênero" (2003) como forma de "designar a grade de inteligibilidade cultural por meio da qual os corpos, gênero e desejo são naturalizados" (p.258). A filósofa busca as referência para tal conceitualização em Monique Wittig com "contrato heterossexual" e em Adrinne Rich com "heterossexualidade compulsória" para "caracterizar o modelo discursivo/epistemológico hegemônico da inteligibilidade do gênero, o qual presume que, para os corpos serem coerentes e fazerem sentido, é necessário haver um sexo estável, expresso por um gênero estável, que é definido oposicional e hierarquicamente por meio da prática compulsória da heterossexualidade.(p.258). O que Butler vai discutir é como essa matriz vai também produzir seres abjetos, que "são aquelas zonas 'não-vivíveis' e 'inabitáveis' da vida social que, não obstante, são densamente povoadas por aqueles que não alcançam o estatuto de sujeito, mas cujo viver sob o signo do 'inabitável' é necessário para circunscrever o domínio do sujeito. Essa zona de inabitabilidade vai constituir o limite que circunscreve o domínio do sujeito; ela constituirá esse lugar de pavorosa

sintonia e relação com os projetos cinematográficos de Bárbara Hammer[68]. Falecida em março de 2019, Hammer, que é considerada pioneira no cinema experimental queer, deixou uma filmografia intensamente comprometida em fazer visível as vibrações das corporalidades lesbianas. Em seu site pessoal, Hammer descreve seu trabalho como "*makes these invisible bodies and histories visible. As a lesbian artist, I found little existing representation, so I put lesbian life on this blank screen, leaving a cultural record for future generations*." (Hammer, 2010, p. 12). A cena que abre o seu primeiro longa-metragem, "*Nitrate Kisses*" (1992), é um painel que contém as questões que fazem Hammer mover-se se com sua câmera, não apenas no mencionado longa, mas em toda sua trajetória de lésbica cineasta que produziu mais de 80 filmes, entre longas e curtas metragens. Como coloca a cineasta e produtora brasileira Érica Sarmet, "Barbara Hammer é uma cineasta fundamental para a história do cinema e da existência lésbica, pois faz de toda a sua obra um arquivo e uma homenagem à memória sapatão." (Sarmet, 2017, p. 02).

2.2 Quando a referência vem do cinema.

IMAGEM 06 — Adrienne Rich



Fonte: "Nitrate Kisses" (1992)

identificação contra a qual - e em virtude da qual - o domínio do sujeito circunscreverá sua própria reinvidicação por autonomia e vida". (BUTLER, 2019[1996], p. 18).

[68] O uso de uma cineasta enquanto referência para pensar a etnografia aqui estabelecida é uma maneira de experimentar a própria abertura à imagem que apareceu no campo. É tensionar uma experimentação etnográfica onde as referências também são provenientes de um outro lugar de produção de conhecimento: o cinema.

Indizível, aquilo que não é nomeado, as formas de silêncios que podem circunscrever uma biografia. Com as palavras da teórica lésbica-feminista Adrienne Rich[69], Hammer anuncia que tipo de preocupação a faz acompanhar e entrevistar mulheres lésbicas estadunidenses, contemporâneas à época de realização do documentário *Nitrate Kisses*, enquanto também reúne uma série de outros arquivos imagéticos que contam de realidades sexo-dissidentes em distintos tempos. Realizando uma montagem entre as imagens que ela mesma produziu das mulheres lésbicas e dos homens gays do filme *Lot in Sodom* (1933)[70] dirigido por Sibley Watson e Melville Webbe, e de arquivos alemães dos anos 30, Hammer realiza uma experimentação de colagens entre distintos tempos fazendo parecer memórias de erotismo dissidentes silenciadas e esquecidas ao longo dos anos. Hammer opera um olhar que vai das dimensões macro e micro: parte do seu presente, passa pelas vidas das lésbicas que ela segue, e faz relações com tempos que antecederam aquele momento em que a diretora e as mulheres que ela acompanha estão. Preocupa-se em mostrar como ao partir de narrativas do presente, com os relatos elaborados por suas interlocutoras, era possível fazer aparecer questões que costuram o tempo no que diz respeito as existências e experiências que escapam da ficção de coesão entre gênero, sexo e sexualidade.

Assim, o documentário pode ser dividido em quatro atos, que vão sendo justapostos ao longo do documentário, por assim dizer. O primeiro é o momento de narração das mulheres sobre o que significava ser lésbica nos Estados Unidos durante as décadas de 30, 40 e 50. No segundo ato há o retorno ao filme *Lot in Sodom*. O terceiro, é a tomada de imagens produzidas durante a Alemanha nazista e que registram a perseguição às pessoas LGBTQ na época. O último ato se faz com os arquivos de histórias lésbicas de Nova York, o conhecido *Lesbian Herstory.* A montagem do documentário também é realizada com visualidades eróticas, produzidas pela própria diretora, em que casais lésbicos aparecem em cenas de sexo. Um desses casais, que aparece com expressividade nos momentos que chamei de primeiro ato, é composto por mulheres velhas e há um movimento muito importante da câmera em focar as granulações

[69] Adrienne Rich foi uma importante ativista e teórica lésbico-feminista estadunidense. Cunhou termos bastante manejados ediscutidos como os de heterossexualidade compulsória e continuum lésbico. O primeiro constituí a base teórica para o aconceitualização de butleriana de matriz heterossexual (Butler, 2003). Rich, assim como Monique Wittig, experimenta com a própria escrita. Seus poemas são uma ode ao amor lésbicas e a resistência e existência lésbica.

[70] É considerado o primeiro filme gay estadunidense. É um filme experimental silencioso, de curta-metragem (28min) e baseado no conto bíblico da cidade de Sodoma e Gomorra. Hammer por vezes é considerada a cineasta que resgatou a produção, no sentido que até Nitrate Kisses o filme estava "esquecido."

da pele, de dar uma bonita importância à superfície significada por camadas de pele envelhecida.

IMAGEM 07 — Casal de mulheres idosas em uma cena de troca afetiva e erótica.

Fonte: Nitrate Kisses (1992)

A forma como Bárbara Hammer (1992) constrói o entrelaçamento dessas visualidades com as narrações das mulheres entrevistadas, é de uma delicadeza e de um trabalho político inspiradores. As memórias e testemunhos vão acompanhando o movimento das duas mulheres em cenas. As histórias narradas pelas entrevistadas dizem sobre as impossibilidades de nomeação de seus próprios sentimentos; das dificuldades de reconhecer a si mesmas como mulheres e do escasso regime de visibilidade para suas subjetividades. As narrativas são sobrepostas e entrecruzadas com essas cenas de um alegre e vital homoerotismo entre duas mulheres. A importante decisão de Hammer de realizar a cena com mulheres velhas, chega até mim como um convite para olhar para essas peles envelhecidas como contendo uma

profundidade que nos abre para outras histórias possíveis de serem contadas. Uma superfície à qual olhamos e constatamos a inscrição de muitos tempos, o que nos interpela a imaginar quais tipos de relações carregam consigo em termos dos modos que extravasam e ultrapassam as formas de silêncio e apagamento das histórias de dissidência sexual feminina. Ao costurar as cenas de expressão de um desejo homoerótico entre mulheres velhas de forma vívida, como uma potência de vida, com as narrações e rememorações das entrevistadas em termos do que estava dado para suas vidas nas décadas anteriores ao presente do qual falam, Hamer articula uma perspectiva que não minimiza as estruturas de subjugação das existências dissidentes da heterossexualidade, nem menospreza a violência lesbofóbica, o que ela de forma inspiradora realiza é a montagem dessas duas dimensões contidas em um trabalho com ênfase no resgate de biografias lésbicas: as repercussões dos silenciamento, invisibilidades em suas subjetividades e uma produção de uma existência possível para si mesmas.

Em seu livro autobiográfico, "*HAMMER! Making Movies Out of Sex and Life*" (2010), a diretora afirma ter realizado "*Nitrate Kisses*" pois, "*lesbians, gays, bisexuals and transgendered people have been left out of history.*" (Hammer, 2010, p. 204). E é de fundamental importância pensar que é mesmo uma outra história que está sendo proposta. Hammer faz referência, em certo momento de Nitrate Kisses, a Walter Bejamin quando pergunta "*Who is the angel of history?*", isso porque a diretora está justamente interessada em montar uma história a contrapelo das dissidências sexuais, especialmente das mulheres lésbicas. Como coloca Chiarini, "*The reappropriantion os historical memory advocated by Nitrate Kisses aims in this way to find premisses other than the presumption of completeness that accompanies institucional historical interpretation*." (Chiarini, 2016, p. 96). Em uma entrevista concedida no momento de estreia do documentário no Sundance Festival, em 1993, Hammer explana sobre sua intencionalidade de que ao assistirem o documentário, as/os telespectadoras/os, "*to become the historians and the archeologist*." (Hammer, 1993, p. 11). Essa intenção desvela profundamente o projeto que ela desenvolve, em Nitrate Kisses, mas também em outras produções como Tender Fictions (1995), Female Closet (1998) e History Lessons (2000)[71]. Nesses filmes, a partir de fragmentos distintos, biografias e autobiografias de

[71] Nitrate Kisses (1992), Tender fictions (1996) e History Lesson (2000) compõem uma trilogia queer e autobiográfica de Bárbara Hammer. A diretora faz a seguinte explicitação em uma entrevisa: "That's why I didn't use a narrator's voice. These new experimental documentaries I've been doing are really essay films about ideas. 'History Lesson' is the last installment to my 'Queer History Trilogy.' The first, 'Nitrate Kisses' asks why there arepeoples with invisible histories, people who were deleted from history; the second "Tender Fictions" is a post-modern lesbian autobiography and "History Lessons," is the archival "Mama" that recoups some of our missing history." (Hammer, 2001).

diferentes tempos e arquivos de diversas épocas se encontram em uma construção imagética de muitas histórias e experiências de homoerotismos entre mulheres.

IMAGEM 08 — Vestígios e ruínas

Fonte: Nitrate Kisses (1992)

Paisagens destruídas, espaços em ruínas e locais em cacos também compõem o documentário. Imagens produzidas pela própria diretora que fazem eco ao aporte benjaminiano de história, Hammer realiza um cinema lésbico desde as ruínas e vestígios das histórias não registradas, não contadas e não tornadas visíveis. Nas "Teses sobre o conceito de história" de Benjamin, o anjo dentro da catástrofe possui um olhar privilegiado diante do tempo, ao olhar para o passado, "ele vê uma catástrofe única que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e a dispersa a nossos pés." (Benjamin, 2020). A catástrofe é uma história progressiva, em continuum que opera por silenciamentos dos acontecimentos, experiências e existências que escapam de uma história única e oficial. O anjo da história tem os olhos escancarados, sua boca dilatada e suas asas abertas (Benjamin, 2020) diante da catástrofe do progresso em criar um tempo homogêneo que soterra muitas e muitas outras histórias e tempo. O anjo possui a vontade de "acordar os mortos e juntar os fragmentos" (ibidem) não significados na história, esquecidos,

deixados apenas em rastros que "rigorosamente não são criados – como outros signos culturais ou linguísticos, mas sim deixados ou esquecidos." (Gagnebin, 2006, p. 116).

Há um interessante encontro com uma discussão realizada por José Esteban Muñoz (2009) em "*Cruising Utopia: The then and there of queer futurity*" quando o teórico queer discute, no quarto capítulo, "*Gesture, Ephemera, and Queer Feeling*", o trabalho realizado com evidências queers e o que está em questão para uma pesquisadora das experiências queer no passado, no presente e também no futuro. Para essa discussão, Muñoz parte de duas evidências queers, a primeira é uma de suas próprias memórias pessoais e a outra é um poema da Elisabeth Bishop intitulado "*One Art*". Um dos acentos que o teórico coloca é justamente no fato de que para se trabalhar com experiências queer e suas evidências são necessárias suturá-las ao conceito de vestígio:

> The key to queering evidence, and by that I mean the ways in which we prove queerness and read queermess, is by suturing it to the concept of ephemera. Think of ephemera as trace, the remains, the things thaht are left, hanging in the air like a rumor. (Muñoz, 2009, p. 65).

Os vestígios são para Munõz (2009) os traços efêmeros pelos quais devemos dar uma importante atenção quando se está olhando para as histórias das experiências de sujeitos d dissidência sexual. Se são evidências efêmeras, significa que não óbvias, é necessária uma constante disposição atentiva para saber olhar os vestígios, é necessário "*to stand against the harsh lights of mainstream visibility and the potential tyranni of the fact*". (ibidem, p. 65).

Hammer se porta como o anjo da história ou melhor como uma historiadora materialista, tal como fala Benjamin, que ao libertar os fragmentos silenciados cria um grande arquivo de visibilidade homoerótica feminina. Como explicita Alessandra Chiarini (2016):

> The unwriten history of gays and lesbian ejected form an institutional memory whose intent is to transmit only the viewpoint of the winner, merges by overcoming exactly one of the fundamental principle of official history, namely its claim to universality, an absolutista principle of official history, namely its claim to universality, an absolutist principle from which the losers perspectives and experiences are irredeemably excluded. The reappropriation of historical memory advocated by Nitrate Kisses aims in this way find premisses other than the presumption of completeness that accompanies institutional historical interpretation. (Chiarini, 2016, p. 96).

Hammer coloca em prática uma política das imagens, um gesto político, de criar uma exposição de corporalidades, de estéticas, de experiências e de histórias que irrompam desde as ruínas dos silenciamentos. Como discute Didi-Huberman em Cascas (2017), a maneira como

se olha, como se descreve e compreende uma imagem é um gesto político e tem a ver com certo comprometimento intensivo com as imagens. Há em Hammer uma política de dar a palavra para aquelas existências que fazem ecoar desde um território da precariedade de significantes outras economias eróticas, afetivas e sexuais. E convida a quem assiste para se portar como um arqueólogo que interage com a erotohistoriografia realizada pela diretora; que se envolva com os fragmentos e com as histórias entrecruzadas para tomarem para si mesmo uma sensibilidade temporal não-linear e múltipla da dissidência sexual. Essa conexão entre o conceito da Elisabeth Freeman de erotohistorigrafia[72] com a filmografia da Bárbara Hammer foi sugerida por Sarmet,

> Esse movimento cinemático de valorizar o desejo e o encontro dos corpos insere-se no que Elisabeth Freeman denomina de erotohistoriografia, uma cronopolítica que diz respeito as 'práticas queer de prazer, especificamente os prazeres corporais que viajam sob o signo de sexo queer' e que devem ser pensadas como práticas temporais, portais para o pensamento histórico.' Para Freeman, queers sobrevivem através da capacidade de inventar ou aproveitar as relações prazerosas entre os copos e, assim o fazem através/ ao longo do tempo ('across time'). As formas histórias específicas de prazer precisariam ser recuperadas no nosso presente, mesmo que tenham sido perdidas, reprimidas, rejeitas ou adequadas à norma, precisamente porque, uma vez que já pertenceram ao imaginário LGBT transnacional como parte do significado de ter uma vida. Nós nos conectamos com esses filmes porque ele são, no passado e no presente, nossas vidas". (Sarmet, 2016, p.3).

Quando se está diante da cinematografia hammeriana somos impelidos a constantemente atualizar o aprendizado proposto por Donna Haraway de que "importa que histórias contamos para contar outras histórias; que pensamentos pensam pensamento; que descrições descrevem descrições". (Haraway, 2016, p. 50). Partir das ruínas, do que não é reconhecido, do que não está evidente é contar outras histórias e construir outros pensamentos e alimentar outras descrições. Um conhecimento desde as ruínas só pode ser realizado desde uma intencionalidade de ver o que não está dado a priori, as imagens construídas por Hammer de ruínas e destroços é a indicação de que o passado não é algo concluído, mas uma temporalidade sempre em disputa e o uso que se faz dele diz não apenas sobre inscrever outras histórias, mas de quais presentes e futuros poderão ser alcançados. Liberar o passado para materializar outras possibilidades.

[72] Elisabeth Freeman é professora do departamento de língua inglesa da Universidade da Califórnia. Desenvolve pesquisa no âmbito da literatura estadunidense, gênero, sexualidade e teoria queer. O conceito de erotohistoriografia foi desenvolvido pela teórica para qualificar a especificidade das relações queer com o tempo. A teórica vai afirmar que a experiência queer com o tempo se desenvolve mediante a constituição de novos arranjos com o corpo, a história e o prazer. Freeman vai dizer que é possível também nomear a relação queer com o tempo como "contra-história de si mesmo." (Freeman, 2010).

IMAGEM 09 — Cenas de um baile para “velhas lésbicas” e imagens advindas do Willa Cather Memorial Prairie Historical Marker

Fonte: Nitrate Kisses (1992)

Trabalhar desde as ruínas é o que leva Hammer às biografias e autobiografias de mulheres lésbicas. Após o mosaico com a inscrição das palavras de Adrianne Rich, as cenas seguintes são constituídas de fotografias e da ida da diretora à casa onde viveu a escritora Willa Carther. Enquanto as fotografias e filmagens vão sendo exibidas, uma voz faz a seguinte narração: “*If you begin your work career and you path hiding essential things, ever later on it’s almost impossible for them to be seen clearly.*”. Carther faleceu aos 74 anos, em 1947, e nunca se pronunciou diretamente sobre sua sexualidade, mesmo sendo sabido que teve uma extensa vida amorosa com uma outra mulher. O fato de boa parte dos romances escritos por Carther terem sido protagonizados por personagens masculinos fez com que as teóricas do gênero e da sexualidade Judith Butler (2019[1996]) e Eve Kosofsky Sedwick (1989), se debruçassem sobre seus livros, a fim de entender como Carther deixou entrever em suas obras as formas de

assunção de certa lesbianidade a época[73]. Fica evidente para ambas que os personagens e os nomes masculinos, são pseudônimos da autora.

Butler afirma, de forma bastante produtiva para o tipo de propósito percorrido por Hammer, que ao fazer uso de vários pseudônimos masculinos "Pode ser que o que encontremos em Carther seja uma especificação narrativa dessas práticas sociais." (Butler, 2019[1996]), p. 274). O que Butler está dizendo sobre práticas sociais que podem ser vistas nos romances de Carther são as passagens, os cruzamentos entre gênero e sexualidade. Isso porque diante da proibição de nomeação dos desejos homoeróticos entre as mulheres, criava-se uma assunção identitária com certos aspetos do gênero masculino. Butler aponta que tal cruzamento é uma importância histórica para as lésbicas do século XX, pode-se considerar que é uma passagem autoral de Carther, já que parte das fotografias usadas por Hammer mostram Willa Carther completamente masculina.

Tomando para si nomes masculinos a partir dos personagens criados, Carther cobre e reterritorializa o lugar da ausência o que revela, objetivamente, sua própria situação limiar como lésbica. O cruzamento entre gênero e sexualidade que realiza Carther em seus romances evidencia "a sexualidade lésbica dentro do texto sendo produzida como um perpétuo desafio de legibilidade". (Carther, 2019, p. 244). Para Carther a nomeação masculina de seus personagens "sedia uma troca de identificação de gênero que a substancialização do gênero e da sexualidade oculta." (ibidem, p. 244). Butler também faz uma importante ponderação ao olhar para a assunção da sexualidade lésbica desde uma transformação do gênero que diz respeito ao fato de por vezes haver a pretensão de olhar para esses trânsitos como significando a "sexualidade lésbica que aguarda sua representação histórica adequada" (Butler, 2019[1996]) p. 144) um olhar a-histórico para a sexualidade, que a pensa como estabelecida "intacta, anterior aos discursos a partir dos quais é representada." (ibidem, p. 144). Devemos olhar para essa não qualificação da sexualidade em Carther e sua possibilidade de existir desde uma série de procedimento de assunção de si, desde o uso de nomes masculinos, enquanto a "sexualidade

[73] Butler é especialmente cautelosa em definir Carther e sua obra como sendo lésbicas. Em "Cruzamento Perigosos": os nomes masculinos de Willa Carther, a filósofa inicia com a seguinte posição "Não é fácil ler o gênero ou a sexualidade na ficção de Willa Carther. Carther nunca parece ter se colocado em uma relação legível com as mulheres ou com a lesbianidade. Para seu leitor situá-la ou afirmá-la em um nome implica exercer certa violência contra seus textos; textos esses que têm como uma de suas características mais persistentes a desestabilização do gênero e as sexualidades por meio do nome. "A questão é a de como ler o nome como um lugar de identificação, um lugar onde a dinâmica de identificação está em jogo." (Butler, 2019[1996]) p. 41)

lésbica como uma prática específica de dissimulação produzida pelos próprios vocabulários históricos[74] que buscam efetuar seu apagamento". (ibidem, p. 144)

Bárbara Hammer e Judith Butler encontram-se pela atenção dedicada a proibição contra certa nomeação do desejo que aparece em Carther e de modo bastante interessante não ficam apenas na afirmação e exposição dessa proibição, mas desenvolvem um esforço em mostrar de como apesar de tais proibições, Carther realiza deslocamentos que incessantemente produzem formas, maneiras de dizer sobre o aquilo que a interpelação da proibição insiste em soterrar. Em Hammer, essa preocupação com as economias simbólicas disponíveis ao longo do tempo para que mulheres que se envolvem afetivamente e eroticamente com outras mulheres pudesses nomear suas práticas e desejos é uma constante.

Logo após as cenas dedicadas à Carther, segue-se para as filmagens que a diretora realizou de um baile para *old lesbians* e para as narrações biográficas de mulheres lésbicas com mais de 60 anos. Parece ser possível dizer que a diretora também tomava suas histórias e narrativas como portadoras de perspectivas sensíveis que a possibilitou escavar as constituições de socialidades lésbicas, territorialidades e sub-culturas que foram para suas entrevistadas como arquiteturas subjetivantes nas construções de si mesmas como mulheres lésbicas. Também com essas mulheres, aparecem questões concernentes aos termos acionados para dizerem sobre suas próprias experiências. Sendo o princípio da montagem o fio condutor do cinema experimental de Hammer, as narrações são montadas junto a arquivos, como revistas, jornais, livros e notícias datados da época, que rememoram suas entrevistadas e, parece ser que, o uso de tais arquivos dizem sobre um olhar da diretora aos detalhes que podem contar sobre os significados, símbolos e representações que são também registros das possibilidades de certo tempo para o erotismo dissidente entre mulheres.

Há um profícuo encontro entre a cinematografia de Hammer e o problema antropológico que foi se delineando ao longo do campo. Entre a sintonização desse encontro está o fato de Hammer também entrar em relação com lésbicas velhas, tomando suas narrações biográficas potentes e producentes para pensar as diversas temporalidades de homoerotismo entre mulheres. Tais temporalidades nos informam sobre os modos de assunção de sujeitos desde a

[74] Judith Butler chama atenção para o conto "Tommy The Unsetimental", publicado em 1896, onde Willa Carther usa os termos Tom e Tommmy para nomear o protagonista. Butler afirma que ambos os termos foram usados ao longo do tempo para nomear práticas de que resiste às convenções sociais, especialmente para qualificar mulheres que escapam de certas convenções de gênero e sexualidade. Interessante notar que o mesmo termo Tom e Tommy era utilizado para negros subservientes a partir do livro de Uncle Tom's Cabin de 1852, da autora Harriet Beecher Stower.

nomeação de seus desejos e estabelecendo uma relação de identidade com suas experiências e práticas eróticas. O feito de Hammer de colocar as biografias e autobiografias de mulheres lésbicas em relação e fazer uso dos extensos e longos alcances por elas proporcionadas em termos de temporalidades e espacialidades constitui uma valiosa referência metodológica para esta dissertação, que é a montagem.

Anteriormente, já vinha qualificando o trabalho de Hammer como sendo o efeito de realizar montagem com as biografias de *old lesbians*, a miríade de arquivos e as cenas de erotismo entre mulheres idosas desde uma perspectiva de construção não linear do tempo. A própria diretora em sua já mencionada autobiografia caracteriza dessa maneira o trabalho realizado em *Nitrate Kisses*,

> I montage this material, with two lesbian who wear and leather and chais in their lovemaking. These are the images that could be censored by some lesbians communitites as well as by the public at large. There are some forms of gay and lesbian lovemaking which I feared could be censored by some of our own communities and be so lost to history. The women who prefere leather, who pierce and tatoo, old lesbians in thier sixties and seventies - these people and their sexualities inform our lives today and must remais in our history tomorrow. (Hammer, 2016, p.20).

Esse aspecto da montagem em Hammer também interpelou Alessandra Chiarini, pesquisadora em arte e cinema da Universidade de Bolonha, Itália, que em seu artigo "'*Feeling-Images': Montage, Body, and Historical Memory in Barbara Hammer's*'" (2016), vai justamente olhar para Nitrate Kisses com uma análise dos usos hammeriano da montagem benjaminiana. A própria Hammer realizou sinalizações de que Walter Benjamin (2006) compôs suas lentes teóricas e que sua operação de montagem, descrita nos inacabados textos reunidos no livro "Passagens", é referência para as montagens realizadas em suas produções. O que Chiarini (2016) faz é explicitar como Bárbara Hammer toma esse modo de entrar em relação com o tempo e com história para a construção de visualidades em torno da dissidência sexual feminina, especialmente, mas também de como contar cinematograficamente sobre uma memória minoritária individual e coletiva sem recair em na construção de uma percepção paralisante do tempo e do espaço,

> This estrategy of jutaposing images of different origins, both found and original, not only permits the artist to realize a documentation of homossexuality at the end of the twentieth century that is destined to become the archival material of the future, but also, to put in Benjamin terms, allows the viewer to link the contemporany documents and the past circumstances and facts a dilectical constellantion." (Chiarini, 2016, p. 99)

A mensagem que ecoa das obras de Hammer é "*It is most important to understand the process of history rather than simply recover the stories*." (Hammer, 2016, p. 206). Nessa dissertação, ver o que são e foram as tecnologias de subjetivação das existências com quem está pesquisa é realizada é possível, justamente, pelo desmontar, pelo abrir das narrativas biográficas. A montagem como modo de conhecer das narrativas biográficas, pois nesta pesquisa as tecnologias de si, por assim dizer, são sensibilizadas justamente quando as singularidades de um tempo decomposto são acentuadas. São narrativas que já contêm em si a expressão de um tempo múltiplo (Didi-Huberman, 2015), é necessário, então, montar as singularidades temporais para ver o extenso emaranhado de experiências acionadas para contarem sobre a construção de si mesmas como mulheres do desejo homoerótico. As narrativas possuem certa textura sintomatológica (Didi-Huberman, 2017) que permite a pesquisa voltar-se para as versões (Despret, 2021) do que são os múltiplos emaranhados de temporalidades e sexualidades periféricas (Foucault, 2015). Quando se "aprende a ver com as palavras" (Didi-Huberman, 2017, p. 151); "fazer das palavras, olhos" (ibidem, p. 158), "as palavras se interpenetram com ou se tornam imagens, gestos, olhares" (Feriani, 2017, p. 171).

Didi-Huberman afirma que o ver "tem lugar entre as malhas" (ibidem, p. 163) ou "quando alguma coisa acinzentada deixa entrever que é 'interiormente cheia de cor'; ou então quando um corpo se abre como um fruto." (ibidem, p. 163). Faz-se necessário uma disposição da atenção em ver com algumas palavras e assim, adentrar aos mundos que elas suportam. Diante descrições que fazem de si mesmas, e por consequências das temporalidades nas quais estão emaranhadas, há um constante "ficar de boca aberta" (Didi-Huberman, 2011, p. 37). São jeitos e modos de contarem sobre si mesmas e sobre as itinerações de suas sexualidades permeados de palavras, expressões e referências que quando "cavadas" (Didi-Huberman, 2018) desvelam ainda mais coisas. É preciso dedicar-se a aprender a ver o que palavras e expressões acionadas pelas interlocutoras como impossível, outro tempo, no meu tempo, imaginação, segredo, informam sobre as inscrições subjetivantes de suas sexualidades ao longo do tempo.

Em "A imagem a galope" Didi-Huberman (2018) afirma que diante de uma imagem o que importa "não é 'do que estamos falando'. O que conta é a própria dança com a imagem. É uma questão de ritmo" (ibidem, p. 44). O filósofo vai mencionar a imagem rítmica do galope desenvolvido por Cornelius Castoriadis (1975) em "*L'institution imaginaire de la Société*" que por sua vez, usa a imagem do galope para dizer que "como um cavalo que galopa utiliza porções no chão; não são essas porções, é o galope que importa. Que haja chão e rastros é condição consequência da corrida; mas é a corrida que gostaríamos de apreender." (Castoriadis apud

Didi-Huberman, 2018, p. 45). Os caminhos percorridos pelas interlocutoras para a constituição de si como mulheres homossexuais são descritos por meio de palavras, de nomeação, de termos que fazem desta dissertação um arquivo construído desde o modo como a imaginação de uma vida possível as acompanharam em distintos tempos.

2.3 Pensando categorias

Quando falo de nomeação, remeto ao modo como as interlocutoras referem-se a si mesma desde suas práticas e subjetividades. No capítulo de introdução, foi exposto a maneira com como a pesquisa foi se delineando em um campo que se fez, inicialmente, em dois momentos: nos grupos de *WhatsApp* e no *Messenger* do *Facebook* e nas entrevistas em profundidade com 4 interlocutoras. Nos grupos de *WhatsApp* foi possível perceber duas principais categorias que constituíam as dinâmicas das socialidades: as *bofes* e as *ladies*. Quando o campo passou a se distanciar dos grupos de *WhatsApp* e passou a se estabelecer em conversas privadas no *Messenger* e depois em conversar mais próximas no *WhatsApp*, outras categorias passaram a ficar em relevo e especialmente uma tornou-se interessante pela maneira com como ela apareceu com recorrência e tornou-se a categoria de autoidentificação entre as três das quatro interlocutoras: trata-se da categoria entendida.

Vale sublinhar que nas etnografias realizadas no campo de estudos do gênero e sexualidade, as categorias com as quais os sujeitos identificam-se ganham grande importância analítica na medida que permite visualizar aquilo que Néstor Perlongher chama de "*engineering de alta intensidade*" (Perlongher, 1987, p. 154). Em sua etnografia, Perlongher remete a essa engenharia de alta intensidade desde o funcionamento dos tensores libidinais, que são forças que orientam e impulsionam os desejos sexuais e as trocas eróticas desde as dinâmicas de poder que organizam as relações sociais. Em "O negócio do Michê: prostituição viril em São Paulo" (1987) o antropólogo portenho, destrincha o funcionamento desses tensores desde as diferentes categorias de autoidentificação e de classificação que aparecem em sua etnografia com os michês. Categorias como *gay*, *maricona*, *bofe*, *machudo*, *tia*, *bichinha* entre tantas outras, são tomadas por Perlongher como uma forma de entrever os sujeitos "fragmentados por diversas segmentariedades" (Perlongher, 1987, p. 154). São cerca de 56 nomenclaturas tomadas pelo antropólogo que são construídas por seus interlocutores michês desde os atravessamentos de raça, classe, gênero e idade. Para Néstor Perlongher, a questão não é a da reflexão se essas

categorias representam a identidade dos sujeitos, mas sim como essas categorias revelam a própria dinâmica de "engenharia social" do desejo.

A tese de Regina Facchini realiza um trabalho grandioso com as categorias encontrada em sua etnografia em torno das diferentes modulações da homossexualidade feminina. Sua tese foi conduzida a modo de "obter a maior diversidade possível em termos de classe, geração, 'raça'/cor, trajetórias e identidades afetivos-sexual" (Facchini, 2008, p. 12). Ao entrar a relação com múltiplos lugares da diferença na experiência dentro da homossexualidade feminina, Facchini traz em seu trabalho uma "proliferação de categorias classificatórias para designar o envolvimento em práticas homoeróticas" (Facchini, 2008, p. 227). Seu trabalho também aponta para a maneira com como a instituição de categorias classificatórias constitui não apenas a dimensão da trajetória subjetiva do sujeito, mas constrói cenário de desejo e abjeção entre os corpos. Quando Facchini pensa na conjunção das diferenças socioeconômicas e geracionais a categoria entendida aparece como sendo aquela que aparece entre mulheres mais velhas, mas também dos estratos mais baixos. A pesquisadora mostra que a categoria entendida, em seu campo, aparece atrelada às mulheres mais velhas da pesquisa e pertencentes aos estratos baixos e que prezam por uma mais discrição em relação à sua sexualidade. Facchini (2008) discorre sobre a porosidade das categorias, não possuindo estabilidade e podendo ter diferentes atribuições. Por vezes, o termo entendida é acionado pelas suas interlocutoras para se distanciar da visibilidade de si como mulheres como homossexuais, por outro lado também é uma categoria tomada por mulheres homossexuais masculinas.

A antropóloga Andréa Lacombe (2007) dedicou-se em especial a categoria entendida, pois em sua etnografia sobre modos de socialização lésbica no Rio de Janeiro encontrou a categoria entendida entre um grupo de mulheres localizadas nas "camadas baixas" e que, também, construíram uma masculinidade para si. Além disso, a idade das interlocutoras da antropóloga é a da meia-idade, entre 40 e 50 anos. A categoria entendida também é central em Souza (2021), que realiza pesquisa com entendidas residentes em Belo Horizonte. Suas interlocutoras são mulheres nascidas na década de 1950 e que são referenciadas como entendidas. Até aqui já é possível ter o discernimento de que a categoria entendida remete a uma sensibilidade geracional (Henning, 2014) existente entre mulheres homossexuais. Podendo variar nas combinações com outros marcadores sociais da diferença, como classe e gênero. Em "Invenções de si em Histórias de Amor: Lota Bishop", a historiadora Nadia Nogueira (2008) demonstra que a expressão entendida

> foi tomada dos homossexuais masculinos e difundida entre as mulheres de classe média para se autodesignar. É um termo que opera um recorte de classe, em contraposição aos usados pelos grupos de classe baixa, como sapatão, assinalando uma lésbica masculinizada em contraposição à entendida, que não possui tal característica e que marca ao mesmo tempo o vocabulário mais empregado pelas camadas altas e médias da sociedade: uma aura de intelectualidade, bom gosto, refinamento e cultura envolve o qualificativo entendido". (NOGUEIRA, 2008, p. 92).

Ao mencionar que a nomenclatura entendida foi tomada do universal homossexual masculino, a historiadora refere-se ao trabalho pioneiro de Carmem Dora Guimarães (2004[1977]) que com sua dissertação "O homossexual visto por entendidos", buscou entender os

> critérios de atribuição de status e prestígio pertencentes ao sistema simbólico de classificação e hierarquização desta rede e verificar como esta atribuição é manipulada nas relações internas de poder e na demarcação de fronteiras relacionais e dinâmicas com outros indivíduos homossexuais e heterossexuais" (Guimaraẽs, 2004, p. 21)

Entre as atribuições encontradas por Guimarães está a de *"*entendido*"* que se refere a homossexuais que não organizam suas relações afetivas eróticas pela dicotomia ativo-passivo ou bicha-homem. A antropóloga demonstra que os homens que àquela época, entre os anos 60 e 70, identificam-se como entendidos, compartilhavam uma série de atributos de escolarização, classe e o fato de serem homens que migraram de Minas Gerais para o Rio de Janeiro, buscando melhores possibilidades para viverem suas vidas. Os entendidos eram, então, homens com alta escolarização e pertencentes às classes médias altas. O trabalho de Carmem Dora Guimarães serviu de importante subsídio para o que foi desenvolvido por Peter Fry (1982) como modelo igualitário de relacionamento homoerótico[75]. Henning (2014) também desenvolve em sua tese uma etnografia das categorias encontrada em seu campo junto a homens homossexuais ou com práticas homoeróticas que estão nas fases mais avançadas da vida. Suas questões em torno das categorias de autoclassificação encontradas em campo ficaram em torno de buscar compreender a circulação e administração dessas categorias sociais, criam posicionamentos, classificações e disciplinam subjetividades (Henning, 2014, p. 60).

Em sua tese, ele refere-se aos interlocutores como "aqueles que se reconheceram como 'entendidos', assim como aqueles que integraram as primeiras cortes brasileiras que passaram a se identificar como 'homossexuais' na acepção mais moderna do termo." (ibidem, p. 38).

[75] Peter Fry desenvolveu uma teoria que explora as dinâmicas entre os modelos tradicional e moderno na sociedade brasileira, partindo da investigação em torno de relações homoeróticas masculinas. Esses modelos referem-se a diferentes formas de organização social e valores culturais.

Apontando para a carga temporal e geracional embutida na categoria de entendido. No trabalho de Henning (2014), a concepção de que a categoria "entendido" se refere a homens homossexuais que partilham de certos marcadores da diferença relacionados à raça, homens brancos, a escolaridade, homens com alta escolaridade e classe, pertencentes às classes médias altas, encontra ressonância. Em meu campo, contudo, o manejo da categoria entendida está mais em relação com as questões suscitadas no campo realizada por Lacombe (2007), o que contraria a tese exposta por Nogueira (2008) de que o termo está relacionado a mulheres homossexuais das classes altas que partilham de certa intelectualidade e que desprezam a masculinidade em corpos femininos. Facchini (2008) ao perceber que em seu campo a categoria entendida também passava por deslocamentos de sua concepção primeira, essa de estar ligada a uma negação de masculinidade e de estar relacionada a mulheres pertencentes a estratos altos da sociedade, realiza a seguinte reflexão,

> A expansão dessa categoria para fora dos limites do "gueto elitizado, registrada por Aquino, e o uso que dela se faz atualmente entre mulheres de estratos populares e médios-baixos parece autorizar a interpretação de que sua presença nesses estratos talvez seja fruto da 'relação hierárquica' (CARRARA; SIMÕES, 2007) identificada por Fry entre os dois modelos ideais, o 'igualitário'/'moderno' e o 'hierárquico/tradicional'. Praticamente banida do estrato social que a originou, essa categoria deu lugar a outras, que se multiplicam. Essa multiplicação parece ocorrer a partir da lógica de diferenciação apontada por Fry (1982), que – para o desapontamento dos que gostariam de ver fortalecida a 'visibilidade lésbica'- toma categorias de referência à sexualidade como linguagem para a expressão de outras diferenças." (Facchini, 2008, p. 228-229).

A categoria entendida surge no campo desde uma relação de negação das categorias lésbica e sapatão, como demonstra também as pesquisas de Lacombe (2007), Facchini (2008) e Nogueira (2008), que nas trajetórias de três interlocutoras são categorias que trazem consigo a memória do sofrimento que esses modos de nomear suas subjetividades e práticas acarretaram em suas existências,

> Odeio esses termos, lésbica e sapatão. Hoje é lésbica para cá, lésbica pra lá. Porque mudou o jeito das pessoas ver essa palavra. Mas para mim esse nome é horroroso e tenho pavor. Lembro que quando eu já estava mais velha, uns 20 e poucos anos, as pessoas falavam dessa palavra lésbica como se fosse uma aberração, uma doença. Eu nunca quis dizer que eu era lésbica. Odeio essas palavras. Sapatão foi o que eu mais ouvi da minha mãe, me xingando, me maltratando. Essas palavras não me fazem bem. Eu pra mim não tem nenhum nome pra quem eu sou não. Não me encaixo em nada dessas palavras. Mas já que está aí no seu roteiro, eu diria que entendida. Pode ser esse nome. [Entrevista com Sil].

> Minha linda, esses termos são muito feios. Escuta a pronúncia das palavras, são muito fortes, pesados. Eu não gosto de ser chamada de sapatão, pelo jeito que eu sou.

> Quando eu era jovem e estava nesse momento de descobrir quem eu sou, lembro que quando a pessoa falava que alguém era sapatão, macho, e era um horror, um monstro, uma coisa feia, uma aberração, uma pessoa que ninguém ia desejar. Eu nunca tive isso então né, buscar uma palavra pra mim. Gosto de mulheres é suficiente, e aí que vem aquilo que você falou do temo entendida, que quando eu uso alguma palavra é essa. Sou entendida pra quem tem que saber que eu sou. Eu tenho esse jeito menos feminino, mas nem por isso que não gosto de receber carinho, afeto e amor. Às vezes por ser assim, usar roupas que não são muito de mulheres as pessoas tendem a achar que sou sapatão no sentido que falei pra você, que não mereço receber carinho, dignidade, amor. [Entrevista com Ira].

> Você que estuda isso aí, me diz o que que eu sou? Eu não sei, já estou com mais de 60 anos e até hoje fico pensando sou mulher, sou homem. Às vezes tenho certeza que sou homem, que nasci no corpo errado. Na minha época, falo assim quando eu percebi que eu era diferente das meninas, das mulheres, das minhas próprias irmãs, porque eu não queria um namorado, não ficava pensando em casar com um homem, eu fiquei com isso na cabeça que eu só poderia ser homem mesmo. Então nenhuma dessas palavras que a gente ouve falar eu acho que serve pra dizer o que eu sou. Das pessoas da minha geração, geralmente a gente fala uma da outra como entendida, falamos uma assim da outra." [Entrevista com Patrícia].

Veena Das (2020), antropóloga indiana cujo monumental trabalho etnográfico é dedicado a temas como sofrimento social, violência e Estado, trouxe para a antropologia o filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein. O uso que faz a antropóloga do filósofo da linguagem, é no aspecto de pensar o poder das palavras de fazer mundo. Wittgenstein faz uso do conceito de "modo de vida" para refletir sobre como seria possível descrever a maneira como as pessoas vivem e se relacionam consigo e com os outros, desde o uso que realizam da linguagem. As palavras, argumenta o filósofo, adquirem significado através do seu uso em contexto específico e estão enraizadas nas nossas práticas sociais e culturais. Olhar para a maneira com como a nomeação "entendida" é acionada entre as 3 interlocutoras é deter-se aos sentidos que são atribuídos a essa categoria desde o modo como ela foi estabelecida enquanto estratégia para se desvincularem de termos que se apresentavam a elas como uma degradação subjetiva. A propósito, fica evidente entre as três interlocutoras que para elas desvincular-se de categorias de atribuição e classificação foi uma maneira de constituírem suas próprias existências possíveis.

Na medida que contam das maneiras pelas quais o termo entendida aparece em suas trajetórias, a descrição das categorias lésbicas, sapatão e macho também aparece enquanto palavras que carregam consigo a força da violência não ressignificada, justamente por serem categorias existentes em uma temporalidade outra que não a de um tempo do marco legal de direitos para sujeitos não-heterossexuais, que envolve a tomada de termos violentos para sua ressignificação. Ao acionarem as categorias lésbica e sapatão para contatem sobre como há uma

operação de distanciamento delas, Sil, Ira e Patrícia propiciam reflexões que vão de encontro com o que Wittgenstein fala sobre "modo de vida". Na medida que discorrem sobre o contexto histórico e cultural que as categorias lésbica e sapatão chegam até elas. E do modo como a categoria entendida apresenta-se como uma linha de fuga do estigma e da abjeção da existência em uma identificação como lésbica ou sapatão. São categorias que se apresentam como trazendo à tona sintomas de processos traumáticos advindos do fato de ser quem são e de ser quem são em uma temporalidade instituída por elas como sendo a da não possibilidade de existirem em suas próprias existências. Em "Reflexões sobre a questão gay" o sociólogo Didier Eribon (2008) discute sobre a força da injúria como princípio estruturante da subjetividade homossexual, em sua teoria a injúria tem como sentido de operação estipular e instituir o lugar que o outro irá ocupar,

> A injúria é um ato de linguagem – ou uma forma repetida de atos de linguagem- pelo qual um lugar particular é atribuído no mundo àquele que dela é o destinatário. Essa atribuição determina um ponto de vista sobre o mundo, uma percepção particular. A injúria produz efeitos profundos na consciência de um indivíduo pelo que ela diz a ele: 'Eu te assimilo a', 'Eu te reduzo a'" (Eribon, 2008, p. 29).

Em suas trajetórias de vida, lésbica e sapatão são categorias que atualizam essa atribuição ao local da abjeção. O fato de que mesmo após longos processos de dentro da política sexual[76] (Carrara, 2006) de ressignificação da categoria lésbica dentro de estratégias políticas de cidadanização e reconhecimento de direitos para sujeitos LGBTQIA+ (Simões; Facchini, 2009; Carrara, 2019; Aguião, 2018) a categoria não ter aderência alguma entre as três interlocutoras e, além disso, ser tomada por elas desde a experiência dolorosa e de não identificação. A obra de Judith Butler é marcada por suas discussões em torno da linguagem enquanto constitutiva de quem nós somos, em "*Excitables Speech*" (1997), mas também em "Desfazendo Gênero" (2022[2004)) fala sobre a vulnerabilidade diante da linguagem.

Nas duas obras, a filósofa discorre sobre a possibilidade de discursos de ódio e da injúria serem subvertidos e gerar outros significados, algo bastante discutido dentro dos estudos queer (Butler, 1997; 2022[2004]) que apontam para maneira como o próprio queer foi reformulado e ressignificado para uma política da diferença. Mas Butler também deixa evidente que nem sempre há condições para que os sujeitos realizem tal ressignificação, visto que os termos

[76] Política Sexual é um conceito proposto por Sérgio Carrara (2015) que por sua vez toma de Weeks (1989) e que diz respeito "a abordagem conjunta de diferentes tipos de ação social dirigidos ao Estado ou promovidos em seu âmbito ou sob sua chancela: legislações, campanhas sanitárias, programas educativos, normativas ministeriais; decisões judiciais, diferentes ativismos e movimentos sociais (…) que torna possível discutir a natureza complexa e heterogênea dos modos de regulação sexual" (Carrara, 2015, p. 324-325).

contêm consigo "resíduos traumáticos". Nessa linha, Butler vai dizer que a única forma de lidar com o trauma da linguagem "é através de um árduo esforço para dirigir a sua repetição" (Butler, 1997, p. 67). Mesmo com essa possível saída do trauma, não há garantia de quanto tempo é possível para redesenhar a política de um nome e seus efeitos subjetivos.

Assim, quando Sil expõe que *hoje é lésbica para cá, lésbica pra lá. Porque mudou o jeito das pessoas ver essa palavra* ela nos leva até a discussão que Butler faz mais precisamente em "Excitables Speech" (1997),

> Evidentemente, os nomes injuriosos possuem uma história, uma história que se invoca e se consolida no momento da enunciação. Não se trata simplesmente de uma história de seus usos, dos seus contextos e dos fins para que foram utilizados; se trata da forma em que tais histórias são assumidas e detidas no tempo e pelo tempo. Por tanto, o nome possui uma historicidade que pode ser entendida como a história interna de um nome." (Butler, 1997, p. 65).

Pensar essa relação de rejeição de categorias é entender aquilo que Jainara Oliveira (2020) em sua tese fala de "enquadramento temporal socialmente constituído pelas práticas diversas por meio das quais essas mulheres passaram a problematizar a relação que elas poderiam ter com o desejo de verdade sobre si e os usos que elas poderiam fazer dele." (Oliveira, 2020, p.9). A relação possível para uma relação consigo mesmas e com suas existências e desejo foi a de rejeitar nomeações e categorias que na contemporaneidade passaram a ter força política na relação de demanda com o Estado e em reconfigurações com a sociedade civil em termo de direitos e reconhecimento jurídico-estatal.

A questão é a de pensar essas existências que coexistem em temporalidades diversas, a de serem constituídas em uma temporalidade onde para seguir em suas vidas era necessário esquivar-se das nomeações e de acompanharem as reconfigurações dessas mesmas nomeações. É pensar nesses "resíduos traumáticos" da linguagem que segue tornando essas categorias repelidas do modo como pensam e problematizam a si mesmas. Em entrevista à revista Cult, em 2013, Judith Butler ao responder uma pergunta da entrevistadora, a filósofa Carlas Rodrigues, sobre a relação entre o fato de Butler ser lésbica foi o que a motivou a repensar os termos da separação sexo/gênero tal como proposto por Beauvoir, teceu a seguinte resposta:

> Grande parte do meu trabalho se dedica a compreender o que frases como 'ser uma lésbica' possam significar. Sim, sou chamada assim, e chamo-me assim em algumas ocasiões, mas não estou certa de que a expressão me descreve no nível do ser! De fato, eu me preocupo com aqueles momentos nos quais o discurso tem o poder de estabelecer 'o que eu sou' ou "o que você é' – esperamos que nossos desejos e vidas permaneçam, de algum modo, sem serem capturados por esse tipo de discurso." (Butler, 2013).

Ao dizer que sua preocupação é de compreender o que pode significar a enunciação de que alguém é lésbica, Butler aponta para uma questão que também atravessa sua obra, e em especial "Desfazendo gênero" (2022[2004]), que é a tensionar a importância e a necessidade de realizar reivindicações políticas recorrendo a "categorias de identidade e exigir o poder de nomear-se" (Butler, 2022[2004], p. 42) e os riscos que comportam essa prática. Pensar que a categoria entendida comporta uma sensibilidade geracional (Henning, 2014) que está relacionada com certa experiência geracional (Facchini, 2008) e que é uma categoria que apareceu nessa etnografia como uma forma de se esquivar de termos que se tornaram fundamentais para os movimentos sociais e para a constituição de cidadanias desde a diversidade sexual, como pensar as existências que não conseguem relacionar-se com esses termos? Apesar de não ser o foco dessa dissertação, é possível lançar uma questão que é a de como pensar políticas sexuais dentro do envelhecimento entre sujeitos não-heterossexuais que não se reconhecem em categorias estruturantes da articulação política?

Há uma outra dimensão da categoria entendida desde as narrativas biográficas das interlocutoras que é o fato de que as três portarem masculinidades que informam suas sexualidades. O termo entendida aparece entre elas como uma maneira de significar seus gêneros dentro de suas sexualidades. O próximo capítulo será dedicado a essa dimensão.

2.4 Considerações

Este capítulo teve como objetivo propor a noção de arquivo para pensar a maneira com como as narrativas são organizadas nessa dissertação. Para pensar tal noção, recorreu-se à noção de montagem de Didi-Huberman (2015) e das noções de arquivo (Cvetkovich, 2003) e imaginação radical (Hartman, 2022). Desde a noção de imaginação radical, pensou-se a noção de fantasia, tal como propõe Judith Butler para tecer reflexões sobre o que significa persistir em uma temporalidade instituída como inimaginável para seus desejos e existências. Como uma das formas de atravessar o tempo e existir em ser quem são, foi discutido a maneira com como negam nomeações como lésbica e sapatão, categorias que carregam consigo uma história de abjeção não ressignificada.

3. “NUNCA RECEBI FLORES”

3.1. Políticas de desidentificação críticas

Acho que nunca fui amada mesmo, de verdade, de alguém gostar de mim mesmo. Sabe que nunca recebi flores? Nunca. Nada desse romantismo que eu sempre busquei dar para as mulheres que tive. Compartilhou Sil no dia que nos encontramos presencialmente. Entre muitos assuntos, conversamos sobre sua constante afirmação de que ela não iria encontrar ninguém para se relacionar, desde o término do seu casamento. Quis saber mais sobre essa sensação de nunca ter se sentido amada com a relação entre nunca ter recebido flores,

> *Isabella:* Como assim você nunca recebeu flores? Você sente falta desse gesto, você acha isso importante?
>
> *Sil:* É, estou dizendo assim, que esse carinho sabe, a pessoa achar que eu devo receber esse carinho. Eu acho bonito uma pessoa receber flores. Por isso que estou falando pra você que acho que ninguém nunca gostou de mim não. E olha, eu sempre fiz tudo pelas minhas mulheres, nunca deixei nenhuma trabalhar fora de casa. Dei carro, casa, tudo mesmo. Mas parece que é isso, não tem valor, a gente é deixada sem pensar duas vezes, com filho e tudo. E você vê, é difícil alguém me querer. Desse estilo que eu tenho, nessa idade, doente, com filho. Melhor ficar sozinha com minhas cachaças mesmo.
>
> *I:* Mas mesmo com esse estilo, você não teve companheiras ao longo da sua vida?
>
> *S:* Isso que estou falando, tudo sangue suga. Eu hoje paro e olho e vejo que sempre aceitei isso, fazer tudo pelas pessoas e achar tudo bem não receber nada. Essa minha última mulher mesmo, eu tirei ela do cabaré, dei tudo para ela. Dei a melhor vida pra ela. Mas acho que olhando agora que tudo acabou, não sei se fui amada ou se apenas ajudei ela. Você acredita, que antes do divórcio eu descobri que ela em relacionamento com um homem? Aí fico com esse sentimento de que eu fui só uma pessoa que a pessoa viu como alguém pra escorar. Fica essa a sensação.
>
> *I:* Mas como você está entendendo isso de relações assim igual você ter a ver com o seu estilo?
>
> *S:* Porque tem isso que estou tentando dizer que as vezes a gente entra na relação acho que só a gente tem que fazer as coisas, aceitar as coisas. Fazer tudo pela pessoa.

Diante da minha pergunta sobre como ela relacionava o seu estilo, apontando para sua masculinidade, e sua percepção de que suas relações amorosas foram marcadas pela sensação de não ter sido amada, Sil não desenrolou muito o que fazia com que ela fizesse essa relação. O modo como ela abordou essa conexão foram com poucas palavras, mas que se tornaram melhor compreendidas quando relacionei com o que Ira me compartilhou quando em nosso encontro. Assim como Sil, Ira compartilhou a sensação de que muitas vezes ela sentia que as mulheres com quem ela se relacionou ao longo de sua vida, a via como a pessoa quem deveria dar o *prazer, amor e carinho.* Sua percepção era a de que suas experiências afetivas e eróticas mostravam que ela sempre foi pensada pelas mulheres com que ela se relacionou como alguém que não precisa de *carinho e amor,*

> *IR:* Você não acha que eu tenho vontade de encontrar uma pessoa que olhe pra mim com amor, com carinho. Não me olhar só como alguém que está ali para satisfazer a pessoa. A gente cansa mesmo de só exercer esse papel da pessoa que vai lá, cuida, cuida da casa, cria os filhos da pessoa, dá prazer, mas não sente que é amada. A pessoa te liga só quando quer alguma coisa. E eu sempre cuidei das mulheres que tive e até hoje tenho contato com algumas, sabe? Não perco assim a relação. Até hoje as filhas de uma mulher minha me ligam, porque eu cuidei delas também. Sempre fiz isso.

Esse lugar de ser quem cuida e sustenta as mulheres com quem se relaciona, aparece também na experiência narrada por Patrícia onde em variados momentos apareceu em sua fala, a indicação de que as relações afetivas e eróticas constituídas ao longo sua vida foram também marcadas pela posição de ser quem assume a responsabilidade e de provedora recursos materiais para aquelas com quem se relaciona. Em nossas conversas, Patrícia contou sobre os carros, casas e inclusive uma pensão que ela paga para uma ex-companheira. Diferentes do que compartilhou Ira e Sil, Patrícia não levantou o sensibilizou o sentimento que aparece nas outras duas falas sobre sentir-se apenas como alguém que supre demandas das mulheres com quem se relaciona.

O ritornelo interessante de ser refletido, é de como entres essas três mulheres há essa sustentação da posição de ser pessoas provedoras. Mas também, por vezes, a sensação de que não são amadas ou reconhecidas afetivamente. Por outro lado, observou-se a canalização dessa posição assumida em uma espécie de capital erótico, onde a capacidade de sustentar e *cuidar* de uma outra mulher são transformadas em potência para si mesmas. O que fica notável, especialmente entre Sil e Ira, é que o aspecto de suas lamentações em torno das relações que tiveram e possuem não é, em si, por atuarem como mantenedoras das suas parceiras, mas pelo afeto de não serem objetos de amor.

Sobre o primeiro ponto, faço menção ao sublinhamento sutil feito por Ira e Sil ao falarem das suas *mulheres.* Deixo a palavra *mulheres* em itálico nesse momento devido a especificidade necessária para buscar traduzir aquilo que Ira e Sil marcam *nas suas jornadas como relacionamentos com mulheres* e não com sapatão como ponderou Ira. *Mulheres* possui como significante a qualidade, desde de o modo como elaboram Sil e Ira, de serem mulheres com jornadas de vidas heterossexuais. Cujo o relacionamento com Sil ou com Ira, é uma excepcionalidade possível desde a masculinidade construída por elas,

> *I*: Você pode me contar mais sobre isso de suas mulheres serem mulheres mesmos?
>
> *Sil*: mulher uai, mulher mesmo. Não é que nem a gente [risos], sapata. Mulherzinha. Minha ex-mulher tirei do puteiro mesmo, do cabaré. Só teve homens. Entendeu?
>
> *I*: Hum, acho que sim. Mas como é isso? Só teve homens? Como você se vê nisso?
>
> *Sil*: Uai, gata, eu sou eu. Desse meu jeito.

Em conversa com Ira, ela é direta em dizer que ao se referir mulheres *é mulher e ponto, sem isso de ser lésbica, sapata, só mulher:*

> *I:* Você contou dos momentos com as garotas de programas no seu bar, mas eu quero entender também o que você fala quando diz "posso dizer que tive mulheres, mulheres de verdade"?
>
> *IR:* Meu bem, quero dizer que tive e tenho mulheres, que são mulheres e ponto, sem isso de ser lésbica, sapata, só mulher. Como disse, acho que quando você sabe conquistar uma mulher, ela não tem que ser homossexual. E as *mulheres* que me relacionei […] O que quero dizer é que elas nunca tinham tido uma experiência assim, com outra mulher. E isso delas serem muito mulheres, bem femininas. E lhe garanto, depois que conhecem Ira sempre querem voltar.
>
> *I:* Entendi. Mas o que você acha que torna você essa pessoa pra elas? Da primeira e única experiência? Você acha que é por você ser menos feminina?
>
> *IR:* Pode ser. Mas eu não gosto de pensar assim, porque como lhe disse, quando a gente fica insistindo em ser mais masculinas as mulheres olham pra gente com menos amor. Apesar de não ser mulherzinha não sei o que, eu sou delicada, dou carinho, é isso que faz elas gostarem. Elas são acostumadas a qualquer coisa de homem, e a encontra uma Ira e pronto, não querem outra coisa.

Diante da categoria *mulher* proposta pelas interlocutoras, passei a traçar a compreensão de que essa categoria era acionada por elas, como analogia que informava sobre suas próprias

sexualidades e masculinidades. Ao dizerem que se relacionam com *mulheres,* elas elaboram uma descrição do que é *mulher*, delineando que elas não são uma *mulher.* Esse modo de posicionamento em relação a categoria mulher passou a ser compreendida como uma virtualidade da afirmação de Monique Wittig (1980) de que "lésbica não é uma mulher". Publicada na importante revista francesa *Questions Féministes*[77], o ensaio "On ne naîtpas femme" pode ser entendido como um efeito de um projeto mais amplo de Wittig de investigação sobre o que ela define por pensamento *straight*[78] que aparece também sobre o prisma da noção de regime político heterossexual e também de contrato heterossexual.

De sua formulação, a heterossexualidade deixava de ser vista como apenas uma prática sexual e passava a ser compreendida como um sistema social que institui a diferença sexual entre a "classe de mulheres" e "classe de homens". Monique Wittig foi disruptiva ao ultrapassar o debate feminista sobre como o patriarcado institui a dominação da "classe dos homens" sobre a "classe das mulheres" e tornar como categorias analítica as próprias noções de "homem" e "mulher". O gesto político de desnaturalizar as categorias de homem e mulher, encaminha sua reflexão para o questionamento da "ideologia da diferença sexual" (Falquet, 2017) que por sua vez baseia-se na afirmação de uma diferença natural, absoluta e irredutível entre dois sexos. A teórica visa propor que enquanto uma imposição do pensamento *straight*, a diferença sexual é uma ordem simbólica que organiza a realidade em que estamos inseridos, ou seja, organiza nosso sistema de pensamento e de entendimento,

> E embora tenha sido aceito em anos recentes que não existe semelhante coisa como a natureza, que tudo é cultura, permanece ainda um cerne de natureza que resiste a ser examinado, uma relação excluída do social na análise - uma relação cuja característica é inescapável na cultura, assim como na natureza, e que é a relação heterossexual [...] pensamento hétero desenvolve uma interpretação totalizante da história, da realidade social, da cultura, da linguagem e simultaneamente de todos os fenômenos subjetivos. Posso apenas sublinhar o caráter opressivo de que se reveste o pensamento hétero na sua tendência para imediatamente universalizar a sua produção de conceitos em leis gerais que se reclamam de ser aplicáveis a todas as sociedades, a todas as épocas, a todos os indivíduos. Assim, fala-se de conceitos como a troca de mulheres, a diferença sexual, a ordem simbólica, o Inconsciente, Desejo, jouissance, Cultura, História, dando um significado absoluto a estes conceitos, quando são apenas categorias fundadas sobre a heterossexualidade, ou sobre um pensamento que produz a diferença entre os sexos como um dogma político e filosófico." (Wittig, 1978).

[77] Foi uma das primeiras revistas feministas de língua francesa. Sua construção é fruto da conexão entre movimento social e produção teórica em feminismo. É considerada a revista onde foi composto o primeiro grupo de pensadoras lésbicas femininas francesas. Entre outras teóricas lésbicas que faziam parte da revista, podemos mencionar Nicole Mathieu e Chistine Delphy. O corpo editoral da revista também foi composto pela filósofa Simone de Beauvoir.
[78] Opto por deixar a grafia em inglês como estratégia para de manter os significados múltiplos da palavra *straight*. Entendo que a tradução para "heterossexualidade" poderia simplificar a ideia de Wittig.

Ao diagnosticar que o regime straight organiza toda o pensamento ocidental e a produção de conhecimento sobre a realidade social, Wittig afirma que isso tem efeitos em termos da naturalização da história. Visto que é assumido que homens e mulheres sempre existiram e sempre existirão, o que tem por consequência a naturalização dos fenômenos sociais que arquitetam os fenômenos de opressão (Wittig, 1980). A feminista materialista, dirige-se especialmente à formulação de uma crítica ao modo como as feministas, ou melhor e como em seus termos, as "heterofeministas" ao não olharem para a materialidade do sexo, não avançariam na luta contra a subordinação e opressão das mulheres. Isso pois ao não canalizarem esforços para a compreensão de que o sexo não é da ordem do biológico, mas sim uma construção de pares binários e de opostos complementares e assimétricos (Saldanha, 2021) usados para justificar opressões (Wittig, 1980), o movimento feminista seguiria com pouca capacidade de transformação. Visto a negação da realidade política da diferença e desigualdade social e da dominação enquanto fundamentadas no sistema político heterossexual que institui o sexo como categoria de pensamento e linguagem que vai organizar a realidade politicamente, economicamente e idelogicamente (Wittig, 1980).

É notável a aproximação da proposta teórica de Wittig com o que realizou Simone de Beauvoir, ambas direcionam seus pensamentos para a ruptura com a orientação ontológica e homogênea sobre as mulheres e a dominação masculina. Com "Não se nasce mulher, torna-se mulher" Beauvoir (2016) está dizendo que o que é considerado e esperado por uma mulher é uma construção, um mito, social que fundamenta a definição dos papéis, comportamentos e expectativas de gênero. Wittig vai além da constatação de que as expectativas e definições sobre o que deve ser uma mulher é uma elaboração de dada formação sociocultural. Para ela, é a criação da categoria 'sexo' como um a priori que legitima a divisão social do trabalho e as configurações de parentesco baseadas na capacidade reprodutiva feminina -segundo os feminismos de inspiração marxista dos anos 1970 e 1980 seriam a pedra fundamental da dominação masculina. Não sendo um a priori, o sexo é "um produto da sociedade heterossexual que se baseia no modelo da reprodução das espécies — modelo esse que legitimaria a apropriação das mulheres." (Cossi, 2017, p. 84). Assim, Monique Wittig afirma "mulher tem significado apenas em sistemas de pensamentos heterossexuarobiis e em sistemas econômicos heterossexuais" (Wittig, 1980, n.p).

A lésbica não apenas não é uma mulher como ela é na teoria de Wittig o "ponto de saturação da doxa da diferença sexual, do binário homem e mulher" (De Santana Torres;

Fernandes, 2023, p. 12). Não sendo um elemento do regime heterossexual, a lésbica wittigniana aparece como o único conceito fora das categorias de homem e mulher,

> (...) porque o sujeito designado (lésbica) não é uma mulher, seja economicamente, politicamente ou ideologicamente. Pois o que faz uma mulher em uma relação social específica com um homem, uma relação que chamávamos anteriormente de servidão, uma relação que implica obrigação social e física, bem como obrigação econômica ("residência forçada", trabalho doméstico, deveres conjugais, ilimitada produção de filhos etc.), uma relação da qual as lésbicas escapam, recusando-se a se tornar ou permanecer heterossexuais." (Wittig, 1980)

A lésbica é então colocada como um caminho para a destruição da heterossexualidade e, por conseguinte, a dissolução das classes de sexo/gênero" (De Santana Torres; Fernandes, 2023, p. 16). Para tomar essa formulação de Wittig producente enquanto lente de análise para as rupturas que as três interlocutoras operam em suas trajetórias de vidas com a identificação enquanto mulheres faz-se uso da tomada e da interpretação queer de sua proposta (Boucier, 2015; Saéz, 2004; De Santana Torres, Fernandes, 2023). Sam Boucier, téorico queer responsável por "levar de volta" o pensamento de Wittig para a França[79] ao traduzir os seus escritos, afirma que a maneira como Monique Wittig constrói a lésbica em sua teoria habilita a reflexão para pensar a sexualidade feminina fora da heterossexualidade como contendo em si virtualidades para generificações não-binária,

> Foi depois, então, que eu li 'On ne nait pas femmes' de Monique Wittig e compreendi que ela falava da heterossexualidade como um regime político. Foi quando eu entendi porque as lésbicas não são mulheres. Eu não sou treinada no marxismo, não sou uma feminista materialista. Eu estou no pós-colonialismo e no gênero e nós interpretamos essa frase como "OK, ela quer dizer que nós somos sapatão!". Que as lésbicas não são mulheres porque nós temos identidades de gênero diferentes. Mas é preciso dizer que essa é uma leitura queer de Monique Wittig. (Boucier, 2015, p. 51).

Boucier (2015) lança mão da noção de desidentificação quando discute como identidades de gênero diversas dentro da lesbianidade cria uma zona de fronteira que possibilita a produção de novas formas de identificação e subjetivação. Uma noção que se apresentou como interessante e produtiva para entrar em relação com as enunciações das interlocutoras desde do modo como em suas narrativas colocam-se em oposição a uma noção de mulher que aparece materializada nas pessoas com quem se relacionaram afetivamente e eroticamente. Quando nos atentamos a maneira como Sil e Ira constroem suas oposições com a noção de

[79] Monique Wittig foi embora da França após sua ruptura editoral com a revista *Quesions Feministes*. Wittig tinha o interesse de um editoral político lésbico, o que não aconteceu e levo ao fechamento da revista. Meses depois Delphy cria uma outra revista *Nouvelles Questions Feministes*, descumprindo com o acordo de que caso o editorial lésbico não fosse criado, não haveria mais a revista.

mulher, nota-se que é em relação à configuração que seus relacionamentos tiveram. Mesmo podendo ser codificados e entendidos como relacionamentos homoafetivos ou homossexuais, o que elas apontam é que suas parceiras não deixaram de identificar-se como heterossexuais isso, talvez, pela masculinidade de Ira e Sil. A própria Sil quando fala *"mulher uai, mulher mesmo. Não é que nem a gente sapata"* desvela essa compreensão de que ao dizerem que não são mulheres, acionam o reflexo das suas relações afetivas e eróticas.

Mas esse modo de dizerem sobre si em contraste com certa noção/imagem mulher colocou em atenção e foi questão de nossas conversas:

> I: Mas quando você diz você é você, você se entende como sendo outra coisa que não uma mulher? Eu sei que você se refere no masculino, mas ainda não tínhamos falado sobre isso ainda.
>
> S: Você faz perguntas que eu nunca soube responder pra mim mesma. Isso é um ponto que me enlouqueceu e eu parei de ficar pensando. Igual te falei esses problemas psicológicos meu é disso sabe, eu vejo assim, que nunca curei desse trauma que é essa coisa. Eu sou mulher, eu sou mãe né, está lá, sou mãe. E sou mulher nos documentos, tudo. Mas o jeito que fui vivendo parece que fui me entendendo também mais de um jeito masculino. Desde minha adolescência quando eu comecei a ter mais esse jeitão comecei a escutar que eu queria ser homem que eu ia ser homem. Eu fui vivendo nesse limbo, sabe? Quando eu comecei a perceber que gostava de meninas no colégio mesmo, aí eu fui ficando mais perturbada.
>
> I: Você acha que tem alguma relação com esse momento de você começar a perceber seu desejo por meninas e você escutar que ia ser homem?
>
> S: não sei sabe, assim eu lembro de uma cena que foi no meu aniversário de 15 anos. Essa época meu pai já tinha me levado no psiquiatra porque eu contei que me sentia muito estranha pelo jeito que eu olhava para as meninas. Minha mãe me deu um vestido e eu não usei, invés disso usei um macacão. Ela pegou um cabo de vassoura e começou a me bater e ficava gritando, gritando "você não vai ser homem, você não vai ser homem". Lembro que eu não chorei. Segurei, mas não chorei. Desde que lembro eu sempre me senti bem assim, sem vestido, maquiagem, essas coisas. Eu acho que do jeito que foi pra mim, gostar de mulher gerou essa confusão, sabe. Hoje em dia tem como né entender que tem como ser homossexual sem ter que virar outra coisa, mas pra mim quando eu comecei a sentir as coisas eu achava que era homem mesmo. Fui vivendo de um jeito que tinha como ser quem eu era. Então sempre fui assim, nem lembro se já fui de outro jeito. Então eu acostumei a falar no masculino igual você mencionou, parece que todo mundo me entende assim também no masculino já.
>
> I: Como foi perceber esse desejo na adolescência?
>
> S: Muito difícil pra mim. Mas hoje sei que a gente nasce assim porque não tem explicação, como que eu ia sair com isso da minha cabeça de gostar de menina, naquela época ainda. E aí junta que eu já tinha esse jeitão. E outra eu nem sabia o que

> era uma pessoa homossexual, nada disso. Eu sempre gostei de me vestir assim, me sinto eu. É o jeito de ser eu, sei lá o que sou, mas é o jeito que sou.

Em conversa por *WhatsApp* que antecedeu nosso encontro presencial, comentamos sobre uma mulher que entrei em contato para a pesquisa e que por coincidência era uma conhecida sua. Na ocasião, compartilhei que ela parecia ser muito cuidadosa com a mãe visto a quantidade de fotos compartilhadas juntas no *Facebook*. Sil riu e sinalizou a gafe que eu acabara de cometer, visto que não se tratava da mãe da nossa conhecida, mas sim da sua esposa. *Irão pensar que sou seu pai,* disse Ira sobre o nosso encontro, fazendo uma conexão bem humorada entre o meu desconhecimento da natureza da relação que mencionei e a possibilidade de que nos tomasse pela mesma perspectiva. Ela emendou dizendo *isso acontece muito comigo, nas escolas do meu filho e com minha última mulher também. Várias vezes acharam que eu era pai dela.* Em todo o nosso tempo de conversa, Sil referiu-se a si mesma no masculino como das vezes que mandava um áudio contando que estava *bêbado* e quando mandava uma foto brincando sobre ser um *gato.* Mas insisti em perguntar qual era o sentimento de ser lida dessa maneira, *quase sempre as pessoas já me veem como homem mesmo, já faz parte de mim,* respondeu.

A prática de referir-se no masculino gerou uma questão para nossa interlocução e para a pesquisa e em dado momento perguntei como eu deveria me dirigir durante nossa interação. O fato dela ter aceitado participar da pesquisa que foi apresentada como sendo realizada com mulheres homossexuais ou com práticas homoeróticas e sua apresentação usando seu nome feminino, fez com que durante um dos seus usos no pronome masculino eu perguntasse como ela preferia ser tratada:

> *I:* você prefere ser chamada no masculino ou que eu me refira a você no masculino? Percebi que você sempre fala no masculino e talvez fosse mais respeitoso eu me dirigir assim também.
>
> *S:* não, gata, pra mim tanto faz. Eu me acostumei a falar no masculino mesmo, já é um hábito. Pode ficar à vontade, eu respondo do mesmo jeito.
>
> *I:* Acho que ainda não tínhamos falado sobre isso, mas você se sente mais confortável quando tratada no masculino?
>
> *S:* realmente pra mim não tem diferença, não fico pensando nisso. Pode me chamar de gata, gato, tanto faz pra mim.

Na medida que íamos criando diálogos de longa duração (Oliveira, 2022) fui percebendo que esse modo de dirigir a si mesma com pronomes masculinos está inserido em uma ampla dimensão temporal de significar sua homossexualidade e tornar-se inteligível (Butler, 2019) para potenciais parceiras. Seus envolvimentos afetivos e eróticos estão enredados em um circuito de preservação da dinâmica heterossexual, onde ao se relacionar com *mulheres legítimas* é necessário assumir o papel do homem:

> *Sil:* eu sempre fui o marido das minhas mulheres. Marido mesmo. Igual falei, de manter a casa, bancar a pessoa, tudo. Eu falo que foram todas mulheres legítimas porque, como explico pra você, porque é isso, elas eram mulheres. Todos relacionamentos que tive a pessoa sempre teve homens, ela não são assim igual você que é mais feminina mas fala que é o que mesmo, lésbica? Elas são mulheres mesmo. […] Desde que eu comecei a ter minhas coisas e poder viver minha vida do jeito que eu sou eu saia era com meus amigos, tudo homem, tá entendendo?

Em Problemas de Gênero (2017), Judith Butler elabora uma teoria performativa do gênero em oposição ao modo como certa linha da teoria feminista teorizava o gênero, a saber enquanto uma metafísica da substância. A tese central de sua formulação é que gênero não é algo que se possui, mas algo feito desde um arranjo repetitivo de comportamentos, estilizações, gestos e práticas de linguagem que são arquitetados pela matriz heterossexual (ibidem). Tomando a teoria dos atos de fala de Austin (1990), Butler propõe que o gênero é performativo pelo efeito de realidade que carrega consigo. A filósofa oferta uma definição de performatividade sendo aquilo que "caracteriza, primeiro, e acima de tudo, aquela característica de enunciados linguísticos que, no momento da enunciação, faz alguma coisa ou traz algum fenômeno à existência" (Butler, 2017, p. 35). Retomando fortemente a teórica da citacionalidade de Jacques Derrida, Butler chama a atenção para que "a performatividade deve ser entendida não como um 'ato' singular ou deliberado, mas como uma prática reiterativa e citacional por meio da qual o discurso produz os efeitos que nomeia" (Butler, 2019, p. 16).

Essa espécie de ponderação feita por Butler deve-se muito pela recepção de "Problemas de Gênero" (2017) onde uma confusão entre performance e performatividade instalou-se, visto a discussão levantada de que sua formulação em torno do caráter construído do gênero deixava em aberto uma interpretação de que o gênero era uma construção voluntária. Em "Corpos que importam" (2019), a filósofa lança mão de uma diferenciação entre performance e performatividade:

> A performance como 'ato' delimitado se distingue de performatividade na medida em que está última consiste em reiteração das normas que precedem, constrangem e excedem o ator e, nesse sentido, não podem ser tomadas como fabricação da

> ‘vontade’ou ‘escolha’ do ator; mais ainda, aquilo que é ‘atuado’ trabalha para esconder, quando não para repudiar, o que permanece opaco, incosciente, não performático” (Butler, 2019, p. 316).

Assim, em Butler o gênero não são realidades que antecedem os sujeitos, mas é um campo de normalização que define a inteligilidade dos sujeitos enquanto humanos que passam, então, a “ser formado por um conjunto de fantasias alheias que são transmitidas por meio de interpelações de vários tipos” (Butler, 2018, p.38). Não havendo uma “verdade ontológica” do gênero é o seu aspecto de repetição que causa o efeito de natural. Desde da matriz heterossexual, o gênero permite uma linearidade entre uma determinada autonomia, ou sexo, e expressões de gênero e sexualidades específicas. Do ponto de vista butleriano de que o reconhecimento e a inteligibilidade de alguém como humano necessita da inclusão do sujeito em a algum de gênero disponível (Butler, 2017) é possível ler a colocação de Sil de que *hoje em dia tem como né entender que tem como ser homossexual sem ter que virar outra coisa, mas pra mim quando eu comecei a sentir as coisas eu achava que era homem mesmo* como apontando para a busca por uma inteligibilidade de si mesma desde sua sexualidade.

Na medida que ela faz referência ao marcador “*Hoje em dia*”, ela aponta para sua perspectiva de que os atuais regimes de inteligibilidade ou melhor, os atuais marcos normativos, permitem uma economia de reconhecimento do desejo e das práticas homossexuais sem que isso remeta a um “problema de gênero”. Há uma sensibilidade exposta de que em um tempo outro que não o de *hoje em dia* a linha entre gênero e sexualidade era muito mais tênue.

Com Ira, a discussão mais alongada que tivemos sobre sua masculinidade ocorreu em sua casa. Antes mesmo de iniciarmos a entrevista orientada por um roteiro semiestruturado. No gesto de mostrar sua casa, Ira me mostrou cada um dos cômodos, o que inclui o seu quarto. Uma das portas do guarda-roupas aberta foi a deixa para apontar para as peças de roupas e dizer *aqui é onde está a Ira inteira.* Me mostrou algumas das suas peças, muitas camisetas sociais e gola polos. *Tem muita gente fala que é roupa de homem, pra mim é o que me faz se sentir bem. As pessoas acham só porque é uma roupa mais larga é de homem*, escutando suas considerações sobre aquelas peças, perguntei se em algum momento ela já tinha adotado um outro estilo, sua resposta foi direta *eu sempre fui assim.*

Ao conjugar sua existência ao que eu chamei de estilo naquele momento, Ira abriu os caminhos para que pudéssemos nos ater a essa tecnologia de construção de si desde o seu guarda-roupas,

I: você sempre foi assim como?

IR: meu bem, desse jeito meu de me vestir, as roupas que eu gosto, que eu uso. Sempre tive um estilo que todo mundo acha que é de homem. Toda vida. Nunca nem usei outra coisa. Vim ao mundo assim, sendo assim.

I: E você não acha que é de homem igual todo mundo fala?

IR: Não importo se é, eu compro minhas roupas mesmo como se fosse pra homem. Nas lojas, é as roupas que fica bom pra mim. Desde sempre. Deixa eu te falar, eu cresci fazendo coisas que todo mundo falava que era coisa masculina. Acho que fui me entendendo desse jeito, capaz.

I: quais coisas essas que você fala que é de homem?

IR: vou te contar, Minha mãe só teve eu de filha, o resto tudo homem. Ficava muito eu e ela, e ela sempre trabalhou muito fora de casa. E eu comecei a desenvolver esse papel de cuidar da casa, cuidar assim que eu falo, deixar a casa funcionando. Trocar telhado, pintar a casa, arrumar a energia. Lembro que meu irmão ficava me chamando de maria joão porque eu fazia essas coisas e eu já tinha, né, minhas preferências de roupas. Meus amigos tudo homem [risos]. E naquela época mulher ser assim, pra frente, fazer os trem igual eu fazia, todo mundo achava um absurdo né. Mulher era pra lavar roupa, criar criança. Ai tinha eu que trabalhava mais que os homens tudo, ai virava aquela falatório. "Ela vai ser hominho", "essa aí nasceu pra ser homem". Escutei toda vida.

I: E como você se sentia com esse falatório?

IR: Só ficava preocupada com minha mãe, eu mesma sempre aprendi a seguir a vida sem ficar agarrada na opinião das pessoas. Meu irmão mesmo que era viado ficava passando por mim e dizendo "vai ser sapatão, vai ser sapatão" e eu nem aí. Eu não entendia quando era mais jovem que gostar de ser de um jeito já era um sinal né, de quem eu era mesmo. Claro que aquilo me incomodava porque ninguém queria ser sapatão né. Lembro que eu escutava o pessoal da rua comentando que eles conheciam um sapatão, e o jeito que eles falavam dela me dava uma coisa ruim.

I: Mas sapatão significava uma mulher masculinas?

IR: mulher que queria ser homem, era assim que falavam. E tem mesmo né. Mas não é o meu caso. Eu tenho esse jeitão que as pessoas ficam achando que é de homem, mas não é. Nunca quiser homem. Eu sempre odiei quando falavam que eu queria ser homem, sempre tive pavor.

Ira é enfática ao contar sobre como busca se desvencilhar da leitura que realizam dela como uma mulher que busca ser homem ou que está a prestes a se tornar uma. Mesmo entendendo que seu "estilo" é considerado masculino, ela aponta que não trata-se de buscar ser homem mas de lançar mão daquilo que traz conforto para quem ela é. Judith Butler (2019)

indica que a performatividade carrega consigo a capacidade de descrever "essa relação de estar implicado naquilo a que se opõe, essa virada de poder contra si mesmo" (Butler, 2020, p. 398), uma questão interessante pois indica que apesar do objetivo da interpelação ser o de consumar uma identidade, o processo performativo permite que se assuma outras direções. Em outros termos é o que a filósofa vai chamar de paródia de gênero (Butler, 2017),

> A noção de paródia de gênero aqui defendida não presume a existência de um original que essas identidades parodísticas imitem. Aliás, a paródia que se faz é da própria ideia de um original; assim como a noção psicanalítica da identificação com o gênero é construída pela fantasia de uma fantasia, pela transfiguração de um Outro que é desde sempre uma 'imagem' nesse duplo sentido, a paródia do gênero revela que a identidade original sobre a qual molda-se o gênero é uma imitação sem origem" (Butler, 2017, p. 197).

Ira é lida como homem desde o esquema binário da matriz heterossexual, mas ao rejeitar ocupar a posição lhe atribuída de "homem" "revela implicitamente a estrutura imitativa do próprio gênero – assim como sua contingência." (Butler, 2017, p. 196).

Tanto Ira quanto em Sil apontam com suas narrativas algo que Jainara Oliveira (2020) discute em sua tese desde os relatos das suas interlocutoras sobre a negociação das próprias performances de gênero e sexualidade,

> Como podemos perceber a partir de seus próprios relatos, as primeiras impressões que elas têm das formações das normas sexuais e de gênero, no passado, não começam e terminam na infância. Essas normas não as produzem como sujeitos sexuais e generificados apenas no passado, mas também por meio do tempo. Nesse sentido, essas primeiras impressões atuam para estabelecer, de forma produtiva, a temporalidade social de suas vidas. (Oliveira, 2020, p. 69).

Suas performances sexuais de gênero (Butler, 2019) constroem no tempo modalidades de uma vida possível de ser vivida. Ambas enfatizam que o *jeito ou o jeitão* que possuem tornam suas, trajetórias de vida possível de serem significadas. Assim a percepção que possuem de si mesmas está relacionada com suas capacidades de respostas e de produção de si mesmas como sujeitos sexuais e generificados (Oliveira, 2020). Na busca por "caminhos próprios dentro das normas por meio dos quais elas podem aparecer como sujeitos reconhecíveis" (Oliveira, 2020, p. 69) elas realizam "uma desapropriação dos homens do seu domínio sobre as masculinidades". (De Santana Torres; Fernandes, 2023, p. 20).

Trata-se do que o teórico Jack Halberstam (1998) conceitou por masculinidades femininas no livro "Female Masculinity" (1998). O autor desconstrói o imaginário de que há uma relação obrigatória entre masculinidade e homens. Indicando que ao falar de masculinidade

femininas refere-se a mulheres que "vivem suas masculinidades dentro de relacionamentos lésbicos" (Halberstam, 1998, p. 16) Como exposto, essa é em si uma definição que não alcança o modo como Ira e Sil discorrem sobre suas masculinidades em relação à suas parceiras. Visto que enfatizam o caráter de que suas parceiras não se identificam como lésbicas. Para contexto dessa pesquisa, parece mais ideal dizer que as masculinidades-femininas das interlocutoras se refere a construção de masculinidades desde suas (homo)sexualidades. Ao teorizar sobre as "masculinidades sem homens", o teórico *queer* afirma que "quanto mais identificamos as variadas formas de masculinidades femininas, mais elas se multiplicam" (Halberstam, 1998, p. 54). Algo muito interessante em sua formulação é a de tecer uma discussão da maneira como,

> (...) a masculinidade das mulheres em geral são percebidas pelas culturas normativas heteros e gays como um signo patológico e de identificação equivocada, como uma inadaptação, como uma aspiração a ser e ter um poder que sempre fora do seu alcance" (Halberstam, 1998, p. 42)

Parece ser aquilo que ocorre ao longo do curso da vida de Ira e Sil, essa insistente inteligibilidade de tomá-las enquanto homens diante da produção de uma masculinidade que não almeja ser homem. Mas que é constituída ao longo do tempo como maneira de tornar suas sexualidades carregada de significados e de reformular suas experiências dentro de uma matriz de inteligibilidade que as aloca na abjeção em uma vida vivível. Assim, masculinidade-feminina afasta-se do que a diferença sexual institui como homem ou mulher, implicando em uma outra relação com as próprias normas de gênero. Halberstam produz uma espécie de genealogia das distintas modalidades de masculinidades femininas a partir de um método por ele denominado de presentismo perverso. Trata-se de entender realidades presentes com acontecimentos pretéritos sem reduzir o último ao primeiro. Assim, para pensar as masculinidades-femininas contemporâneas ele retoma uma série de outras experiências onde o gênero era constantemente desestabilizado por um conjunto de práticas de incorporação e recriação de significantes masculinos. "Marido-mulher", "*stone-butch*", "*tríbade*" e "andrógina" são algumas das masculinidade-femininas encontradas por Halberstam e que aparecem em sua obra como espécie de virtualidades históricas que adquirem arranjos outros em novas temporalidades. Mas são masculinidades-femininas que também sobrevivem e seguem se atualizando.

Em sua empreitada de pensar as categorias informadas pelas materialidades das masculinidades femininas, chega-se à *butch* uma identificação completamente diferente de ser "uma mulher identificada como mulher" (Halberstam, 1998, p.39) e sugere que seria interessante "critar um terreno sexual e semiótico diferente para as butches". Aqui há um

interessante encontro com o que as interlocutoras apontam com suas narrativas sobre a não identificação com a categoria mulher e a instituição de performances masculinas-femininas, nos termos de Halberstam.

Em sua tese, Passamani (2015) justifica o uso do conceito de "condutas homossexuais", proposto por John Gagnon (2006) em sua teoria dos roteiros sexuais, como sendo o modo mais apropriado de referir-se a "uma fluidez grande entre o que atualmente compreendemos como orientação sexual e identidade de gênero" (Passamani, 2015, p. 22) entre seus interlocutores e interlocutoras. O fato de que os sujeitos do seu campo contarem de si e dos modos como se construíram em "tempos que não o presente" (ibidem), implica, como mostra o antropólogo, em buscar entender como gênero e sexualidade tornam-se tão imbricados e entrelaçados que é necessário lançar mão de noções que possam melhor apropriar-se dessa linha tênue entre identidade sexual e identidade de gênero. Tal problematização vai de encontro com as sensibilidades colocadas em circulação por Ira e Sil desde o que essa última colocou *como hoje em dia tem como né entender que tem como ser homossexual sem ter que virar outra coisa, mas pra mim quando eu comecei a sentir as coisas eu achava que era homem mesmo.*

Esse capítulo iniciou-se como a exposição de certa "lamentação" de Ira e Sil pela sensação que carregam consigo de não terem experimentado ao longo dos seus cursos da vida que foram alvo de bons afetos por parte das mulheres com quem se relacionaram. Trata-se de uma questão bastante complexa de ser desenvolvida muito em parte da falta de interlocução teórica e bibliográfica. Um dos debates possíveis gira de como suas masculinidades informas sobre processos mais amplos em termos de imaginário social sobre quem é passível ou não de ser "amado". Ao serem lidas como masculinas, as parcerias com quem se relacionaram seguem uma lógica dominante onde são corpos e existências não passíveis de receber afeto. Mesmo enquanto masculinidades sem homens e que, inclusive, abre possibilidade para a criação de outros sentidos para o que são masculinidades (Halberstam, 1998) parece ser que estão imbricadas em uma lógica de relacionalidade onde suas masculinidades são lidas e tomadas por percepções onde o "sujeito masculino" não deve ser alvo de "amor" e "carinho".

3.2 Subjetividade Inacabada

Diferente de Ira e Sil, Patrícia invocou mais de uma vez a possibilidade de ser um homem trans. Em nossas conversas ela conta sobre como o fato dela ter conhecido um homem

trans abriu-se lhe para uma possibilidade de entender a si mesma como um homem transfiguração

> *P:* Quando eu conheci esse rapaz que estou contando, lá da minha academia eu me identifiquei muito como ele, trans né. Há muitos anos que eu faço algumas modificações no meu corpo, tomo testosterona, as vezes prefiro tampar meus seios. Mas nunca tinha pensando assim, em ser trans. Mas estou cada vez mais com isso.
>
> *I:* Você já pensava nisso antes nessa possibilidade de ser uma pessoa trans?
>
> *P:* foi mais depois que eu conversei com ele. Quando ele começou a descrever os processos dele, eu fiquei muito impactada. E olha que ele é bem mais novo do que eu. Mas igual eu falei pra ele, na minha época a gente não tinha esses termos, a gente conhecia pessoa travesti mas esse jeito de ser, um homem trans não. É uma ideia ainda muito confusa pra mim, pra dizer a verdade. Mas acho que é isso que eu sou.
>
> *I:* Em outros momentos da sua vida você nunca pensou, então, que poderia ser uma pessoa trans?
>
> *P:* Olha, não sei. Porque como lhe disse, eu sempre achei que eu fosse homem mas eu nunca consegui falar disso, faltava palavas pra eu explicar meu sentimento, minha sensação. Pra mim eu sempre vivi como um homem, me sinto assim, mas eu nunca soube dizer isso. Sempre fiquei com essa dúvida do que eu era ou sou, sei lá. E no meu tempo isso de ser trans não era uma coisa que existia. Entende né o que estou querendo falar?

O relato de Patrícia possui uma identificação com aquele realizado pela antropóloga Esther Newton em sua autobiografia "*My butch Career: a memoir*" (2018). Newton discute sobre seguir se identificando como uma butch e não ter realizado a transição para assunção enquanto um homen trans. Em sua discussão, a antropóloga indica que "fatores geracionais e autobiográficos" (Newton, 2018, p. 8) implicam na sua continuidade na identificação como uma butch. Sua reflexão leva para a discussão sobre "transformações identitárias e diferenças geracionais" (Henning, 2020), na medida em que articula uma narrativa onde ela discute sobre os recursos discursivos disponíveis ao longo do seu curso da vida para constituir-se ou não como uma pessoa trans. Isso ganha força quando ela descreve,

> Quando criança eu não pensava em mim como um garoto preso no corpo de uma garota, talvez porque eu desejasse tão intensamente ser um. Recentemente vi o excelente documentário da *PBS Frontline* chamado *Growing Up Trans* […] os cineastas capturaram os pontos de vistas dos pais e médicos em conflito diante do fato de que graças aos meios de comunicação de massa e à internet, as crianças já se autodenominavam trans. Eu tive que encarar o fato de que estava me vendo a eu mesma nessas crianças e me dei conta de que se eu fosse uma criança hoje, eu provavelmente iria querer usar testosterona." (Newton, 2018, p. 08).

Sua reflexão sobre a economia de possibilidades para uma assunção enquanto sujeito trans segue quando ela afirma "para a maioria das butches da minha geração, esse 'barco já zarpou'" (Newton, 2018, p. 10). Tal colocação indica o modo como o pertencimento e a experiência geracional implica em acessar gramáticas específicas que "constituíram determinadas cenas cujas especificidades tornaram possível a experiência do que somos" (Carvalho, 2007, p. 33). Newton lança uma provocadora questão: Os homens trans suplantarão totalmente os butches? (ibidem, p. 10-11). Apontando que não é possível determinar uma resposta pra essa questão, a antropóloga discorre sobre como tanto o campo de identificação butch como trans se fundem "em um grupo mais amplo que mudou a definição de masculinidade feminina ou de masculinidade trans" (ibidem). E pontua que "até agora, butch como forma de entender e estar no mundo tem sobrevivido" (ibidem).

Patrícia e Newton encontram-se na medida que refletem acerca do modo de operação das formações discursivas e do impacto em suas subjetividades quando diante de novos campos de inteligibilidades para suas performances de gênero. Distanciam-se no modo como apropriam-se das novas modalidades de experiências possíveis para suas masculinidades. Ambas as narrativas indicam que o campo geracional em que estão situadas foram fundamentais na relação que constituíram com a identificação enquanto sujeito trans. Ao sensibilizar que *na minha época a gente não tinha esses termos, a gente conhecia pessoa travesti mas esse jeito de ser, um homem trans não*, Patrícia aponta para as possibilidade em dado tempo para que se fosse possível emergir dentro do campo de identificação e existência, trans. Acreditar em novos horizontes para sua existência conta do seu encontro com novos modos de subjetividade (Butler, 2015) o que engendra novas possibilidades de subjetivação,

> quando as condições limitadoras pelas quais somos feitos provam-se maleáveis e replicáveis, quando determinado si-mesmo arrisca sua inteligibilidade e reconhecibilidade em um convite para expor e explicar as maneiras inúmeras em que o 'humano' continua a ser feito e desfeito. (Butler, 2015, p.169).

Nesse sentido, a noção de iterabilidade tal como articulada por Butler mostra-se fundamental na medida que descreve a dimensão não determinística do modo de operação das normas sociais. Sabendo que em sua filosofia, a performatividade assume centralidade justamente como via para fugir da discussão entre voluntarismo e determinismo (Oliveira, 2020), significa também que é uma noção "mais dinâmico analiticamente do que construção" (ibidem, p. 69). A possibilidade de passar a enunciar-se como um sujeito trans leva ao aspecto

inacabado (Biehl, 2020) das subjetividades. João Biehl lança mão de uma "antropologia do devir" (2008; 2013;2020) que teria como princípio,

> Em vez de teorizar sobre as pessoas em termos de princípios fundamentais ou como totalmente condicionadas por estruturas e formas, a antropologia do devir atenta, assim, às agências negociadas e a possíveis transformações das pessoas. Considera também a mutabilidade e a contingência do poder em si – menos uma entidade sólida e estável e mais um produto maleável, constantemente pungido pelos devires das pessoas. A antropologia acolhe, assim, a incompletude. Corpos, poder e coisas não ficam petrificados. (Biehl, 2020, p. 4).

Sua antropologia do devir está intimamente relacionada com a maneira como ao longo da sua obra vai sendo esquadrinhando sua proposta de uma antropologia que toma como campo etnográfico as subjetividades. Ao dizer sobre o potencial de tomar trajetórias de vida para o estudo antropológicos das subjetividades, o antropólogo indica:

> Trata-se de identificar as suas trajetórias e verificar se estas trajetórias também podem ser indicadores de um novo universo dereferência que, potencializado, talvez possa adquirir consistência suficiente e força transformadora." (Biehl, 2008, p.422)

Apesar de não elaborar o conceito de subjetividade inacabada, mas sim de apontar para o plano inacabado e incerto (Biehl, 2020) penso haver substratos em suas teorizações para lançar mão da ideia de que ao tomar a trajetória de Patrícia, estamos diante da imagem de uma subjetividade inacabada. Sua abertura para novas modalidades de conduzir sua masculinidade, indica a qualidade (Biehl, 2020) de plasticidade e de inacabada das subjetividades.

Na narrativa de Newton a "velhice" aparece como um marcador fundamental para suas discussões sobre não realizar a transição, por esse ponto Patrícia parece ampliar os horizontes dentro do envelhecimento e tecer linhas de fuga de um cenário onde o envelhecimento é um encerramento de possibilidades. O encontro com novas economias dos possíveis é rearticulado em seus próprios processos de subjetivação e em seus projetos de vida.

3.3 Encaminhamentos

Das discussões aqui expostas há muito do que pode ainda ser desdobrado. O modo como a experiência geracional de mulheres homossexual institui processos de generificação que como, afirma Butler, possibilita "formas de 'gênero' dentro da homossexualidade (…) que se mova para além das categorias de 'masculino' e 'feminino'" (Butler, 2019, p. 394) ainda é um campo a ser potencialmente explorado nos estudos de gênero e sexualidade. Do pouco que foi

discutido, fica notável que a desidentificação crítica que realizam em relação à categoria mulher implica em uma modalidade encontrada para significarem seus próprios desejos e existências. Há nos relatos expostos certa sintonia com o que Butler discute,

> É importante ressaltar que, embora a heterossexualidade opere parcialmente estabilizando as normas de gênero, o gênero designa um local denso de significações que contêm e superam a matriz heterossexual. Mesmo que as formas de sexualidade não determinem o gênero unilateralmente, ainda assim é crucial manter uma conexão não causal e não redutora entre sexualidade e gênero. Na medida em que a homofobia frequentemente opera atribuindo aos homossexuais um gênero danificado, fracassado ou abjeto de alguma outra forma, e na medida em que o terror homofóbico a atos homossexuais, quando existe, é muitas vezes também um horror de perder o gênero apropriado […] parece crucial ater-se a um aparato teórico que explique como a sexualidade é regulada pelo policiamento e pela humilhação de gênero." (Butler, 2019, p. 393)

Na medida em que são interpeladas a serem homens, Ira e Sil criaram modalidades outras de existência que não parece estar situada na divisão sexual. Suas performances e modos de existência generificada contém certa virtualidade que é materializada em recentes reinvindicações identitárias como "sapatão não-binárie", um espectro de identidade não-binária que emerge na experiência homossexual feminina.

O encontro de Patrícia com um homem trans de uma geração diferente da sua atuou como um canalizador para o acesso a um regime outro de inteligibilidade sobre sua própria masculinidade. Apontando não apenas a interabilidade das normas sociais, mas também para uma outra maneira de existir no processo de envelhecimento.

4. PERCORRER O TEMPO

4.1 “Mas você está me chamando de velha?”

Após ter concentrado uma série de novos perfis em meu *Facebook*, quase todos conectados entre si por amigas em comum, o passo seguinte foi o de, a partir de um cálculo especulativo, entrar em contato via *Messenger* com as mulheres que adicionei supondo terem idade acima de 50 anos. Como explicitado, as primeiras mulheres que adicionei foram aquelas que estavam inseridas em grupos de *Facebook* voltados para a interação entre mulheres homossexuais ou mulheres *curiosas* e interessadas em conhecer o homoerotismo entre mulheres. O primeiro passo foi o de encontrar dados em seus perfis que indicassem suas datas de nascimento. Certamente, esteve presente a inevitável possibilidade de serem dados aleatórios e que não correspondessem com a idade de fato daquelas mulheres. À medida que os convites de amizade iam sendo aceitos, novas sugestões de amizades iam surgindo. Quando em maio de 2021 tive o aceite do comitê de ética para a realização da pesquisa, comecei a enviar a seguinte mensagem para as mulheres recém adicionadas:

> *Olá, tudo bem? Então eis aqui uma completa desconhecida que é uma antropóloga fazendo seu mestrado na UFG, rs. Tô fazendo um trabalho de formiguinha na procura de mulheres que possam me conceder uma entrevista. Faço pesquisa com mulheres homossexuais, ou que se relacionam com mulheres, com idade acima de 50 anos e minha intenção é trabalhar com suas memórias. Eis me aqui porque temos conhecidas em comum, aqui no face, e estou partindo de uma hipótese de que assim como elas, você também é uma mulher homossexual com 50 ou mais. Antecipo minhas desculpas caso esteja sendo invasiva.*

A resposta que Sil, uma das interlocutoras com quem pude manter um diálogo mais expandido e por mais tempo ao longo da pesquisa, foi *“mas você está me chamando de velha?”*. Logo me desculpei e tratei de me explicar que de forma alguma teria sido aquela a minha intenção. Apesar de não ter mencionado o qualificativo “velha” em nenhuma das minhas abordagens, o fato de especular sobre sua idade ser acima de 50 anos já colocava em questão uma suposta materialidade da velhice em seu corpo e isso parece ter soado como um insulto, visto a indagação em forma de resposta dada por Sil. Trazer esse momento em que fui questionada sobre como e onde eu estava enxergando a velhice em uma interlocutora é importante pois o que ficou evidente não foi somente a não aderência das mulheres com quem entrei em contato à expressões como “mais velhas”, “lésbicas velhas” e ao conceito de “velhice” mas também certa desconfiança sobre o meu interesse em fazer uma pesquisa com

mulheres homossexuais dessa idade, *com mulheres homossexuais maduras* como me corrigiu Gal. Digo desconfiança no sentido de tentar traduzir certa preocupação surtida durante o campo por parte de algumas interlocutoras de qual era a minha intenção com a pesquisa e qual minha percepção sobre elas enquanto mulheres homossexuais *maduras*, *mais experientes* ou *mais vividas*. Ilustrativo foi a preocupação de Ira em não fazer parte de uma pesquisa que estivesse buscando retratar seu atual curso da vida como decadente:

> Olha, se na sua pesquisa você está querendo encontrar mulher da minha idade com espírito de velho, você vai ter uma pesquisa ruim, sem sucesso. Você tem que olhar para mulheres da minha idade que assim como eu sabem viver, querem viver, que tem cultura, que sabe ter prazer, aproveitar outras mulheres. Você vê, eu não cuido de casa, não tenho que cuidar de neto e não sei o que. Eu vivo a minha vida. Não perco tempo. O erro da geração de vocês, jovens, é achar que ao chegar em determinada idade a vida para; que a gente fica decadente. Se você me procurou para pensar que por conta da minha idade eu estou decadente, eu não tenho interesse. Eu estou para jogo e muito bem, viu? Experiência para dar e vender. Bons vinhos são os melhores, não dizem? Pois então. [Trecho extraído de conversa informal através do aplicativo de mensagens WhatsApp, julho de 2022].

Em outro momento, quando pude conhecê-la pessoalmente em sua residência, em dado momento da conversa usei a expressão "mais velhas" e rapidamente fui questionada sobre o porquê do meu uso dessa expressão. Ao passo que Ira recomendou que eu deixasse de fazer uso do "mais velhas" e passar a usar "mais experientes" e "mais vividas". Mesmo o uso do termo "idosa" surgiu no campo como nomeação para qual as interlocutoras buscam distanciar-se. Certa vez, fui compartilhar o filme "Nós duas" (2021), longa-metragem francês que tematiza a relação amorosa de duas mulheres que se encontram na terceira idade, com uma mulher qual mantive contato por *Messenger* em um período de 2 meses até que ela saiu das redes sociais e perdemos o contato. O ponto é que o compartilhamento do filme ocorreu mediante esse simples e curto diálogo:

> *I:* Assisti e gostei muito! Lembrei de você. É um filme sobre um casal de mulheres idosas. Mostra as dificuldades de assumir-se e assumir a relação mesmo com tantos anos juntas.
>
> *A:* Muito obrigada, Isabella. É muito importante filmes que mostrem a realidade das nossas vidas de lésbicas maduras. [Trecho extraído de conversa informal através do aplicativo de mensagens Messenger, dezembro-2021].

O que me chamou atenção foi a sensação de negação do termo idosa e sua substituição pelo madura. O uso da grafia *madura* também é constitutivo da etnografia de Jainara Oliveira (2020) como uma das formas de estilização do curso da vida de suas interlocutoras, mulheres

homossexuais ou com práticas homoeróticas com idade entre 40 e 62 anos. Oliveira não sinalizou o aparecimento de outros modos de expressividade acionados para dizer sobre o curso das vidas, algo que ocorreu durante o meu campo. A grafia *madura* foi o mais recorrente, mas outras significações nominais apareceram como: *experiente e vivida.* Em uma ocasião, Ira questionou se eu era *cismada* com mulheres da idade dela, ou seja, de 70 anos, visto que diante do meu interesse de pesquisa sua percepção fora de que eu tinha um problema *com mulheres mais velhas.* Passado o desconforto em ter sido lida dessa maneira, busquei junto a ela entender a razão dessa impressão de que eu era cismada:

> *IR:* Eu fui atrás na internet e de tentar entender o que era sua pesquisa e parece que achei que você é cismada com mulheres da minha idade, mais velhas, como você fala.
>
> *I:* Como assim cismada? Não entendi. Eu posso enviar alguns artigos ou coisas que já escrevi até agora para você ver. Mas não entendi porque você achou que sou cismada.
>
> *IR:* Pelo jeito que você fala, "mais velhas", parece que você acha que é um problema a idade, algo assim.
>
> *I:* De jeito nenhum, acho que eu ainda não tinha entendido muito bem como me comunicar melhor.

Parecer *cismada* esteve relacionado com a maneira como eu verbalizava sobre seu curso da vida, ou seja, automaticamente ao utilizar da expressão qualificativa "mais velhas" me situava como alguém que a percebia de forma desvalorizada ou como um problema. Assim, *cismada* é um modo de se relacionar com a idade das *maduras* que se estabelece na afirmação daquilo que buscam se afastar: de que são velhas. A não aderência a expressões como "mais velhas", "lésbicas velhas", "velhice" ou mesmo idosa, foi expressiva, mas também fez com que eu me atentasse para os modos de comunicação e as categorias que eu acionava para dizer sobre elas. Essa busca em distanciar-se dessas categorias mereceu densa atenção não apenas pois a maneira como eu qualificava seus cursos da vida poderia expandir ou frear a interação e possibilidade de interlocução, mas também porque permite observar a maneira como agenciam suas sexualidades e tecem reflexões sobre suas vidas.

A utilização da categoria curso da vida para tratar da relação que as interlocutoras possuem com suas idades diz respeito à capacidade desse conceito em apontar para o "espaço de experiências abertas, e não de passagens ritualizadas de uma etapa para outra" (Debert, 1999, p. 77). Assim, a vida deixa de ser tomada como uma simples passagem de uma etapa a outra,

com suas realizações já definidas. Quando se depara com estilizações como madura, experiente e vivida para dizer sobre seus cursos da vida, percebe-se a acentuação de fazer do envelhecimento um enquadramento outro que não o da desvalorização e, como apareceu com frequência no campo, a da perda do capital erótico. Especialmente as categorias *experientes* e *vividas* vieram à tona em momentos que as interlocutoras apresentavam uma imagem de si mesmas que enfatizavam a correlação entre a prolongada experiência de vida e a detenção de um conhecimento privilegiado sobre o prazer entre mulheres e o homoerotismo feminino. Foi possível atentar-se para o esforço de canalização de seus atuais cursos da vida em um capital erótico nas suas incursões eróticas. Ser *vivida* e *experiente* são disposições que só quem atravessou o tempo pode ter, por isso nas conversas, especialmente as informais, foi possível identificar certo padrão de relacionamento entre as *vividas* e *experientes* que são com mulheres mais jovens que elas e com diferenças de idade entre 10 e 20 anos. Quando contam das suas experiências eróticas e afetivas no presente, sublinham a recorrência de serem mulheres mais jovens e por vezes houve a sinalização de que não se interessavam por mulheres da mesma idade que elas.

Quando no fim de seu relacionamento, Patrícia tentou fazer uso de aplicativos de relacionamento e na primeira visita que fiz à sua casa perguntei quais eram os filtros utilizados por ela nessa busca, sua resposta foi a de que *a mulher não deveria ter filhos e ter idade entre 35 e 45 anos*. Patrícia, à época, estava com 61 anos, o que me fez perguntar o porquê da preferência por mulheres mais jovens, sua resposta foi *sapatão não fica com sapatão e velha não fica com velha.* A resposta veio carregada de bom humor, mas desvela os mecanismos utilizados por Patrícia para atualização da sua masculinidade e concomitantemente da sua condição de *experiente* que dá um outro sentido para a sua velhice. “Sapatão não fica com sapatão” desvela que mulheres masculinas não se relacionam com outras mulheres masculinas e “velha não fica com velha” aponta para a necessidade de uma diferença de idade na constituição do relacionamento, o que se apresentou como uma maneira de manusear o próprio envelhecimento a partir da valorização de seu curso da vida pelo envolvimento com uma mulher mais jovem.

Essa não possibilidade de “iguais” se relacionando, me remeteu ao modelo tradicional ou hierárquico proposto por Fry (1982) em seu pioneiro estudo sobre homossexualidade masculina no Brasil. Desde a proposta do antropólogo, é possível pensar a existência homossexual em dois modelos o igualitário ou o hierárquico, ou moderno e tradicional respectivamente. Fry elabora esses tipos ideias a partir dos seus trabalhos de campo realizados

entre os anos 70 e início dos anos 80. Nesses trabalhos, foram identificados sistemas diversos para classificar a homossexualidade masculina assim como também foi notado uma disputa entre esses sistemas classificatórios.

O sistema tradicional orienta a homossexualidade a partir de pares de oposição hierárquicos bem definidos como feminino/masculino e passivo/ativo enquanto que o sistema moderno é baseado em uma configuração "igualitária". Para o desenvolvimento teóricos desses sistemas, Peter Fry (1982) parte inicialmente de uma análise das transformações das classes médias nas grandes metrópoles, visto que a priori o antropólogo vai relacionar o modelo igualitário com as classes médias e altas das grandes metrópoles enquanto que o modelo hierárquico foi vinculado às classes populares e com o interior do país. Facchini (2008) afirma que essa proposição de modelos de sistema, pela qual a homossexualidade é experimentada, baseada em "critérios e geográficos e de classe, está intimamente relacionada a uma clara preocupação em compreender a relação entre a construção social de convenções, hierarquias, desigualdades e o cenário social e histórico mais amplo que a informa" (Facchini, 2008, p. 217).

Esses modelos propostos por Fry apresentam-se como sistemas de conhecimento que atravessam os modos de subjetivação do sujeito e alicerçam suas experiências com suas sexualidades, assim, estão em relação com "ideologias produzidas sobre 'raça', idade e outros marcadores da diferença" (ibidem, p. 218). Essa assimetria estruturante das relacionalidades afetivas e eróticas das mulheres experientes e vividas, Patrícia e Ira, apresenta-se em certa medida como uma outra maneira de experienciar o curso da vida, visto que pela não simetria de idade e geração entre suas parceiras há uma elaboração de seus atuais cursos da vida em termos de um capital erótico. Se os modelos propostos por Fry (1982) dizem respeito ao modo como a experiência da homossexualidade é estruturada por sistemas de conhecimento que atravessam os sujeitos em suas elaborações afetivas, corpóreas e eróticas, a organização hierárquica e assimétrica das existências das *experientes* e *vividas* levam-nas à uma negociação com o envelhecimento.

Em mais de um momento, Ira fez questão de mencionar seu histórico de envolvimento com mulheres mais jovens que ela, o relacionamento mais recente é com uma mulher de 40 anos, ou seja, uma diferença de 30 anos entre Ira e ela. Não foram poucas as vezes à menção a expressão *quem prova sempre quer mais* aludindo ao fato de que *sapatos mais velhos, fazem melhor do que os mais novos.* Nessa mesma conversa, Ira trouxe à tona que sua última mulher tinha 32 anos a fim de atualizar sua descontinuidade com uma imagem de envelhecimento que seria desvalorizante e penosa.

Esse modo de estabelecimento das relações afetivas eróticas, pode ser entendida desde o que Henning (2014) denominou de "sensibilidades geracionais". O antropólogo propõe esse conceito, a fim de refletir "sobre a assunção de diferenças geracionais quanto às experiências sociais relativas às dinâmicas, lógicas, práticas e identidades homoeróticas nas últimas décadas" (Henning, 2014, p. 72). Conheci Patrícia pessoalmente após aceitar o seu convite para um jantar em sua casa, o convite foi estendido à minha companheira que me acompanhou. Em dado momento, Patrícia comentou q*ue engraçado, vocês duas são um casal de mulheres femininas. As duas são mulheres, né.* Um comentário que contém em si a capacidade de tornar visível um diagrama das "relações de forças que produzem diferentes modos de ser em diferentes épocas" (Souza, 2003, p. 39). Nesse caso, o diagrama de relações foi exposto no encontro intergeracional, entre mulheres com condutas homossexuais de gerações distintas e que acessaram modulações da sexualidade com outras possibilidades.

Isso não quer dizer, que a organização erótica entre mulheres estabelecida na diferença estilizada nos gêneros seja algo característico do "passado", afirmar isso, seria recusar a coetaneidade (Fabian, 2013) do fazer antropológico. O que está em questão é mesmo o entendimento constituído ao longo da etnografia de que as possibilidades de arranjo de relações entre mulheres eram, em certa medida, mais delimitadas do que se pode ver nas configurações mais contemporâneas. Quando Patrícia mostra-se instigada com o modo como constitui a minha parceira homoerótica, ela coloca em circulação que os modos de socialidade nas quais ela prática e está inserida, a lógica de construção erótica e afetiva passa pela delimitação do gênero da parceira. Essa sinalização de que a direção do desejo é sempre para as *mulheres,* leia-se para as mulheres femininas, ou para as *sapatilhas,* tal como ela se referiu ao tipo de objeto do seu desejo, atualiza o projeto de Néstor Perlongher (1993) de uma "antropologia do desejo", na medida que permite ver as linhas de força que conformam a construção do desejo.

No capítulo 1, descrevi como inicialmente limitei o meu entendimento de que uma antropologia do desejo só poderia ser realizada mediante uma etnografia urbana, visto o modo como a literatura antropológica brasileira sobre gênero e sexualidade foi, justamente, impactada pela antropologia urbana realizada por Perlongher (1982). Contudo, essas partilhas do modo como o erótico é sensibilizado para as interlocutoras, demonstra a conjunção de linhas de força que arquitetam suas orientações desejosas. Nesses casos, o próprio entendimento de quem se é a partir da sexualidade orienta a direção do desejo. Essa discussão pode ficar mais visualizável a partir do diálogo que tive com Sil no dia que nos conhecemos presencialmente.

Assim que cheguei em nosso ponto de encontro, logo a localizei me aguardando. O lugar estava vazio então não foi difícil de encontrá-la. Me dirigi até ela e logo nos cumprimentamos. De minha parte não houve nenhuma surpresa, pois ela era exatamente como na foto de perfil do *Facebook* e *WhatsApp*, o contrário parece não ser uma verdade. Em tom de brincadeira, ela perguntou "você é mesmo a menina com quem eu estava conversando? Na foto ela usava maquiagem e brinco". Uma coisa importante a ser adicionada é que assim que nos conhecemos, Sil demonstrou interesse por mim, mas logo foi uma possibilidade dissipada diante da minha marcação como pesquisadora e também por estar em um relacionamento. Ainda em tom de brincadeira, ela seguiu: "eu gosto de mulherzinha, como a pessoa da foto. Feminina". Nesse encontro, eu de fato não estava usando brincos e maquiagens e além disso usava uma camiseta masculina, um short jeans e um tênis. Um pouco após essa interação, quando já estávamos acomodadas e a entrevista se iniciado, ocorreu o seguinte diálogo:

> *S:* Você gosta de ficar perguntando quem eu sou ou como me identifico, mas é muito fácil saber né, olha pra mim [risos]. Eu sou eu. Agora você, uma incógnita. Não é feminina, não é masculina. Você é o que? Agora o jogo virou [risos]. Do que que você gosta? Olhando para você não dá para saber.
>
> *I:* Eu gosto de mulheres. Me relaciono com mulheres, não me preocupo se é feminina ou masculina. Você não fica com mulheres masculinas?
>
> *S:* De forma alguma, ficar com alguém como eu? Igual a mim? De jeito nenhum. Para mim tem de ser mulher, bem feminina.
>
> *I:* Mas o que que tem de ficar com mulheres masculinas? Qual é o problema?
>
> *S:* Não, isso não tem lógica nenhuma. Duas macho ficando, você deve estar doida [risos]. Não tem nenhum cabimento nisso. Você fica com tudo então? Ai você não sabe o que que você é.
>
> *I:* Como assim tudo?
>
> *S:* masculina, feminina. Quem fica com tudo. Pra mim não tem lógica, acho um absurdo
>
> *I:* O que é absurdo? Eu dizer que eu não tenho uma preferência?
>
> *S:* O jeito que você vê as coisas parece que eu [pausa] olha pra mim, esse homem, poderia ficar com outra mulher como eu. Tenha dó [risos].

Quando Sil fala sobre não ter lógica na possibilidade de arranjo afetivo e erótico entre duas mulheres masculinas, ela coloca em circulação o próprio sistema de conhecimento que informou e segue informando a sua existência dentro da homossexualidade. A questão parece ser mesmo a pergunta foucaultiana "em dado regime de verdade quem eu posso ser?", junto com isso, é possível acionar discussões na antropologia brasileira, onde pesquisas etnográficas realizadas com sujeitos homossexuais idosos e/ou na meia-idade tomam o sociólogo portenho Ernesto Meccia (2021) e sua obra "*Os últimos homosexuales: sociología de la homosexualidad y la gaycidad*" para refletir sobre a relação entre as transformações sociais e as transformações das subjetividades entre homens homossexuais e gays. Quando Henning (2014), Lacombe (2016) e Passamani (2015) tomam Meccia em suas investigações antropológicas é na direção de traçar entendimentos sobre as percepções compartilhadas por suas interlocutoras e interlocutores em torno das transformações do regime de visibilidade das homossexualidades.

Meccia, partindo da sua pesquisa com homens que ele enquadrou como "os últimos homossexuais", a saber homens com mais de 40 anos residentes em Buenos Aires e que nos tipos ideias criados pelo sociólogo para entender dos regimes sociais de constituição subjetiva desde da experiência da sexualidade não-heterossexual, seriam os últimos homossexuais. O sociólogo fala, então, de dois regimes o "homossexual" e o "gay", que ele também intitula de "gaycidade", na passagem de um regime a outro três "eras" são instituídas a era homossexual, a era pré-gay e a era gay. Com uma forte base teórica advinda do interacionismo simbólico, o objetivo do sociólogo é descrever como cada regime social marca a experiência dos sujeitos de uma maneira determinada. A "falta de lógica" percebida por Sil, pode ser analisada do ponto de vista de qual regime social informa sua experiência, e de como esse regime conforma a orientação do seu desejo, a partir da exclusão de quem não pode ser desejada, no caso mulheres como ela, mulheres masculinas.

Em sua pesquisa de pós-doutoramento intitulada "Regimes de visibilidade, mudança social e convenções sobre a sexualidade e envelhecimento: um estudo entre mulheres que mantém relações homossexuais em São Paulo e Buenos Aires", Andréa Lacombe (2015) parte de uma questão analisada em sua tese de doutorado, "Ler[se] nas entrelinhas. Sociabilidades e subjetividades Entendidas, Lésbicas e Afins" (2010), a saber, a de como os processos de subjetivação das mulheres com quem a pesquisa foi realizada "viabilizam determinados repertórios e não outros de constituição de sujeitos (Lacombe, 2010). A orientação do desejo também diz respeito a quais repertórios foram ou não viabilizados. A antropóloga demonstra, a partir do que ela denomina *ethos geracional,* como a idade e a geração, mas também a classe

social, conformam repertórios específicos e, doravante, lógicas específicas que reverberam em "poéticas do desejo" (Lacombe, 2010). Usando Vianna (2002; 2009) para discutir moralidades, Lacombe mostra como que nos grupos de mulheres *mais velhas* por ela analisada os valores como discrição, sobriedade e bom senso enquanto tecedores de "uma trama discursiva relativa aos diferentes sentidos em que o desejo é referenciado e, portanto, colocado no mundo." (Lacombe, 2010, p. 144)

Quando voltamos na fala das *experientes* e *maduras* sobre como a diferença etária informa a arquitetura de suas relacionalidades eróticas e afetiva, algo interessante a ser mencionado é que quando pegamos as discussões feitas pela antropóloga Judith Barker, uma das mais reconhecidas na discussão antropológica sobre envelhecimento e curso da vida entre mulheres lésbicas e/ou mulheres queer, é que em seu artigo "*Lesbian aging: an agenda for social research*", traça uma diferença entre o modo de envelhecer das lésbicas e de homens gays afirmando que lésbicas não estabelecem relações baseada na idade" (Barker, 2004, p. 48), devido a características de serem menos adeptas à busca pela eterna jovialidade e de aceitarem melhor aspectos corporais que denotam o envelhecimento. Entre as experientes e vividas com quem pude conversar, a idade das suas parceiras contam, e muito, para o não estabelecimento de da igualdade geracional e de idade entre elas, atualizando assim, suas posições de experientes e vividas. Penso ser algo notável a ponto de ser mencionado aqui nesta dissertação pois consegue frisar o aspecto do conceito de curso da vida que é o de, como pontua Tamara Harever, o de permitir a atenção às descontinuidades frente aos padrões homogeneizantes sobre a velhice. Harever (1996), na introdução do livro, "*Aging and Generational Relations: life-couurse and cross-cultural perspective*", por ela organizado mostra importância de se falar da perspectiva do em curso da vida pois é um conceito que propõe olhar para as histórias de vidas em sua capacidade de tensionar as imagens homogêneas que se fazem da velhice e podendo assim, tecer reflexões sobre como experiências diferenciantes e trajetórias de vidas diferenciadas colocam à tona relações com o envelhecimento variadas.

Em seu livro mais recente, "*Ageing, Gender and sexuality*", Westwood (2016) organiza cinco categorias para lidar com as biografias das mulheres lésbicas por ela entrevistada, as categorias são: *Our Early; Breaking Out; 'Finding Out'; Late performance* e *Lesbian by Choicev* (Westwood, 2016, p. 54). O sentido de criar essas categorias, explica Westwood, possibilitou compreender como o passado das participantes moldou suas subjetividades atuais e suas experiências do envelhecimento e da velhice. Pensar as "*ageing subjectivities*" (Westwood, 2016, p. 53) significa entrar em relação com o modo como as interlocutoras

experienciaram suas sexualidades ao longo de suas vidas. As categorias constituídas por Westwood para a compreensão das *ageing subjectivities* de suas interlocutoras lésbicas e/ou queers a auxiliou na construção da compreensão de como trajetórias diferentes com suas sexualidades ao longo de suas vidas reverberam em experiências distintas do próprio envelhecimento. Para que seja possível entender os modos como as interlocutoras enunciam as suas sexualidades em seus atuais cursos da vida é necessário entender o modo como se relacionaram com suas sexualidades ao longo dos distintos cursos da vida.

Em sua tese, "*Sussing out Ageing: Sharing Lesbians & Queer Women's Knowledge of Ageing in Aotearoa, New Zealand*", em torno das dinâmicas de cuidado que atravessam os processos de envelhecimento de mulheres lésbicas na Nova Zelândia, a antropóloga Ella Robinson (2019) pontua que a perspectiva do curso da vida é notável e aparente entre as referências, em língua inglesa, que se debruçam em etnografias e/ou pesquisas qualitativas com *older lesbians.* Robinson explica o porquê da *life course perspective* ser tão preponderante nas investigações que interseccionam não-heterossexualidade e envelhecimento:

> All writes necessitate an understanding of participants social, cultural and historical backgrounds to better undestand how earlies experiences and timing of their coming out narratives exerted a powergul influence throught the lives (…) They also make sure, however, to accentuate the individual strengths an agency of their participant to change their circumstances, take control of their lives, seek help, or demonstrate resourcefulness and resilience in their ols age by cultivating rich sources of support, strengthening ther own internal resources, and finding a larger meaning in life. Yet, they are also mindful of those who are stil struggling, those who have ended their lives, and those still repressing their desires out of fear and simply not coping in their old age, and who need support and outreach (Robinson, 2019, p. 43)

A própria antropóloga explicita que para responder à pergunta da sua tese, "*In what ways do some lesbian and queer women conceptualise and experience ageing and old age in New Zealand?*" (Robinson, 2019, p. 03), recorreu às proposições de Jason Danely e Caitrin Lynch (2013) intituladas de "antropologia do envelhecimento e do curso da vida" e também à "antropologia da idade" tal como postula Jennie Keith[80]. Robinson (2019) afirma ser proposições teóricas de discussão sobre envelhecimento e velhice que operam contra a tendência de abordar a velhice segregando seu estudo daquele da juventude e da meia idade. São perspectivas que entendem que o isolamento da velhice como uma categoria de análise "limita a nossa capacidade de retratar com precisão o envelhecimento como um contexto de interações entre gerações, incluindo as paisagens imaginativas de memória e aspirações"

[80] Discussão semelhante é realizada por Daniel Kerrry dos Santos e Mara Coelho de Souza (2016) no artigo "Dispositivo da idade, a produção da velhice e regimes de subjetivação: rastreamento genealógicos.

(Robinson apud Danely; Lynch, 2019, p. 03). Entender o envelhecimento dessa maneira fez com que Robinson entrasse em relação com mulheres de geração distintas,

> Dessa perspectiva, achei importante não limitar meu foco a uma única geração ou coorte, mas um grupo intergeracional de mulheres, e permitir que as participantes expliquem o que 'velhice' significada para elas. Isso não foi feito para comparar atitudes ou práticas entre faixas etárias definidas, mas incluir todas as suas vozes lado a lado para expor o entrelaçamento 'relacionais' de identidades envelhecidas. Levadas juntas, suas reflexões e antecipações moldaram esta tese em uma bricolagem de impressões das mulheres lésbicas e queer sobre envelhecimento e a velhice formadas ao longo, talvez, do tempo. (Robinson, 2019, p. 04)

Esse modo de operar metodologicamente, que é primeiramente amparado pela maneira como os estudos socioantropológicos lançam luz sobre a investigação sobre velhice e envelhecimento, está em conexão direta com a tese e estudos do antropólogo Carlos Eduardo Henning (2014). Em sua tese, "Paizões, Tiozões, Tias e Cacuras: envelhecimento, meia idade, velhice e homoerotismo masculino na cidade de São Paulo", Henning preocupa-se em não tomar as noções de "meia idade", "envelhecimento" e "velhice", temas centrais de seu trabalho, como "se fossem autoexplicativas" (Henning, 2014, p. 52) e busca contextualiza-las e problematiza-las desde uma intensa e profunda análise bibliográfica "das transformações do curso da vida nos últimos séculos" (ibidem, p. 53). O viés do curso da vida orienta a investigação do antropólogo para os processos, transições e momentos do curso da vida como possuidores de "uma alta arbitrariedade e plasticidade histórico-culturais" (ibidem, p. 89), que estão "perpassados por incisivos processos regulatórios e convenções sociais, além de precisarem serem lidos a partir de análises circunscritas e localizadas" (ibidem, p. 89).

Como forma de instrumentalização do esforço analítico em analisar, em sua tese, envelhecimento, meia idade e velhice como "noções construídas através de complexos sociais históricos e sociais" (Henning, 2014, p. 89), Henning propõe o conceito de performances etário-geracionais para lançar inteligibilidade para como as categorias de autodenominação acionada por seus interlocutores, como paizões, tiozões, tias, cacuras e *daddies*, são práticas de agenciamento colocadas em circulação a fim de constituírem os significados para a velhice, o envelhecimento e a meia idade. Para realizar a proposição desse conceito, Carlos Eduardo Henning toma a noção de materialização[81] de Judith Butler (2020), tal como aparece inicialmente em "Corpos que importam", o antropólogo explica:

[81] A partir dessa concepção, pode-se falar, então, de processos de materialização dos corpos atravessados pela linguagem, de forma que o corpo se institui como instância de inteligibilidade humana através não de uma força

> Se, como afirma Butler o sujeito só ganha sentido uma vez marcado pelo gênero, me pergunto se seria possível 'existi' um sujeito inteligível que não esteja, ele próprio, marcado e regulado também por signos etários/geracionais e por práticas discursivas singulares a eles associados. E nesse trabalho invisto em um esforço de reflexão sobre a questão, posto que se há performances de gênero assim como 'gênero inteligíveis', existem igualmente processos semelhantes relativos ao que poderíamos chamar de performances etários-geracionais e aquilo que se espera que o sujeito desenvolva em cada determinado momento de sua vida, como algo próprio, por exemplo, das convenções baseadas na 'idade'. (Henning, 2014, p. 88)

O que o antropólogo articula em sua tese, desde os agenciamentos tomados pelas categorias de autoclassificação encontradas em seu campo, é uma análise de como a materialização do processo de envelhecimento "não é uma questão básica do envelhecimento físico, 'material', estando por sua vez, constitutivamente marcado, formado e instituído por práticas discursivas e regulatórias" (Henning, 2014, p. 88). É possível compreender esses processos de materialização da velhice, nas experiências de homossexualidade e homoerotismo masculino etnografada por Henning, desde as dinâmicas discursivas de valoração do envelhecimento engendradas pela diferença geracional tal como observada por Henning na fala de sua mais jovem interlocutora, de 21 anos. Assim como na pesquisa de doutoramento de Ella Robson (2019), o antropólogo trabalha como homens com idades variadas, sendo o mais jovem com 21 anos e o mais velho 70 anos, esse desenho metodológico de trabalhar em uma larga escala geracional permite, justamente, o entendimento de que não é possível tratar a "velhice" ou o "envelhecimento" sem à atenção as "paisagens imaginativas " (Robinson, 2019) que, também, são possíveis de serem tomadas desde a diferença geracional e da relação intergeracional.

Isso fica evidente na tese de Henning quando na fala de alguns de seus interlocutores há a enunciação do desejo pelos paizões e *daddies* e de como essa erotização de certa materialidade envelhecida reconfigura o modo como os sujeitos entram em relação com o próprio envelhecimento permitindo uma "vertente mais positiva do espectro representacional" (Henning, 2014, p. 179) sobre a velhice e o envelhecimento entre homens homossexuais e com práticas homoeróticas. Assim, a própria materialização da velhice está imbricada com os discursos que constroem a desejabilidade e, doravante, os horizontes de possibilidades eróticas. O que o antropólogo tece em termos de rentabilidade etnográfica desde a circulação e tomada de categorias de autoclassificação é que são "elementos e experiências que questionam, ao

ontológica, mas de um jogo de ideias acerca dos corpos que possibilitam a constituição de um marco específico (Lloyd, 2007, p. 45)

menos parcialmente, o cenário relativamente sombrio ainda vigente quanto a inter-relação entre identidades homossexuais, homoerotismo e envelhecimento" (Henning, 2014, p. 179).

O que fica evidente é que a "perspectiva" do curso da vida constitui um panorama analítico em que a velhice e o envelhecimento, mas também os outros momentos do curso da vida, só podem ser compreendidos como relacionais e performáticos (Deberto, 1999 apud Henning, 2014). Estando, assim, implicado o engendramento de instrumentos de análise e investigação que traçam rupturas com a tendência de homogeneizar o que é a velhice e o envelhecimento e da prática apressada de enquadrar os sujeitos das pesquisas nessas noções. No que diz respeito a imbricação entre homossexualidade e envelhecimento no campo de estudos e produção de conhecimento brasileiro, a perspectiva do curso da vida esteve presente desde o pioneiro artigo[82] do antropólogo Júlio Simões (2004) intitulado "Homossexualidade masculina e curso da vida: pensando idades e identidades sexuais". Tal como demonstram Henning (2014) e Passamani (2015), através da categoria "coroa" Simões tece uma reflexão da tensão entre dois panoramas representacionais da velhice gay: uma negativa suportada por quadros de melancolia e solidão e outro positivo, exposto pelos coroas, que compartilham não apenas de uma vida erótica ativa, mas também constituem redes de sociabilidade e experienciam investimento de um capital erótico pela sua "materialidade envelhecida".

Simões (2004) segue em seu artigo as linhas do segundo panorama representacional do envelhecimento gay, ou seja, aquela mais positivo, justamente como modo de abrir um caminho de investigações sensibilizado pelos modos como a combinação entre envelhecimento e homossexualidade é mais do que quadros despotencializantes de decadência. Assim, postula que, interessadas/os/es em trabalhar com o envelhecimento e homossexualidade masculina, visto que é o campo de onde ele está escrevendo, deve estar atento "aos arranjos, combinações, variações e passagens possíveis entre a 'tia velha' deprimida e solitária e o 'coroa' bem-disposto e bem acompanhado" (Simões, 2004, p. 421). Uma coincidência interessante é que no mesmo ano de publicação do artigo fundador de Simões, o livro organizado pelo antropólogo Gilbert Herdt e pelo gerontologista Brian De Vires (2004), "*Gays and Lesbians aging research and futures directions*" é lançado. Um livro que inaugura, por assim dizer, todo um campo de estudos do que conhecemos por Gerontologia LGBT+[83] e, como os próprios organizadores

[82] Em artigo, Debret, Simões e Henning (2016) apontam o trabalho pioneiro de Simões como propiciando a inter-relação entre homossexualidade, envelhecimento e velhice algo que era anteriormente até então "um pano de fundo difuso no contexto das investigações fundacionais do campo de estudos socioantropológicos sobre sexualidade e gênero no Brasil" (Debret; Simões; Henning, 2016, p. 77).

[83] Um campo relativamente recente na América do Norte, o qual, por sua vez, também mobiliza conhecimentos, discursos e políticas públicas associadas a velhice, gênero e sexualidade. É "um campo que tem desafiado

explicitam, o livro atua como a proposição e a formalização de uma "nova agenda política para o século XXI" (Herdt; De Vires, 2004).

O impacto epistemológico da produção de um enfoque analítico que possibilite a abertura contra a homogeneização da velhice homossexual pode ser sentido pelo antropólogo Guilherme Passamani (2015) que no início de sua tese, "Batalha de Confete no Mar de Xarayés condutas homossexuais, envelhecimento e regimes de visibilidade", compartilha que

> Antes de tomar contato com a literatura específica da área, reproduzi a ideia de que a velhice entre pessoas com conduta homossexual era parte de um processo melancólico, de solidão e de marginalidade. Não sei se esta não é a realidade que se aplica a maior parte das pessoas que estão vivendo estes momentos da vida, no entanto, por conta de minha própria pesquisa e do contato com outras investigações, já se consegue perceber que esse não é um 'destino manifesto' para todas elas. (Passamani, 2015, p. 47)

Como marcos teóricos que atuaram como lupas para a não reprodução de uma ideia estigmatizante e homogeneizantes da velhice entre pessoas com condutas homossexuais, Passamani aponta como marco o já mencionado artigo de Júlio Simões (2004) e também o livro "A reinvenção da velhice" da antropóloga Guita Debert (1999), orientadora da tese de Passamani e também de Carlos Eduardo Henning (2014). Segundo o antropólogo, além de refletir criticamente sobre as visões positivas sobre o envelhecimento, Debert também foi fundamental para sua pesquisa pelo seu uso do conceito de curso da vida,

> Um conceito trabalhado pela autora me foi especialmente motivador. A todo o momento ela dá muita atenção à ideia de "curso da vida". Ele se apresenta como um processo complexo composto por aspectos individuais, sociais e históricos que compreendem a vida a partir de um olhar menos linear (biologizante) e mais cultural. Além disso, o curso da vida, conforme Bassit (2000), precisa ser problematizado sempre. O curso da vida permite um diálogo não apenas com os determinismos biológicos que constroem, de maneira estática, as idades, mas possibilita erguer pontes entre as diferentes formas de viver, com as experiências acumuladas e com a própria memória que acaba por reconstruir histórias individuais e coletivas. (Passamani, 2015, p. 47)

Assim como faz Robinson (2019) e Henning (2014), Passamani (2015) também trabalha com sujeitos de idades distintas justamente para "tensionar as diferenças que esse universo plural pode representar":

> Embora haja a marcada presença de pessoas que tenham mais de 50 anos e menos de 70 anos, também consegui reunir, em minhas redes, interlocutores com mais de 70

frontalmente ao panorama heteronormativo sobre a velhice e que tem fomentado o debate sobre envelhecimento e identidades sexuais e de gênero" (Henning; Debret, 2015, p. 26). Segundo Carlos Eduardo Henning (2014) esse campo remonta ao final da década de 1960.

> anos e um, inclusive, com mais de 80 anos. Portanto, há a possibilidade de explorar a experiência daqueles chamados "velhos-velhos" e de tensionar as diferenças que esse universo plural pode representar. (Passamani, 2015, p. 53)

Não se trata de uma confusão essa discussão rápida sobre a perspectiva do curso da vida no tratamento da análise do envelhecimento e homossexualidades. De fato, essa dissertação não tem como escopo a constituição de uma analítica do processo de envelhecimento das interlocutoras, mas há ressonâncias dessa literatura e do próprio campo que me fizeram marcar parte dessas discussões na escrita desta pesquisa. A primeira ressonância diz respeito ao recorte que estipulei inicialmente para a pesquisa que a princípio era acima de 60 anos. A premissa elencada para essa delimitação decorreu de uma assimilação rápida e apressada de que falar de velhice ou envelhecimento significava falar de pessoas com mais de 60 anos. O primeiro sinal de atenção para esse fato surgiu durante o meu exame de qualificação quando uma das arguidoras, professora Camila Wichers, colocou em questão a minha afirmação de que Clécia por ter 47 anos não era uma interlocutora. Com essa espécie de *start* reflexivo passei a me atentar para o modo como a minha inteligibilidade sobre envelhecimento era bastante restrita e homogeneizante, também. A própria definição das interlocutoras com quem realizei as entrevistas foram balizadas por esse estranhamento do meu olhar. Como já descrito, são 4 mulheres com idade de 51 anos, 62 anos, 66 anos e 70 anos e a escolha de mulheres com idades diferentes foi justamente como uma forma de não reproduzir uma compreensão estanque e uniforme do que é o envelhecimento e a velhice.

4.2 Entre o esperançar e o fracassar no tempo

Por mais que não tenha sido o foco, digo, fazer dessa dissertação uma análise dos processos e agenciamentos da velhice e do envelhecimento, ficou incontornável não expor algumas expressividades contidas em suas narrativas que problematizavam o atual curso da vida ao tempo que enunciavam sobre os processos de subjetivação da sexualidade. Ficou incontornável pois ao problematizarem seus envelhecimentos, as interlocutoras estavam justamente pautando o modo como a relação com o tempo e a instituição de temporalidades conta sobre os processos de subjetivação que as atravessaram. Isso reafirma o foco desse trabalho como uma busca por tecer descrições etnográficas que tornem visíveis o modo como a constituição de si mesmas; ou seja os processos de tessitura da subjetividade ocorre pela instituição de temporalidades, de horizontes temporais (Oliveira, 2021). Noutras palavras, o modo como atravessam o tempo, os momentos em que problematizam futuridades, como será

visto a seguir, são também momentos em que há o acento do trabalho do tempo na condução de suas vidas e do tipo de experiência que mantêm com suas sexualidades.

Uma das expressividades narrativas das quais me debrucei por dias desde os constantes retornos a conversa por *WhatsApp* e o registro no caderno de campo foi aquela de Rosa. Rosa foi apresentada a mim por meio de Clécia e em nossa primeira conversa ela questionou sobre a sua participação na pesquisa visto que ela era uma *lésbica não praticante*[84]. Seu questionamento foi no sentido de que apesar de estar disposta a ajudar não sabia como fazê-lo visto que ela *não tinha mais a experiência lésbica há anos.* Questionei o que significada não ter uma experiência lésbica a resposta foi a de que há muitos anos ela não mantinha relações eróticas e mesmo afetiva com outras mulheres. À medida que íamos nos conhecendo e conversando horas a fundo dos mais variados temas cotidianos, ela compartilhou já ter desistido de viver ativamente sua sexualidade, ou seja, a de tentar encontrar uma mulher ou mesmo para ter casos eventuais. Apesar de ter *certeza que era lésbica a*firmou que *já estava velha demais para encontrar uma pessoa e que nem sabe como fazer isso*. Segundo ela, ela precisa reaprender a se envolver com outra mulher, o q*ue segundo ela já passou da hora.* Rosa atribui esse *não saber ser lésbica* ao fato de ter uma trajetória marcada pela não possibilidade de experiencialização prolongada de uma vida erótica e dos seus prazeres homoeróticos. Soma-se, pontua ela, a não constituição de redes de sociabilidade com outras mulheres homossexuais ou mesmo amigos LGTBQIA+ que pudesse nesse momento de sua vida, em que ela se vê desgarrada da obrigação de *preservar sua mãe*, ser companhias no partilhar das experiências de sua sexualidade. Ela se enxerga como velha, aos 51 anos, visto a sua incapacidade de cultivar uma imaginação de futuridade em que ela possa ser uma *lésbica praticante*. Isto é, uma lésbica que experiencie o desejo e o prazer homoerótico por outra mulher.

Após meses de conversas e com um cenário pandêmico um pouco mais seguro dado pelo esquema vacinal contra o vírus da COVID-19 encontrei Rosa em sua casa. Assim que cheguei, Rosa me mostrou toda a sua casa, adquirida com a herança deixada por sua mãe e que foi dividida com seus dois irmãos. Me mostrou todos os cômodos da casa o que inclui o seu quarto, momento em que deixou escapar o comentário sobre o sonho *que não irá se realizar* de dividir o espaço com uma mulher. Mostrou o enxoval que ela foi constituindo, mais por insistência da sua mãe, e que estava bem embalado. Sua casa é do tipo geminada em que há

[84] No segundo capítulo, foi discutido o lugar da categoria entendida entre 3 das 4 interlocutoras, frisando que tal como aparece entre as interlocutoras trata-se de uma categoria que busca se desvencilhar, por exemplo, do termo lésbica. Rosa é, então, a única entre as 4 que se anuncia como lésbica. Não adentramos em nossas conversas e entrevista sobre a relação com a nomeação.

duas casas em um mesmo lote, fazendo com que a divisa do muro com a casa ao lado não resguarde privacidade. Em dado momento perguntei se suas vizinhas ou vizinhos sabiam que ela era lésbica.

Nesse momento, Rosa fez uns gestos com a mão para eu falasse baixo pois apesar de acreditar que exista suposições por parte de seus vizinhos, diante da não realização de um casamento heterossexual e da não reprodução, não é algo que ela tenha falado. Mas, também, foi perceptível o seu medo de que se pudesse ouvir essa palavra vindo de sua casa. Nos sentamos em uma mesa da área e enquanto esperávamos a carne descongelar para ser assada, dividimos uma cerveja. Rosa não parecia temer a solidão, ao contrário, sempre mencionava e frisava a maneira como consegue viver muito bem sozinha. Escuta suas músicas, dança sozinha, cumpre sua rotina católica e realiza atividades na Igreja.

O que aparece em sua fala é a constatação de que ela parece ter se conformado com terminar a vida assim. *Eu sei que eu sou lésbica, que gosto de mulher, mas o tempo já passou pra mim* me disse. Conta que *esperou demais pelo momento ideal* em que poderia viver sua sexualidade de *forma livre e sem medo* e agora já desistiu de viver visto que ela nunca soube o que é *ser uma lésbica assumida* e que isso a privou de saber o que é *viver uma vida lésbica.* Certa vez compartilhou que tinha consciência que o fato de *não ser assumida era um peso a mais* nesse momento em que ela se encontrava. Segundo ela, a falta de coragem de *viver a vida como ela queria* transformou-a em uma pessoa *que se sente completamente constrangida*

> *R:* Quando eu falo pra você que eu não consigo ficar naqueles grupos de WhatsApp é porque tudo me dá agonia, aquela falação de sexo, de mulher chamando no privado. Mas eu sei que é culpa minha eu sou completamente constrangida. Sobre esse assunto, da minha sexualidade, por isso perguntei pra você no começo se eu conseguiria ajudar você porque eu não sou como as meninas do grupo que você conheceu que falam de boa sobre isso.

De forma surpreendente ela trouxe uma caixa de sapatos que continha uma série de objetos, a maioria carta e outros papéis escritos, que pedaço de sua trajetória. De lá, ela me mostrou muitas coisas. Sua admissão no curso superior, fotos de seu irmão e, por fim, um bilhete escrito por sua mãe. Rosa me contou que esse bilhete foi deixado por sua mãe debaixo da porta de seu quarto. Ela tinha quase 30 anos quando o recebeu. Nele estava escrito “eu já sei, eu sei de tudo. Mas na minha casa não”. Rosa conta como sua mãe operou uma política de silenciamento perante a sua sexualidade. Rosa nunca teve um *coming out*, nunca teve um momento de saída do armário, e o ressentimento que ela carrega é o de sua mãe ter entendido quem ela era e mesmo assim ter imposto uma dura prática de silenciamento até o momento de

sua morte. Rosa conta que sua mãe veio a saber de sua orientação depois de ter lido uma carta enviada por uma mulher que namorou à distância e, aliás, como ela fez questão de sublinhar, os dois únicos relacionamentos que teve com outras mulheres foram à distância. Ambos alimentados pela ideia de em algum momento, haveria o exílio para uma outra cidade, o que não ocorreu.

Prolongadamente, Rosa foi tomando a decisão de que deveria cuidar da sua mãe e criou esse engajamento particular com o tempo de esperar pelo momento ideal. Com a literatura socioantropológica, é sabido que há a feminização do cuidado (Federici, 2015; 2019; Kergoat D.; Hirata; et al, 2009), ou seja, que o cuidado foi socialmente vinculado às mulheres. Se a dimensão de gênero é analisada nas dinâmicas de cuidado familiares, o relato de Rosa permite refletir sobre como a sexualidade também pode vir a ser um marcador que aloca o sujeito na condição de "cuidador":

> *R:* Eu já estou com meus 50 e poucos anos, eu sou a beata da minha família. Então para eles é como se tivesse sido vantagem pra mim ficar cuidando da minha mãe. Como se eu tivesse saindo com benefício ainda, sabe? Assim, de não estar sozinha. Porque assim, meus irmãos, um é casado e tem filho, mas o outro não. E sempre fui eu pra tudo, até para eles também. Até hoje bem dizer, eu quem corro atrás das coisas pra eles. Para aposentadoria, médico, tudo. E tem isso, essa sensação de que eu precisava fazer isso pra ela, como se eu devesse fazer isso pra ela, ficar com ela, mostrar que estou cuidando dela. Não estou reclamando, de jeito nenhum, fiz da melhor maneira mesmo antes dela adoecer. Não deixava ela fazer nada em casa, comida, nada. Mas acho que tinha esse sentimento de estar retribuindo alguma coisa. Não sei, não é isso. No meu coração eu sei que faço por amor, mas eu sinto também que eu tenho essa sensação, eu tinha mais na verdade com minha mãe mesmo, de que eu tinha que fazer porque eu já era um desgosto pra ela. Como se tivesse como compensar isso, não sei se você está entendendo.

Nesse mesmo momento da conversa, Rosa partilhou que acredita que seus irmãos também saibam da sua orientação sexual, não porque sua mãe teria compartilhado visto que ela simplesmente decidiu apagar, excluir e negar que sua filha era uma mulher lésbica. Rosa contou que uma vez, na copa de 2002, estava dançando *Time After the Time*, hit da cantora Cyndi Lauper, com uma mulher que nem era *uma paquera ou algo assim*, e seu irmão chegou no momento e lançou lhe um olhar do qual ela jamais se esqueceu. Com essa cena, Rosa acredita que seu irmão tenha desde então ficado com a possibilidade de ela ser lésbica. Apesar de nunca terem conversado sobre a cena ou sobre sua orientação sexual. Quando descreveu a cena, ela contou que apenas estava *desfrutando do prazer de dançar com uma outra mulher e de poder sentir a pele de outra mulher.* Quando perguntava sobre como ela se sentia por nunca ter se assumido, Rosa respondeu que nessa altura da sua vida não fazia sentido se assumir para mais

ninguém. Contudo comentou que se fosse *em tempos menos difíceis como os de hoje* ela *com certeza teria feito isso.*

Algo interessante a ser contextualizado é que Rosa é a única entre as 4 interlocutoras com quem foram realizadas entrevistas em profundidade que não possui uma masculinidade feminina (Halberstam, 1998). Nos casos das interlocutoras que construíram uma corporalidade desde a constituição e incorporação de masculinidades a saída do armário sempre esteve presumida, tal como aparece em suas narrativas. Quer dizer, entre as outras três interlocutoras há um ritornelo que as conectam em termos da visibilidade de suas sexualidades que pode ser visualizado na colocação de Ira, *Basta me olhar para ver o que eu sou*. Assim como discute Jack Halberstam (1998), no caso das mulheres homossexuais que constroem as suas sexualidades em consonância com a aquisição de códigos culturais lidos como masculinos o dispositivo do armário tal como problematizado por Sedgwick (1998) não faz muito sentido, visto que sempre estão com o "guarda-roupas em exposição". Trago essa informação comparativa entre as interlocutoras, pois o desprezo que Rosa nutre por mulheres masculinas tornou-se um dos vetores acionados por ela para dizer sobre sua concepção de um futuro em que ela seguirá sendo uma *lésbica não praticante.*

Passei a entender o desprezo de Rosa por esses sujeitos que constroem a si mesmas como masculinas desde uma forma de atualização de suas sexualidades como um afeto que constrói sua própria sexualidade desde a problemática da visibilidade. Em muitas vezes eu fui tomada como exemplo de *mulher ideal* para ela, visto a minha feminilidade que não deixa *escancarado para todo mundo* que sou lésbica. Variações do comentário, *para eu me relacionar com alguém tem que ser com alguém como você, mulher como eu, que não dá na cara, que não quer ser homem* foram recorrentes em nossa conversa. Foi no momento em que externalizava sua projeção de um futuro onde ela seguirá sem a realização de uma relação com outra mulher que Rosa sublinhou enfaticamente sua rejeição às *macho-fêmeas:*

> *R:* Quando eu falo que eu já conformei com a minha vida sozinha é que eu não suporto ver essas macho-fêmeas. Não aguento mesmo. Acho horrível, horroroso, pra mim é mulher descuidada. Aqueles tribufus que quer ser homem. E aí que eu te falo, você entra naqueles grupos e só tem esse tipo, não dá pra mim. Eu ficava naquela expectativa de que alguma mulher ia me mandar uma mensagem no privado, né, mas não sempre era essas masculinas. Nunca gostei. Sempre achei horrível. E parece que só aparece esse tipo pra mim. Agora você imagina, eu que nunca me assumi, sempre fiz de tudo pra não ninguém perceber o que eu sou e aí aparecer com uma pessoa dessoa. Preta, lésbica e ainda namorando uma macho-fêmea, você não acha que é demais?

Como já foi detalhado, Rosa é a única das interlocutoras que se identifica como uma mulher negra e, também, a única que se enuncia como lésbica o que foi examinado como maneira de existir em um campo de identificação que a afaste da possibilidade de uma leitura de si como masculina. Nesse trecho, ela elabora uma perspectiva onde o cruzamento e a combinação de marcadores sociais da diferença criam zonas do que é mais ou menos aceitável dentro do próprio território da abjeção: incorporar uma performance masculina significaria, de sua perspectiva, tornar-se ainda mais vulnerável. A dinâmica dos marcadores da diferença não possui apenas um sentido de diferenciação, mas também de hierarquização,

> Como marcadores sociais da diferença articulados em sistemas classificatórios, regulados em e por convenções e normas- mas igualmente pelo Estado através da concessão de direitos- e materializados em corpos, coletividades e relações, categorias de raça/etnia, gênero, sexo, idade e classe não adquirem seu sentido e eficácia isoladamente, mas por meio da íntima conexão entre si- o que não quer dizer que possam ser redutíveis umas às outras. Além disso, as hierarquias sociais às quais estão associadas não apenas se superpõem ou se reforçam, mas operam com frequência de modos tensos, ambíguos e contraditórios. (Cancela; Moutinho; Simões, 2015, p. 18).

A raça aparece como um marcador social da diferença que ao ser combinado com a matriz de inteligibilidade heterosssexual impõe outros modos de operação de opressão não experimentados por mulheres homossexuais brancas. O enorme esforço de distanciar-se de qualquer identificação com masculina pode ser compreendido pelas investigações que a socióloga estadunidense Tanya Saunders vem realizando. No desenvolvimento do que Saunders chamou por "epistemologia negra sapatão" (2017), a autora realiza uma genealogia da maneira como no processo colonial o estabelecimento do que era entendido como "Humano" ou "não-humano", tomou o corpo da mulher negra como definidor do sujeito não-humano. Retomando seus investimentos em pesquisas sobre o desenvolvimento das ideologias de raça, gênero e sexualidades não-normativas do século XIX a antropóloga compartilha a conclusão de que,

> (...) as premissas sobre gênero e sexualidade se entrelaçaram firmemente com um sistema de classificação racial emergente, de tal forma que é impossível entender um vetor de relações sociais sem entender como ele coexiste e estruturado por outro" (Saunders, 2017, p. 106).

Demonstrando que o racismo científico deu as bases para as pesquisas emergentes no século XIX sobre gênero e depois sobre sexualidade, a socióloga traz à tona a interlocução que trava com Siobhan Somerville- pesquisadora fundamental que demonstra em "*Queering the Color Line: Race and the invention of Homosexuality in American Culture*" (2000) como a compreensão emergente das homossexualidades nos saberes médicos e científicos do século 19

dependia do sistema dominante de distinção racial- na compreensão sobre como "no caso das mulheres negras, foram principalmente os corpos delas que foram dissecadas na busca para prova o quer não-humano e o invertido sexual" (Saunders, 2017, p.108). Na sua discussão sobre como a intersecção entre raça, gênero e sexualidade se reúnem para formar a lésbica negra como não-mulher e como não-humano é acionada o denso estudo feito pela historiadora Margaret Gibson e que gerou o artigo "*Clitoral Corruption: body metaphors and american doctor constructions of female homosexuality, 1870-1900*" (1997),

> Uma coisa interessante nessa citação, entre muitos pontos importantes é a idéia de que quanto mais racialmente miscigenada uma pessoa era, mais essas se afastavam da perversão sexual. Isso é, a branquitude ajuda a afastar-se da classificação do 'não-humano', a tornar-se mais próximo da classificação de 'humano', indicado por uma diminuição da hipersexulidade. No entanto, nessa citação, a autora aponta que a não-branquitude, especificamente a negritude, automaticamente indicava que uma mulher provavelmente era lésbica. (Saunders, 2017, p.112)

Mostrando que regime heterossexual não é apenas sistemas de poder generificados mas também racializado, a discussão que faz Tanya Saunders indica caminhos para entender o efeito da fala de Rosa em sugerir que para mulheres homossexuais brancas possuir uma performance masculina seria menos difícil ou menos danoso. Enquanto mulher negra, já é lhe atribuída uma hipersexualização que obrigatoriamente a coloca em uma dimensão de inteligibilidade não-heterossexual. Como se ser negra já fosse o suficiente nos esquemas de inteligibilidades racistas e heterossexuais. Qualquer expressão que a vinculasse à algum espectro de masculinidade seria "demais", seria o limite.

Como explicado no tópico anterior, os grupos de *WhatsApp* criado para a socialidade entre mulheres com práticas homoeróticas e/ou homossexuais, em sua multiplicidade de significações, são marcados pelo compartilhamento de classe entre as integrantes, sendo elas das classes baixas e pertencentes às regiões periféricas da cidade. Rosa também compartilha esse pertencimento de classe, contudo a presença massiva de mulheres masculinas no grupo constitui um problema de pertencimento a ela nesses grupos. Assim como o modo de relacionalidade erótica comumente instituída, marcado pela histórico par *butch-femme* ou melhor bofe-ladies. A maneira como Rosa expõe seu desprezo pelas mulheres masculinas, ou pelas *bofes* e sapatões, permite pensar o desprezo como um afeto que informa sobre a relação consigo mesma.

A teorização que realiza Sara Ahmed (2004) sobre as emoções, e o modo como ela não diferencia emoções e afetos, enquanto "economias afetivas" que materializam fronteiras

afetivas do corpo do outro, e, dessa maneira, orientando a aproximação ou o afastamento do seu corpo próprio corpo. Ahmed (2004) traça uma reflexão em "*The Cultural Politics of Emotions*" sobre como o sujeito também se constrói a partir dos sentimentos e uma das discussões que ela realiza em seu livro parte do retorno à Frantz Fanon e à cena que ele traz de uma criança branca gritando "*Look, a Negro*" (Ahmed, 2004, p. 62). Ahmed parte do sentimento de medo da criança branca pelo homem negro com quem compartilhava ao mesmo transporte para entender os tipos de afetos que estão associados a pele negra e de como o caráter performativo, "as emoções fazem coisas", dos afetos opera em uma divisão entre "nós" e "eles" que ocorre justamente na instituição de uma fronteira corpórea.

Esse afastamento do "outro" também é condição para se tornar inteligível, ou seja, afastar-se do outro pela repulsa também é um modo de subjetivação. No caso de Rosa, esse desprezo também tem um caráter de tornar abjetas as *macho-fêmeas* no sentido da discussão feita por Butler (2003), onde a rejeição à certas existências, que são como zona de inabitabilidade, são uma expressão da sensação de sentir-se ameaçada em sua própria integridade. O tipo de visibilidade que as mulheres masculinas constroem de suas sexualidades parece ser um risco para Rosa, então é necessário constituir um enquadramento do desejo que articula um desprezo por esses corpos que podem colocar em evidência a sua própria sexualidade.

Díaz-Benítez, Gadelha e Rangel (2021) entendem que as emoções de nojo, humilhação e desprezo são "categorias úteis para a análise de marcadores sociais da diferença, mas sobretudo da desigualdade porque existe um lugar social em que gênero, sexualidade, raça e classe são construídos e reconhecidos a partir de atos vexatórios e de rebaixamento" (Díaz-Benítez; Gadelha; Rangel, 2021, p. 04). O desprezo verbalizado por Rosa nos leva à gramática que subjetiva sua experiência com sua sexualidade, na medida em ela rechaça mulheres que construíram uma corporalidade que possuem uma visibilidade evidente (Halberstam, 1998) de suas homossexualidades, Rosa deixa a ver que a inteligibilidade que ela possui de si mesma enquanto mulher lésbica tem como premissa o esforço de não se fazer ser percebida como uma. A problemática não é, mesmo, a decisão de não "ser assumida", por exemplo, mas os processos que a levaram a entrar em pânico em cada parca possibilidade de que o aparecimento de si como uma mulher lésbica aconteça, tal como o desespero com a verbalização da palavra lésbica quando estive em sua casa. Quando Rosa contou que ao longo da sua vida ela decidiu *esperar para viver sua vid*a, ela também descreveu a introjeção em si daquela silenciamento operado

por sua mãe. Na medida em que ela prometeu para si mesma *não falar sobre isso* e viver até o *momento ideal chegar.*

> *R:* Desde daquele dia que contei, da carta que ela leu. Não precisou ela me dizer nada eu entendi. Prometi pra mim mesma que só falaria disso e viveria minha vida quando ela partisse. Fiz tudo de melhor que pude para ela. Fui a única dos filhos que passou dia e noite cuidando dela. Mas nunca mencionei isso e nem vivi. Tinha uma conversa ali, outra ali, mas sempre pela internet, nada que se realizou mesmo, pra valer. Fiquei esperando o momento ideal chegar e pensei que seria quando ela partisse.

Pensar o desprezo por meio da visibilidade que algumas expressividades da homossexualidade feminina colocam em circulação é também entender sua sexualidade como construída pelo rebaixamento que é o silenciamento sobre si mesma enquanto mulher lésbica. Isso não significa desconsiderar todo o aparato discursivo gestado desde os anos 1970 contra as mulheres masculinas, especialmente entre as camadas médias urbanas e por determinada forma de organização do movimento feminista. Trata-se aqui de pensar o silenciamento da sua própria sexualidade como um processo de precarização da sua vida por meio da violência lésbofóbica mas também como Rosa habita o seu cotidiano com essa violência do silenciamento. Pensar em termos como precarização e violência foi uma decisão refletida durantes meses, isso porque em momento algum a própria Rosa qualificou essa espera do *momento ideal* como sendo um efeito de uma violência que a privou de viver sua própria sexualidade. Mas ao entrar em contato com as teorizações que faz a antropóloga Veena Das (2020[2006]) em "Vidas e Palavras: A violência e sua descida ao ordinário" passei a ter o entendimento do contraste entre o dizer e o mostrar. Quer dizer, não houve uma narritivização da violência homofóbica, mas o tempo todo Rosa estava usando palavras para mostrar a violência de não poder ser, as palavras foram faladas, "porém como gestos para mostrar essa violência" (Das, 2020, p. 33). A violência lesbofóbica não precisava ser verbalizada, ela estava sendo o tempo todo mostrada, desde o *momento ideal,* que não chegou, até a incapacidade de germinar uma futuridade em que ela viva as experiências de prazer da sua sexualidade.

Veena Das (2020) vai explicitar o modo como o seu campo etnográfico deu o tom para a sua etnografia em torno da violência da Guerra da Partição na Índia, que não é uma etnografia do "testemunho objetivo dos eventos, mas como uma tentativa de localizar o sujeito por meio da experiência de tais limites" (Das, 2020, p. 26). E é nessa etnografia de como os sujeitos estão

nessas experiências de violência, que a antropóloga passa a ver que a violência está constantemente em uma descida ao ordinário,

> Mas meu envolvimento com os sobreviventes dos tumultos também me mostrou que essa vida não foi recuperada como de grandes gestos do campo do transcendente e sim por uma descida ao ordinário. Houve, argumento, uma mútua absorção da violência e do ordinário que me leva, por fim, a pensar no evento como instância sempre ligada ao ordinário como se houvesse tentáculos que se deslocam do cotidiano e prendem a si o evento de alguns modos específicos. (Das, 2020, p. 29)

Pensar ao modo como faz Das, é buscar etnografar a maneira com como a violência habita e faz os mundos e os cotidianos dos sujeitos, no modo como o espaço de destruição não é tomado "mediante uma ascensão à transcendência, mas mediante uma descida ao cotidiano" (Das, 2020, p. 97). Apesar do seu contexto ser o da Guerra da Partição, em 1947, e o massacre dos sikhs em 1984, desenvolve que "o tema da aniquilação do mundo, ou de ver a si mesmo em meio à encenação de uma dúvida capaz de aniquilar o mundo, não é necessariamente vinculado a grandes acontecimentos" (ibidem, p. 29). Tal apontamento feita por Das conecta-se com o modo de operação da própria violência lesbofóbica tal como ela aparece estruturante da experiência que faz Rosa com sua sexualidade, que é uma violência que, enquanto norma, é reproduzida nas relações sociais e "adquire força pela dissimulação, pela naturalização e pela capilarização no mais ínfimos dos gestos cotidianos" (Kveller, 2022, p. 95).

É nesse olhar para a violência em sua descida ao ordinário que Das elabora o conceito de conhecimento venenoso no intuito de busca evidenciar que a pobreza de palavras que marca o narrar das mulheres sobre a violência incidida sobre elas, desvela o modo como a memória da violência e a própria violência está tão imbricada nas relações cotidianas que o modo como essas mulheres habitam o mundo presente é interposta pela brutalidade da Partição. Veena Das (2020) demonstra isso com o caso de Asha, cuja violência da Partição "está no que a violência é capaz de fazer para alterar as maneiras pelas quais parentes se reconhecem ou deixam de se reconhecer entre si (Das, 2020, p. 125).

Assim, a memória da Partição não pode ser entendida na vida de Asha como posse direta do passado" (Das, 2020, p. 115). Por isso que a antropóloga vai tomar histórias de vida como de Asha como "engajamentos no cotidiano com criação de limites em diferentes regiões e da socialidade." (ibidem, p. 119) e é esse engajamento nos cotidianos que faz com que "o trabalho do tempo, não sua imagem ou representação" (ibidem, p. 119) é o que importa para Veena Das. Outra maneira de dizer, segundo Das, é "dizer que não estou perguntando como os eventos de Partição estavam presentes na consciência como eventos passados, mas como foram

incorporados à estrutura temporal das relações" (Das, 2020, p. 112). Por isso que conhecimento venenoso é um conceito de recorrência em sua obra aqui em discussão, pois é uma construção conceitual realizada para tentar alcançar a implosão de um tempo contínuo diante das experiências de violência e trauma: o passado não é algo superado e o presente e o futuro estão embebidos, emaranhados na memória da violência. Para Veena Das, o trauma não é uma experiência inassimilável, ele constrói o sujeito e seu cotidiano.

4.3 Sentir-se atrasada.

Ao procurar seguir a pergunta "Que trabalho o tempo faz na vida do sujeito" (Das, 2020, p. 135), a primeira importante colocação que faz a antropóloga é que ela não está interessada nas questões de temporalidade como representação, mas no tempo enquanto trabalho. Isso implica que "O tempo não é algo puramente representado, mas um agente que 'trabalha' nas relações- permitindo que sejam reinterpretadas, reescritas, às vezes sobrescritas" (ibidem, p. 126). A gestão que fez e faz Rosa do silêncio é também uma relação de gestar e manejar o tempo, entendendo que esse trabalha na constituição do sujeito. O esperar pelo momento ideal diz respeito a equação entre possibilidade de vida no desejo e prazer de sua sexualidade e o reconhecimento dessa possibilidade que não se realiza devido a precariedade do reconhecimento de si como uma mulher lésbica. Um não reconhecimento que tem como tecnologia a prática de silenciar e a instauração do silenciamento. A violência do silenciamento sobre a verdade sobre si mesma (Foucault, 1984) também engendrou uma relação com o tempo marcado pela esperança de um olhar de reconhecimento de sua mãe,

> *R:* Eu realmente esperei que a minha mãe em algum momento me falasse algo, que fosse para dizer que entendia a minha opção, que sabia do que eu gostava e queria. Eu cuidei dia e noite da minha mãe nesse momento mais crítico da doença, antes dela falecer. E esperei por qualquer coisa que ela falasse sobre mim nesse sentido da minha vida né? Mas nunca aconteceu, nem nesses momentos finais da vida dela.

Ao analisar o filme o último filme da trilogia "Desejo Proibido", Sara Ahmed (2022[2017]) toma o gesto da personagem Edith de esvaziamento e descaracterização da casa que compartilhava com sua esposa, com quem viveu por mais de 50 anos, para entender como "a perda de possibilidades pode ser experimentada como uma restrição física" (Ahmed, 2022, p. 345) e de como isso é um revela o modo como o desejo por reconhecimento "surge da experiência daquilo que é intolerável" (ibidem, p. 341). O filme traça as cenas de negação do relacionamento amoroso e erótico entre Edith e Abby a partir do falecimento desta última.

Quando a família de Abby chega para o velório, hospedam-se na casa delas, que passa a ser só de Abby devido a não possibilidade do relacionamento entre as duas ser reconhecido. Assim, Edith empenha-se em esvaziar de significados a casa com quem compartilhou a vida com Abby. Os objetos que contavam a história das duas precisam ser escondidos e retirados da casa. É desde os conjuntos de gestos que Edith precisa realizar para desfazer a casa que construiu com sua esposa que Ahmed reflete:

> O desejo por reconhecimento não diz respeito, necessariamente, a ter acesso a uma boa vida ou a ser incluída em instituições que despedaçaram você. E não se trata necessariamente de uma aspiração a algo: ao contrário, surge da experiência daquilo que é intolerável, daquilo que não é possível suportar. O desejo por uma vida tolerável é o desejo por uma vida em que o sofrimento não signifique perder o chão quando você fica sem teto (…) O desejo de uma vida tolerável é o desejo de ter uma vida ordinária (…) Não estou dizendo que o desejo pelo ordinário não tome uma forma institucional (…) Aspirar significa respirar. Com a respiração vem a imaginação. Com a respiração vem a possibilidade." (Ahmed, 2022, p. 348)

O silenciamento sobre si habita o seu ordinário e o seu cotidiano, a relação com o tempo é também uma relação com sua própria sexualidade. O esperar é um gesto de compor com o tempo, como forma de habitar a devastação da existência que é não poder dizer sobre si nem poder ser inteligível desde quem ela é. A definição de Ahmed do desejo por reconhecimento como um desejo por ter uma vida ordinária é uma boa forma de olhar para os momentos que Rosa sublinha que esperou de sua mãe mais do que um bilhete enviado debaixo da porta. As palavras da sua mãe após ler a carta de sua namorada não é uma memória passada, ela está na superfície do seu presente e estrutura a relacionalidade que possui consigo mesma. O "efeito etnográfico" (Strathern, 2019) que foi tomar o afeto de desprezo por mulheres homossexuais masculinas como um fio para a compreensão do problema da visibilidade de si como uma mulher lésbica, permitiu ver o silenciamento de sua sexualidade como um conhecimento venenoso (Das, 2020), onde o seu ordinário e o seu cotidiano estão embebidos pela violência do silêncio. Assim como o seu futuro é imaginado desde a arquitetura do silêncio, visto a constatação de que não é possível elaborar um desejo para mulheres masculinas, pois elas colocam em questão a integridade da visibilidade de si. A memória das poucas e definidoras palavras "na minha casa não" proferidas pela sua mãe não é algo do passado, elas organizam o modo de ser de Rosa, na medida que estão incorporadas em seu ordinário.

Acontece que o *momento ideal* parece não ter chegado e então Rosa se diz *ve*lha *demais* para viver aquilo que ela esperou e gestou com o tempo. Há algo a ser notado quando é retomado as discussões que fazem Henning (2014), Westwood (2016) e Robinson (2019) sobre a relação

com como sujeitos homossexuais mantêm com categorias do curso da vida e de como a autoidentificação com denominações do tipo "velha" e "idosa" precisam ser analisadas desde a experiência que os sujeitos fazem da sua sexualidade em distintos momentos de seus cursos da vida. Trata-se da plasticidade sociocultural e histórica das categorias que discute Henning (2014) assim como também diz respeito ao esforço de Westwood de criar categorias com base na experiência com a sexualidade ao longo da vida das interlocutoras para entender como se relacionam com a velhice e o envelhecimento. No caso de Rosa, quando ela fala que está velha demais ela menciona o fato de não ter *aprendido a viver como uma lésbica* e isso tem implicações no fato dela não ser uma mulher lésbica assumida e a propósito de que também *já passou do tempo para isso.* Em sua fala, o fato de não ser assumida e não saber o que é ser assumida são fatores determinantes para ela abdicar de um futuro de realização dos seus prazeres e desejo. No trabalho do tempo sobre sua projeção de futuro não apenas o conhecimento envenenado do silêncio é um dos efeitos, mas também uma temporalidade normativa que informa que haveria um tempo correto e ideal para processos como o de assumir-se ou de que para ser possível imaginar um futuro dentro da homossexualidade é necessário realizar algumas etapas, como a saída do armário.

4.4 Fazer-se contra o tempo

Para seguir a sugestão etnográfica de que o sentimento de que o tempo já passou para ela e de que não saber o que é ser uma lésbica está ligado ao fato de nunca ter se assumido em algum momento de sua vida indicavam uma experiência normativa com a temporalidade aciono as discussões dentro dos estudos queer conhecido como temporalidades queer. Especialmente aquelas realizadas por teóricas e teóricos que ao conjugarem as discussões sobre temporalidades queer e o giro afetivo[85] voltam-se para os afetos negativos, a fim de discutir a maneira com como os sentimentos de melancolia, solidão, desesperança, repulsa por si e auto ódio não dizem respeito a um passado superado pelas conquistas do movimento LGBTQIA+, que resultaram

[85] Em seu artigo "Reflexiones sobre el giro afectivo em história queer" (2016), a filósofa argentina Mariela Solana realiza uma interessante análise de como esses dois campos de estudos se encontram. Para tecer a reflexão, a filósofa parte das elaborações feitas por Hather Love em Feeling Backward: Loss and the politcs of Queer history (2007), Carolyn Dinshaw com Getting Medieval: Sexualities and Communities, Pre-and Postmodern (1999) e de Elisabeth Freeman com o livro Time Binds: Queer Temporalities, Queer Histories (2010). Além desse artigo, a filósofa possui tantos outros dedicados a discutir o giro afetivo e especialmente sua relação e história com as teorias feministas.

em aberturas políticas de reconhecimento do estado como o matrimônio e adoção para pessoas homossexuais e por um momento presente mais aberto para à diversidade sexual.

Esses sentimentos de *feeling backward* tal como proposto por Heather Love (2007) são sentimentos sobreviventes e anacrônicos "ignorados pelas histórias otimistas e vitoriosas dos coletivos LGTBT" (Solana, 2016, p.52). São discussões teóricas que não necessariamente negam o progresso dos movimentos LGBTQIA+, nem estão preocupados, diretamente, em tecer críticas sobre o casamento e adoção entre casais homoafetivos, o objetivo dessas proposições é questionar o que fica de fora. Quais são as novas exclusões que os discursos de "orgulho gay" operam; o que acontece com quem não consegue acessar um tempo presente apresentado como mais tolerante; o que acontece com trajetórias de vidas que não atualizam a virtualidade de uma temporalidade progressista onde há a passagem e superação de um passado violento para um presente de maiores possibilidades. Façamos, primeiro, uma entrada ao que é esse campo de estudos denominado de temporalidades queers para em seguida desenhar como ele auxilia a propor entendimentos.

Uma boa maneira de entender os estudos queer sobre temporalidade é a proposição realizada por Sara Ahmed sobre a orientação sexual sempre ser, também, uma orientação temporal (Ahmed, 2006). Em "*Queer Phenomelogy*", a filósofa e historiadora toma a fenomenologia tal como formulada por Edmud Hurssel e, posteriormente, por Merleau-Ponty para discorrer sobre o sentido de "orientação" e como o orientar-se é sempre em relação a determinados objetos. Nos orientamos em relação à alguns objetos, "podem ser valores, capitais, aspirações, projetos e estilos" (Ahmed, 2006, p. 97) e distanciamo-nos de outros, e nos construímos a partir dessa orientação que passa a ser também a nossa percepção sobre o mundo. Ahmed costura a afirmação de que a orientação sexual não é simplesmente algo que se possui, diz respeito a maneira pela qual se distancia ou não de objetos dados pela norma heterossexual.

Estar orientado é seguir as linhas retas da matriz heterossexual e agarrar-se em seus objetos. Por isso que Ahmed afirma que o queer é sempre uma desorientação, ser queer é estar constantemente desorientado, visto que a norma que orienta a direção e os objetos quais devemos alcançar é a heterossexualidade, aquelas existências que não seguem a vida linear, a *straight life*, estariam em desorientação justamente por não se sentirem em casa (Ahmed, 2006), por não terem encontrado uma direção dentro da norma. Assim, a questão da orientação ou da desorientação sexual é discutida pela filósofa a partir da questão de "Como os corpos passam 'a ter' certas orientações ao longo do tempo e como eles passam a ser moldados tomando

algumas direções em vez de outras e para alguns objetos em vez de outros" (Ahmed, 2006, p. 69). A questão da temporalidade da orientação reside justamente nisso, como explica Ferreira:

> A orientação tem um aspecto temporal: o plano de fundo corresponde às condições de emergência de um dado estado de coisas, à sedimentação no e pelo corpo a partir da repetição ao longo da história de modos de perceber, agir, relacionar-se com a matéria. O processo de direcionamento em relação a objetos (materiais, mas também objetos de pensamento- objetivos, aspirações, emoções) atingíveis afeta futuros possíveis: de que forma a relação com eles e o modo como os percorremos desenha trajetórias e tendências. (Ferreira, 2022, p. 242)

Como propõe Daniel Kveller (2022), os estudos sobre temporalidade queer argumentam que "o estabelecimento de uma norma sexual depende do estabelecimento de uma 'crononomartividade' e que essa crononormatividade se materializa sobretudo através da naturalização de um ciclo vital centralizado na reprodução, no planejamento familiar e na transmissão geracional." (Kveller, 2022, p.18). O conceito de cronormatividade foi proposto por Elizabeth Freeman (2010) na obra "*Time Binds: Queer temporalities, Queer Histories*" e refere-se ao processo de "corporificação através da regulação temporal" (Freeman, 2010, p. 04). O disciplinamento da subjetividade pelo tempo engendra "um senso de ser e pertencer que parece ser natural" (ibidem, p. 18) e Freeman vai discutir como a construção de um tempo natural é concomitante à construção da domesticidade no surgimento do capitalismo industrial para organizar os corpos humanos em direção ao máximo de produtividade,

> refer to as chrononormativity, or the use of time to organize individual human bodies toward maximum productivity. And I mean that people are bound to one another en another, engrouped, made to feel coherently collective, through particular orchestrations of time: Dana Luciano has termed this chronobiopolitics, or ''the sexual arrangement of the time of life'' of entire populations. Π Chrononormativity is a mode of implantation, a technique by which institutional forces come to seem like somatic facts. Schedules, calendars, time zones, and even wristwatches inculcate what the sociologist evitar Zerubavel calls ''hidden rhythms,'' forms of temporal experience that seem natural to those whom they privilege. Manipulations of time convert historically specific regimes of asymmetrical power into seemingly ordinary bodily tempos and routines, which in turn organize the value and meaning of time. (Freedman, 2010, p. 4)

Tendo a teoria do *habitus* proposto pelo sociólogo francês Pierre Bourdieu e pela discussão realizada pela teórica de gênero e estudos queer Dana Luciano em torno do que ela chamou de cronobiopolítica, Elisabeth Freeman discorre sobre como a crononormatividade organiza a vida de modo teleológico de uma maneira cujo o casamento, a reprodução, a criação de filhos, a morte e seus rituais concomitantes (Freeman, 2010, p. 23) são os principais eventos ou acontecimentos que realizam uma maneira de viver que é "natural". O que a noção de

crononormatividade faz é mostrar o modo como há um processo de tornar as experiências de vida algo organizado por uma lógica temporal homogênea que vai se apresentar como natural para aqueles que por ela são privilegiados. Tendo também a teorização realizada por Michel Foucault sobre o que ele denominou de biopolítica, Freeman (2010) entende a crononormatividade como uma técnica que permite que forças institucionais se apresentem como fatos somáticos instituindo como deve ser os modos de experiência no tempo.

No texto, "*Queer Temporalities*", de abertura ao importante dossiê "*Queer Temporalities*", Freeman (2007) expõe a maneira com como a psicanálise entendeu, com Freud, que os sujeitos não heterossexuais eram temporalmente atrasados (Freeman, 2007) visto que do ponto de vista freudiano, a "sexualidade deveria se desenrolar de modo linear com vistas a reprodução heterossexual" (Freeman, 2007, p. 162). Na teoria psicanalítica de Freud, mostra Freeman, as sexualidades não-heterossexuais e não reprodutivas foram enquadradas "como um sinal de estar preso em uma fase de desenvolvimento ou como um retorno sem fim ao passado" (ibidem, p. 162). Em Feeling Backward, Heather Love (2007), apoiada nas discussões sobre a modernidade realizada por Dipesh Chakrabarty e também por Walter Benjamim, discute como os valores progresso e racionalidade que estruturam o projeto da modernidade precisam de uma delimitação do que é o atraso, o atrasado. Para levar a humanidade ao progresso, a modernização "o fez em parte por meio do aperfeiçoamento de técnicas de mapeamento e disciplinamento de sujeitos considerados atrasados" (Love, 2007, p. 05-06).

Historicamente, os atrasados, discorre Love, são os desviantes sexuais e de gênero, as mulheres, as pessoas de cor, deficientes, pobres e criminosos (Love, 2007). A constituição das pessoas dissidentes da matriz heterossexual enquanto sujeitos temporalmente atrasados vai ser tomado pelo "giro temporal na teoria queer"[86] (Dinshaw, 2007) de maneira ressignificada. O "atraso" das pessoas não-heterossexuais é tomado na sua potência de irromper a crononormatividade e construir outras relacionalidades entre a sexualidade, o corpo e o desejo com e no tempo. O conceito de "erotohistoriografia" proposto por Freeman (2010) diz respeito aos arranjos de corpos, prazer, história e tempo colocada em circulação pelas pessoas da dissidência sexual e de gênero. Em sua formulação, a teórica afirma que os sujeitos que fogem da matriz heterossexual possuem uma outra relação com o tempo que é dada justamente pelas

[86] O campo da temporalidade queer propõe um reexame do que significa ser um desviante sexual e de gênero, articulando a sexualidade como um campo de constelação temporal através da conjugação da desconstrução foucaultiana, da psicanálise e do que pode ser entendido como feminismos radicais de cor. O campo da temporalidade queer mostra que sentimentos, sensações e expressões que muitas das vezes passam desapercebidas pela estrutura liberal realizam um questionamento do modelo linear de formação da identidade sexual e das imaginações de futuridade.

maneiras com como manejam a relação com o prazer, o corpo o tempo e a história. Os sujeitos não-heterossexuais podem, então, colocar em questão o dispositivo da crononormatividade e instituir modos de vida outros.

Como bem salienta Halberstam, "Obviamente, nem todas as pessoas gays, lésbicas e transgêneros vivem suas vidas de maneiras radicalmente diferentes de suas contrapartes heterossexuais" (Halberstam, 2022, p. 283), por isso mesmo o uso do verbo "podem", como meio de sinalizar o entendimento de que não se trata de entender que todas aquelas existências não-heterossexuais são potencialmente desviantes da cronormatividade. Trata-se, de apontar que os estudos sobre temporalidades dentro de um campo historicamente instituído para a construção de conhecimento sobre a dissidência sexual e de gênero aparece justamente na reflexão sobre como experiências que se fazem fora da heterossexualidade possuem o "potencial de abrir novas narrativas de vida e relações alternativas com o tempo e o espaço." (ibidem, p. 283).

É justamente sobre essa relação entre tempo, subjetividade e dissidência sexual e de gênero que se estabelece o campo de estudos das "Temporalidades Queer". Trata-se de um campo de reflexões voltados para experiências, sensações e práticas eróticas que tensionam com o modo normativo de organizar o tempo. Algumas obras marcam e deixam registrado que esse "giro temporal" nos estudos queers iniciou-se nos inícios dos anos 2000. Trata-se do livro do Lee Edelman "*No future*", da coletânea organizada por Jack Halberstamm (2004), "*In a Queer time and place: transgender, bodies, subcultural lives*" (2005), do livro "*Feeling Backward*" de Heather Love (2007); do livro "*Cruising Utopia: The then and There of Queer Futurity*" escrito por José Esteban Muñoz (2009) e do já discutido "*Time Binds: Queer Temporalities, Queer Histories"*, de Elizabeth Freeman (2010). No primeiro capítulo de "*In a queer time and place: transgender bodies, subcultural lives*", Halberstam (2005) indica que a perspectiva de que há um *tempo queer* tem o seu ápice durante a epidemia de HIV/AIDS:

> Algumas pessoas gays responderam à ameaça da AIDS, por exemplo, repensando a ênfase convencional na longevidade e no futuro e estabelecendo comunidade em relação ao risco, à doença, à infecção e à morte (BERSANI, 1996; EDELMAN, 1998). E ainda que o tempo queer emerja de uma crise como a da AIDS, não se trata apenas de compressão e aniquilação; trata-se também da potencialidade de uma vida não prescrita pelas convenções familiares, pela herança ou pela criação de filhos. (Halberstam, 2022, p. 284).

O teórico define o uso queer do tempo como sendo aquilo que coloca em "oposição às instituições da família, da heterossexualidade e da reprodução. Eles também se desenvolvem

de acordo com outras lógicas de localização, de movimento e de identificação." (Halberstam, 2022, p. 283). O efeito de *queeridade* do tempo é pensado por Halberstam a partir da alusão à discussão que realiza Foucault (1981) quando pensa a homossexualidade a partir da amizade como modo de vida. Ou seja, pensar a temporalidade queer é menos sobre pensar em termos de identidade sexual, mas sim nas perturbações que os modos de vida de pessoas que vivem suas vidas fora da coerência heterossexual promovem.

Em sua tese de doutoramento intitulada "*Historia y temporalidad em estudios queer: Implicaciones ontológicas, y politicas*", Mariela Solana (2015) identifica que o conceito de crononormatividade é para os estudos queer sobre o tempo e temporalidades o que o conceito de heteronormatividade foi para os momentos iniciais da teoria queer:

> Si en los inicios de la teoria queer la noción de heteronomatividad se instaló coma uno de los conceptos centrales para analizar los procesos sociales, históricos y politicos que fomentaban la naturalización de la heterosexualidad, los estudios queer dedicados a cuestiones temporales empiezan a explorar las normas temporales que regulan la sexualidad y el genera. Es asi que surge la idea de crononormatividad." (Solana, 2015, p. 166)

A filósofa discorre sobre o conhecimento produzido pelo campo da temporalidade queer permiti uma nova camada de discussão em torno da crítica ao essencialismo. Os estudos queer são marcados por seus questionamentos aos essencialismo de gênero e sexualidade e o giro temporal permitiu, também, uma desnaturalização do essencialismo temporal que segundo a autora consiste na

> idea de que existen, modos naturales de ordenar y valorar el tiempo de la vida que son válidos para todos. Nos topamos com ejemplos de formas esencialistas de concebir el tiempo vital cuando escuchamos 'ya es hora de que te cases', 'estás en edad de tener un hijo' o 'estás demasiado grande para tal cosa', como si hubiera una progresión temporal a Ia que uno debe sumarse necesariamente en lugar de tratarse de arreglos sociales y polIticos que priorizan una linea temporal especifica por sobre otras. La noción de crononormatividad, justamente, viene a exhibir el modo en que se-ha construido y privilegiado cierto relato hegemónico de experiencia del tiempo y coma la naturalización ayuda a ocultar su estatus socio-politico (Solana, 2015, p. 160)

Seguindo com Solana, é possível falar de dois eixos de análises advindos do campo das temporalidades queer: o primeiro eixo é aquele dedicado a analisar práticas e experiências da dissidência sexual e de gênero que perturbam e colocam em questão a cronormatividade heterossexual. O segundo eixo diz respeito a criação de novas metodologias historiográficas partindo da existência de um tempo queer ou de uma dimensão queer da temporalidade. A partir do primeiro eixo de análise, uma outra problematização vem à tona e diz respeito aquilo que a

filósofa denomina de “narrativas progressistas de identidade” (Solana, 2013; 2015). A filósofa discorre sobre o que ela chama de visões teleológicas das identidades sexuais, no sentido de que existe uma matriz progressiva que orienta o caminho que as identidades das pessoas LGBTQIA+ devem percorrer.

O progresso e o orgulho são os objetivos da linearidade teleológica que orienta a vida das pessoas que se identificam com algum espectro que não heterossexual. Solana afirma que a história e a temporalidade nos estudos queer foram invocados para problematizar não apenas o essencialismo de gênero e sexualidade, mas também a ideia de progresso, tanto a nível historiográfico quanto a nível biográfico (Solana, 2015). Mas o que afinal é essa noção de progresso? Trata-se da estipulação de uma trajetória linear pela qual pessoas LGBTQIA+ precisam percorrer para alcançarem uma vida desejável. Assim como explicita Daniel Kveller (2022), o problema não é os progressos ou as utopias por si só, mas sim “o modo como esses esquemas narrativos estabelecem normas fundamentais em um telos, delimitando modos mais adequados de viver o presente de acordo com futuros supostamente desejáveis e passados supostamente verdadeiros.” (Kveller, 2022, p. 17).

Em sua tese de doutorado “Dissidências sexuais, temporalidades queer: uma crítica ao imperativo do progresso e do orgulho” (2021), o pesquisador Daniel Kveller discorre sobre como é possível analisar a cronormatividade também no processo de subjetivação das dissidências sexuais, a partir da lógica do progresso e do orgulho. Para entender a maneira com como essa lógica arquiteta a experiência subjetivas das sexualidades não-heterossexuais, Kveller demonstra como a história do próprio movimento LGBTQIA+ é organizada numa perspectiva evolutiva e os efeitos disso pode ser percebida nos modos de subjetivação de sujeitos dissidentes da matriz heterossexual, que passam a organizar a própria experiência em detrimento da necessidade de realização de alguns marcos que passam a ser os referentes que orientam suas experiências com suas sexualidades:

> Em uma perspectiva coletiva, essa lógica [do progresso] opera na construção da história do movimento LGBT como uma narrativa evolutiva. O ponto de partida é geralmente estipulado em fins do século XIX, na Europa, com o surgimento dos primeiros movimentos homofílicos, sendo logo seguido por uma conjugação de processos de criminalização e patologização que têm sua forma mais extrema expressada na perseguição nazista. Mais adiante, designa-se a Revolta de Stonewall, na cidade de Nova York, como um ponto de inflexão para a organização política formal do movimento e evoca-se a emergência da epidemia de Aids. No contexto brasileiro, menciona-se o enfrentamento à repressão da ditadura civil-militar nos anos 1970 e a expansão e estruturação de Organizações Não Governamentais no período de redemocratização. Essa narrativa é contada de maneira gradual, em fases progressivas de cada vez maior complexidade, capacidade organizativa e ampliação de metas; processo ilustrado, por exemplo, pela metáfora das ondas, originalmente

> utilizada no contexto do movimento feminista. Por fim, as narrativas hegemônicas ou *mainstream* resumem êxitos prévios (casamento igualitário, leis antidiscriminaçaõ, reconhecimentos jurídicos da identidade de gênero) e objetivos ainda a serem perseguidos ruma a um futuro ideal (fim do preconceito e da violência, garantia de autodeterminação de gênero a todas as pessoas) (Kveller, 2022, p. 21)

Kveller vai mostrar como a lógica do progresso que organiza institucionalmente a organização política do movimento LGBT tem como efeito nas subjetividades individuais dos sujeitos a própria introjeção subjetiva de que a experiência com suas sexualidades também deve percorrer uma trajetória marcada pelo progresso, ou seja pela superação de cenários e a chegada em outros. Nesse sentido, o dispositivo da crononormatividade deixa de operar somente no registro da constituição de uma trajetória marcada pela naturalização de eventos que atualizam uma vida na heteronormatividade, mas também opera criando uma direção teleológica para as experiências com a própria sexualidade. É justamente nesse aspecto que Mariela Solana (2015) aponta que o giro temporal na teoria queer teria mais uma camada de estudos, que é uma outra dimensão do essencialismo: a maneira pela qual as biografias dos sujeitos da dissidência sexual passam a ser organizada a partir de realizações previamente estabelecidas como sendo "etapas preparatórias" (Kveller, 2022, p. 22) para uma vida gay, lésbica, bi, e trans.

Essas etapas seriam "a assunção de uma identidade (a famigerada 'saída do armário'), a autoaceitação (por vezes com o auxílio de psicoterapeutas) e a afirmação de si (o orgulho LGBT)" (ibidem, p. 22). O problema não consiste em si só em perseguir uma trajetória no progresso e no orgulho, a problemática reside em quando esse percurso, saída do armário-autoaceitação-afirmação de si, torna-se teleológico e cria um cenário de "existência de estados mais evoluídos e/ou autênticos da sexualidade e do gênero, assim como experiência consideradas antiquadas ou falsa" (Solana, 2015, p. 201). Quando o progresso e o orgulho se tornam imperativos, o que ocorre é "a constituição de um modo de subjetivação baseado na sugestão implícita de que a experiência LGBT mais desejável é aquela que se integra a partir da superação progressiva do sofrimento, do estigma e da violência." (Kveller, 2022, p. 22).

Nessa discussão, Daniel Kveller (2022) lança a importante questão: "quem pode de fato seguir essa trilha de sucesso, visto que as possibilidades de 'superar' o estigma, o preconceito e a violência, variam de acordo com momentos históricos, localização geográfica e relacionam-se de maneira interseccional com outras opressões." (ibidem, p. 25). A questão que levanta Mariela Solana (2015) e Daniel Kveller (2022) junto com outros teóricos é de como a "perspectiva contemporânea de que não é mais necessário se esconder ou se envergonhar pode facilmente se transformar em um imperativo moral para aqueles que não precisam, não podem

ou simplesmente não querem expressar suas identidades de maneira 'afirmativa'" (Kveller, 2022, p. 27).

Heather Love (2008; 2015) é uma teórica do campo dos estudos queer que se dedica a entender criticamente a narrativa implacável do progresso e do orgulho para pessoas LGBT. Love, assim como Solana (2015) e Kveller (2022), mas também como se debruça Halberstam (2011), Ahmed (2010) e Berlant (2011), direciona suas lentes de análise para aqueles afetos que são deixados de lado diante dos afetos triunfantes do orgulho e do sucesso. Trata-se daqueles afetos que não cabem na narrativa progressista da identidade (Solana, 2015), tais como ressentimento, tristeza e vergonha. Em "*Fracaso Camp*", Love (2015) toma a personagem Barbara Covett do filme "Notas Sobre um Escândalo" (2006) para analisar sobre aquelas experiências de pessoas dissidentes sexuais onde "o futuro melhor" simplesmente não chega e não acontece.

A teórica questiona o que acontece com sujeitos que não conseguem ultrapassar a vergonha e alcançar o orgulho que quase sempre vem como consequência direta da "saída do armário". A personagem escolhida por Love, é a clássica "solteirona lésbica" e o objetivo da autora em trabalhar com essa personagem é o de questionar como em um tempo em que o casamento entre duas mulheres já não é mais um problema e, por vezes, torna-se um imperativo, pode trazer novas formas de estigma. No caso, para aquelas mulheres que estão solteiras e/ou que decidiram ficarem sozinhas. Em sua análise, Love busca entender a "solteirice lésbica" de Barbara Covett, demonstrando que a personagem está excluída do alcance desse feitio. Isso, na medida que há uma lógica na persistência da homofobia em um presente que é considerado mais tolerante ou com maiores possibilidades.

Dessa análise, Love advoga para a necessidade da existência de representações queer negativas no presente. Para ela, "embora seja extremamente importante reconhecer as dificuldades das histórias queer, qual é o valor das representações negativas no presente é menos evidente." (Love, 2015, p. 189). Love demonstra que o filme por ela analisado é interessante para pensar o modo como um "futuro melhor" simplesmente pode não acontecer para aqueles sujeitos que estão na diversidade sexual, pois ao focalizar no negativo "e na força repetitiva da exclusão social, o filme se ocupa da necessidade de dar conta da persistência da homofobia em um momento que se concebe a si mesmo como 'pós-gay'" (Love, 2015, p. 203). A personagem analisada por Love apresenta-se como uma força que desestabiliza o slogan da campanha estadunidense *Its Gets Better*, justamente por simbolizar uma trajetória fora da matriz heterossexual que não melhora, para a autora o "filme é valioso por sua insistência em que não

melhorará" (ibidem, p. 189), que não haverá um momento em que os afetos e sentimentos advindos da violência homofóbica simplesmente não passarão.

Heather Love, assim como os autores que estão interessados em pensar criticamente como as narrativas de progresso e orgulhos constroem percursos teleológicos para sujeitos que estão na diversidade sexual e de gênero, voltam-se para o slogan surgido em 2010 do *Its Gets Better*. Love e seus intercessores teóricos, tomam esse slogan como uma espécie de "cristalização" de que a única experiência possível dentro da diversidade sexual é dada a partir do processo de liberação "da sexualidade reprimida, aceitação e afirmação, a partir da assunção de uma postura pública de orgulho" (Kveller, 2022, p. 22). *It Gets Better* é uma expressão que denota "vai ficar melhor"; "vai melhorar" e trata-se de um movimento global surgido em 2010 com o objetivo de "dar esperança e encorajamento aos jovens LGBTQ+." (IGBT, 2010). A campanha iniciou-se com um casal de homens gays bem-sucedidos compartilhando depoimentos sobre suas trajetórias, buscando motivar jovens LGBT resistirem ao sofrimento e à violência. O ponto central da campanha é passar a mensagem aos jovens de que apesar do momento de violência, um futuro melhor logo chegará.

Os depoimentos compartilhados pelo casal apontam que como consequência da superação do estigma e da violência homofóbica, elas adotaram um filho, relatam sobre o processo de autoaceitação e sobre a viagem internacional que fizeram à Paris. Atualmente, a campanha conta mais de 70.000[87] depoimentos encorajadores para jovens LGBT's. Como reflete Daniel Kveller, essas narrativas de superação e empoderamento atuam enquanto enunciados performativos, agindo na construção de uma realidade de futuro que é regido pela liberação sexual e pelo alcance de "tempos melhores". A questão que faz com que campanhas como *Its Gets Better* sejam analiticamente refletidas por estudiosos da teoria queer, reside no modo como os sentimentos de vergonha, tristeza, desamparo e desesperança "só tem lugar no passado, onde deve permanecer como história." (Kveller, 2022, p. 24). Além disso, teóricos veem apontando como a campanha *Its Gets Better* alinha a felicidade na homossexualidade desde marcadores sociais da diferença específicos,

> (…) muitos críticos sinalizaram que a imagem da campanha apresenta que a melhor vida que os jovens queer poderiam aspirar é problemática- uma imagem de uma

[87] Disponível em: https://itgetsbetter.org/. Acesso em 02 de junho de 2023.

> mascunilidade rica, branca, normativa e sem deficiências que é encarnada pelo fundador do projeto Dan Savage. (Love, 2015, p. 187)[88]

É sobre esse "modelo muito estreito de identidade gay" (Kveller, 2022) que se estabelece com o enterro de certos afetos, especialmente o da vergonha e da repulsa de si mesmo, que teóricas e teóricos queer da temporalidade queer voltam-se para o que ficou conhecimento como "anacronismos dos afetos". Para Love (2015), a personagem Barbara Cavett é uma espécie de "arquivo do anacronismo", visto que ela "faz visível o resíduo dos sentimentos queer que seguem vivos porque as condições sociais que lhes dão lugar seguem existindo, mesmo que não queiram mais ser reconhecido. Bárbara segue retornando." (Love, 2015, p. 193). Essa ideia de um anacronismos dos afetos queer é escrevinhado por Heather Love antes do artigo "*Fracaso Camp*" (2015) pois é em seu livro "*Feeling Backward:Loss and the Politics of Queer History*" (2008) que a teórica inicia a discussão sobre como uma analítica dos processos de subjetivação desde a experiência na diversidade sexual não se faz buscando negar o passado ou tentando destruí-lo, mas sim atentando para os modos pelas quais ele insiste em se fazer no presente. Ou melhor, uma análise do social atenta às maneiras pelas quais exclusões sociais seguem moldando os processos de constituição subjetiva de sujeitos que de alguma maneira não se entendem como heterossexuais não se realiza negando aqueles afetos e sensações que parecem ou são colocados como superados pelo progresso da liberação gay. Para a teórica, a necessidade de construir narrativas triunfantes em termos de orgulhos e progresso para as trajetórias de pessoas LGBT tendem a projetar a realidade de que a tristeza, o ressentimento, a autoexclusão, a melancolia e a solidão são experiências de um passado já superado,

> Today, many critics attest that since Stonewall the worst difficulties of queer life are behind us. Yet the discomfort that contemporary queer subjects continue to feel in response to the most harrowing representations from the past attests to their continuing relevance. The experience of queer historical subjects is not at a safe distance from contemporary experience; rather, their social marginality and abjection mirror our own. The relation to the queer past is suffused not only by feelings of regret, despair, and loss but also by the shame of identification. In attempting to construct a positive genealogy of gay identity, queer critics and historians have often found themselves at a loss about what to do with the sad old queens and long-suffering dykes who haunt the historical record. They have disavowed the difficulties of the queer past, arguing that our true history has not been written. If critics do admit the difficulties of the queer past, it is most often in order to redeem them. By including

[88] Love (2008) é ainda mais enfática na crítica ao modo como a campanha engendra uma realidade de futuro para jovens queer, "La misma representa una visión de la vida gay como algo que mejora –más segura, amigable, feliz– pero em la que todo lo interesante que la vida gay alguna vez supo tener ha sido drenado: el proyecto, más que anhelar algún futuro "más allá del arco- iris", sugiere que Oz es un lugar real al que uno puede mudarse; em este nuevo contexto, la auto-invención, el ingenio, el remordimiento, el deseo, la ironía, la fantasía revolucionaria y la inversión excesiva son menos útiles que un buen agente inmobiliario"

> queer figures from the past in a positive genealogy of gay identity, we make good on their suffering, transforming their shame into pride after the fact. I understand this impulse not only as a widespread but as a structural feature of the field, a way of counteracting the shame of having a dark past. (Love, 2008, p. 48)

Se em "*Fracaso Camp*" (2015) a teórica advoga pela importância de representações queer negativas no tempo presente, em "*Felling Backward*", Heather Love (2008) focaliza suas lentes de análise em algumas escritoras e escritores da literatura modernista cujas obras tematizam a experiência queer, trata-se de Willa Carther, Radclyffe Hall, Sylvia Townsend Warner e Walter Pater. Love demonstra que os romances escritos por essas escritoras e escritor foram historicamente desdenhados e esquecidos devido a sua possível "homofobia interiorizada". O modo como os personagens foram narrados e construídos, mediante a dor, o isolamento e a melancolia, os tornaram referências a uma espécie de estágio inicial da história da sexualidade que, seguindo essa lógica, foi finalmente, no presente momento, superada por uma realidade mais justa e tolerante. Esse enquadramento temporal obstrui a possibilidade de recuperação da potencialidade que essas representações possuem para encaminhar entendimentos sobre a dor e marginalidade na contemporaneidade. Nesse sentido, a teórica vai afirmar que seu livro busca resistir "à virada afirmativa nos estudos queer para se debruçar ao lado obscuro da representação queer moderna." A teórica vai demonstrar como "sentir-se atrasado" constitui a experiência fora da matriz heterosexual, há uma construção ideológica sobre como queer são atrasados, visto o modo como o discurso moderno, incluindo a psiquiatria, enquadrou não-heterossexuais como atrasados, mas, argumenta Love:

> No entanto, o atraso tem o status de uma realidade vivida em vida gay e lésbica. Não apenas muitos queers, como eu sugiro, se sentem atrasados, mas o atraso foi considerado uma característica-chave da cultura queer. O Camp, por exemplo, com sua terna preocupação com elementos antiquados de cultura popular e sua recusa em superar os prazeres da infância e traumas, é uma arte atrasasa. Ao longo do último século, queers abraçaram o atraso de muitas formas: em celebrações de perversão, em recusas desafiadoras de crescer, em explorações de assombração e memória, e em apegos teimosos a objetos perdidos. (Love, 2008, p. 7)

Para Love, é necessário haver espaço político para as "subjetividades arruinadas" (Love, 2008, p. 161), visto que mesmo compelidos a seguir em frente, rumo a um futuro melhor, nem sempre é um caminho possível de ser sustentado para aqueles sujeitos que sempre tiveram em suas costas cenas de destruição de mundos. Love escreve "queers estão intimamente familiarizados com os custos e o peso de ser queer" (ibidem, p. 163) e é por isso mesmo que o próprio discurso do orgulho "pode ser tóxico quando isolado da vergonha que o alimentou" (ibidem, p. 127). A passagem da vergonha para orgulho não acontece para todos, é uma

passagem que “não podemos fazê-lo de uma vez e para todos: a vergonha vive no orgulho, e o orgulho pode facilmente se transformar em vergonha” (ibidem, p. 24). Desse modo, Love propõe uma genealogia dos afetos *queer* que

> Não ignora os sentimentos negativos, vergonhosos e difíceis que têm sido tão centrais para a existência no século passado. Estamos acostumados a pensar em tais afetos como puro desperdício, os inevitáveis subprodutos de nossa história de azar. Mas enquanto a homofobia continuar a estruturar nosso presente e vidas privadas e livros como The Well continuam a ser tão estranhamente familiares, não podemos prescindir de uma análise dos efeitos íntimos da homofobia. Embora seja doloroso reconhecer nossa continuidade com figuras como Stephen Gordon, é por meio de tais atos vergonhosos de identificação que podemos chegar a um acordo com a dificuldade da história queer e sua continuidade no presente. Tal cálculo é necessário, pois sem ele não podemos lembrar das falhas da história, ou fazer justiça à nossa própria existência no presente. (Love, 2008, p. 127).

O projeto teórico de Love é o de se “atentar mais de perto para o que fica impensado na virada para o futuro” (Love, 2008, p. 120) em termos de subjetividades de pessoas que se identificam como lésbicas, gays, transexuais, bissexuais. A teórica discute a partir de sua constatação de “que o que conta como político no contexto contemporâneo, está, no entanto, fora de contato com a história mais longa do queer.” (ibidem, p. 45). Com isso, ela reafirma seu projeto, “ao invés de negar a história de marginalização e abjeção, sugiro que a abracemos, explorando as formas como continua a estruturar a experiência queer no presente.” (ibidem, p. 45). Não se trata apenas de “dar atenção ao que foi difícil no passado pode nos dizer até onde nos chegamos” (ibidem, p. 98). O passado também faz visível os danos com os quais convivemos no presente. Além disso, a teórica frisa que as teorias estruturantes que vieram a arquitetar o campo de estudos queers, como Foucault, com o primeiro volume de “A História da Sexualidade”, Cherríe Moraga com “*Loving in the War Years*” e Leo Bersani com sua critíca à “*culture of redemption*” foram críticas à ideia de progresso prevalecente nos movimentos de liberação gay dos anos 70 e 80.

Quando tomamos “A vontade de Saber” (1976), primeiro volume de “A história da Sexualidade”, há o conhecimento de se tratar de uma resposta de Foucault ao cenário de 68, em termos de liberação gay e liberação sexual, visto a posição de desconfiança de Michel Foucault diante da maneira pela qual os movimentos de liberação entendiam o exercício do poder em relação a sexualidade como algo estritamente repressivo. Em 1970, é criado na França a FHAR (Front Homosexuel D’action Révolutionnair), que teve como um dos principais nomes, Guy Hocquengen (2020) foi um dos primeiros teóricos a realizar o diagnóstico entre capitalismo e heterossexualidade, o que pode ser visualizado em seu livro “O desejo homossexual”. Acontece

que a FHAR tinha como inspiração as discussões realizadas por William Reich e de Hebert Marcuse, e, então, uma grande influência do marxismo e da psicanálise. Levando o *Front Homosexuel D'action Révolutionnair* pensar a liberação sexual em termos de liberação capitalista, como se a repressão à homossexualidade fosse uma das facetas de repressão causada pelo capitalismo. Ou como se com a superação do capitalismo, a violência e as opressões dirigidas aos homossexuais também seriam abolidas.

Sabe-se que o empenho em "A Vontade de Saber" foi mostrar uma analítica do poder que não é simplesmente negativa, ou seja, repressiva, mas que é produtiva. Para Foucault (2015), na verdade, a repressão não é o mecanismo fundamental que mobiliza as relações de poder, por isso sua descrição de como a modernidade não é caracterizada por mais tolerância ao sexo, quando em comparação a idade média, por exemplo:

> É necessário deixar bem claro: não pretendo afirmar que o sexo não tenha sido produzido, bloqueado, mascarado ou desconhecido desde a época clássica; nem mesmo afirmo que a partir daí ele tenha sido menos do que antes. Não digo que a interdição do sexo é uma ilusão; e sim que a ilusão está em fazer dessa interdição elemento fundamental e constituinte a partir do qual se poderia escrever a história do que foi dito do sexo a partir da Idade Moderna. Todos esses elementos negativos- proibições, recusas, censuras, negações- que a hipótese repressiva agrupa num grande mecanismo central destinado a dizer não são, sem dúvida, somente peças que têm uma função local e tática numa colocação discursiva, numa técnica de poder, numa vontade de saber que estão longe de se reduzirem a isso." (Foucault, 2015, p. 17)

Uma das maneiras de explicitar isso, é demonstrado que o surgimento das categorias homossexual e heterossexual na modernidade é justamente uma expressividade de que o poder sobre a sexualidade, não é aquele da hipótese repressiva, mas sim o da incitação a falar sobre uma verdade sobre si, que leva à modos de controle a partir da categorização das práticas. Essa maneira de pensar a temporalidade dos afetos é um belo encontro com Veena Das (2020) e seu conhecimento envenenado, justamente no sentido de possibilitar a compreensão das maneiras pelas quais a violência constitui as tramas da vida cotidiana. Não se trata de buscar uma analítica das maneiras pelas quais há a superação do trauma da própria normatividade, mas de entender a sua descida ao ordinário. Em uma das conversas que tive com Rosa, sua resposta à minha pergunta sobre se ela lamentava não ter se assumido como mulher lésbica, foi a de que sua lamentação é no sentido de não ter constituído relações nas quais pudesse falar de si e de seus desejos. Depois dessa conversa, comecei a refletir que boa parte da relação de intimidade e confiança estabelecida em tão pouco tempo entre mim e Rosa é devedora da possibilidade encontrada por ela de verbalizar, falar, expelir, escrever sobre suas vontades e desejos. A

abertura para tecer comentários sobre mulheres, sobre suas imaginações eróticas para falar de si desde a sua sexualidade.

Esse campo de discussões dentro da teoria queer dedicada à temporalidade, foi fundamental para compreender a enunciação de Rosa em termos de um tempo que já passou para ela. Especialmente porque ao dizer que o tempo já passou para ela, ela refere-se à impossibilidade de viver aquilo pela qual esperou- de viver com liberdade a sua sexualidade e de poder viver relacionamentos com outras mulheres- por não ter alcançado alguns marcos como o ato de assumir-se. Isso implica em entender esse dilema a partir das novas modalidades de crononormatividade, como o do imperativo das narrativas progressistas da identidade, que é devedora do modo como o orgulho e o progresso tornaram-se mecanismos de subjetivação. O que teóricos envolvidos com o problema das temporalidades queer aponta é que, justamente, quando o orgulho, e suas derivações como a saída do armário, e o progresso tornam-se a única matriz de inteligibilidade de uma trajetória fora da heterossexualidade, novas violências e desigualdades são instauradas. A sensação de que o *tempo passou,* de sentir-se atrasada, para seguirmos com Love (2008), tal como enuncia Rosa, permite visualizar como novos regimes de verdade são engendrados e de como eles operam como dispositivos que colocam em circulação procedimentos de condução das condutas individuais, retomando a discussão foucaultiana não apenas sobre os perigos de um discurso celebratório de liberação sexual, mas também da relação entre verdade e subjetividade.

Quando ela menciona que "não sabe como é ser lésbica", parece ser mais um acento possível de ser desdobrado nessa discussão sobre estar implícito de que o fato de não ter realizado uma narrativa progressista da identidade (Solana, 2016; Kveller, 2022) desemboca em uma fratura em seu próprio entendimento do que é a sua experiência com a sua própria sexualidade. Cabe aqui retomar que quando nos falamos pela primeira vez, ela questionou sobre o seu lugar de contribuição na pesquisa, visto que do seu ponto de vista sua trajetória parecia menos rentável para ser refletida. Retomar esse momento etnográfico é interessante, na medida em que sua hesitação inicial em saber se sua participação na pesquisa "ajudaria", parece ter a ver com esse entendimento de sua trajetória é menos "lésbica", ou que sua trajetória não é "autenticamente lésbica".

Antes de entrar em relação com essas narrativas de si emaranhadas em tempos tão complexos, imaginava encontrar histórias e trajetórias de vida onde haveria à apresentação do caminho trilhado na superação de um mundo-outro e na construção de si mesmas como mulheres que celebram suas "identidades lésbicas". O enquadramento da visão em termos de

progresso, levou à certa idealização de que por terem atravessado o tempo e terem vividos em décadas passadas, seriam mulheres que teceriam sobre suas "saídas dos armários", que compartilhariam sobre como alcançaram uma visibilidade positiva e de como superaram "um tempo que não era esse". O momento etnográfico (Strathern, 2019) permitiu entender que a noção de homossexualidade como lugar social (Carrara; Simões, 2007) não se refere apenas às transformações sociais sensibilizadas pelas percepções das interlocutoras apresentadas no Capítulo 1, mas também diz respeito reprodução e continuidade de certos afetos e sensações ao longo do tempo. Retomando o artigo de Díaz-Benítez, Gadelha e Rangel (2021), encontramos a constatação realizada pelos autores que ao retomarem a antropologia realizada por Gilberto Velho em torno da *gramática dos projetos* constatam que "toda antropologia sobre a gramática dos projetos é em si uma antropologia das emoções" (Díaz-Benítez; Gadelha; Rangel, 2021, p. 11).

Desde a antropologia de Velho (1994), sabemos que falar de gramática de projetos e falar do campo de possibilidades existentes para a trajetória de sujeitos[89]. A sensação de Rosa de que o *tempo já passou* e de que não há mais maneiras de viver sua sexualidade em liberdade atualiza no presente a violência do não-reconhecimento que atravessa diferentes tempos de sua trajetória. O afeto de desprezo por aquelas mulheres que "estão com o guarda-roupas aberto" (Halberstam, 1998) e que tornam visível suas sexualidades, conta da própria experiência que Rosa mantém com sua sexualidade e de um regime de subjetivação que não permite a constituição de uma visibilidade de si como lésbica.

[89] Algo interessante a ser mencionado é que o artigo "Envelhecimento, trajetórias e homossexualidade feminina" (2010) da antropóloga Andrea Moraes Alves, considerado a primeira publicação antropológica brasileira que tematiza o envelhecimento entre mulheres homossexuais, aciona a noção de campo de possibilidades de Gilberto Velho para discutir as trajetórias das suas entrevistadas.

CONCLUSÃO

No livro “De que riem os boias-frias: diários de antropologia e teatro” (2013) John Dawsey afirma que a etnografia é “uma estratégia elaborada para provocar o aparecimento do inesperado” (Dawsey, 2013, p. 85) uma boa colocação para dizer sobre o que se tornou essa dissertação. De uma proposta que intentava traçar uma cartografia das itinerações urbanas lésbicas em Goiânia, veio uma etnografia sobre os complexos temporais que arquitetam as subjetividades de 4 mulheres homossexuais que grafam suas vidas desde categorias como maduras, entendidas e lésbica. Com idade entre 51 e 70, fazem aparecer emaranharados de contextos, tempos e subjetivações que possibilitaram um trabalho antropológico desde as sensibilidades geracionais por elas colocadas em circulação. Um trabalho que se debruçou nas temporalidades compartilhadas e sugeriu que as interlocutoras montam um arquivo da imaginação radical para a construção de existência possíveis.

Ao contarem sobre si e significarem suas trajetórias desde a narrativização de como atravessaram o tempo, indicam que suas existências são como sismógrafos das subjetividades em trânsito. Colocando o tempo em pedaços, remontam os arranjos de verdade e subjetividade oferecendo uma teoria etnográfica das modulações subjetivas na homossexualidade feminina em distintas formações culturais.

Trazendo à tona a longa duração das suas subjetivações, propõem não apenas que suas jornadas de vidas as tornam possuidoras de perspectivas elaborados sobre as transformações da gramática de possibilidades dentro da homossexualidade, mas também se atentam para aquilo que persiste. Assim, tratam também das sobrevivências de afetos que em sua insistência fazem do tempo um dúbio entre esperançar por uma vida possível e não suportar certas reinvindicações no campo da moral e da política que atuam como normatividades do que se deve ser e fazer.

Nessa dissertação não foi exaurida todas as questões surgidas em campo, análises outras podem surgir na posterioridade. Gostaria de indicar ao menos quatro questões que não foram analisadas e possuem uma interessante rentabilidade para análise antropológica. A primeira delas foi o encontro com três amigas que decidiram viverem juntas suas velhices em uma casa compartilhada. Essa análise foi parcialmente estabelecida em um capítulo de livro[90], mas que

[90] Trata-se do artigo ‘Se estou aqui é por elas’: Sobre uma ética do cuidado na envelhescência lesbiana (2021). A leitura pode ser realizada por esse link: https://editorarealize.com.br/editora/ebooks/cinabeh/2021/ebook1/TRABALHO_COMPLETO_EV149_MD1_SA14_ID113_10032021200329.pdf. Acesso em 02/09/2023.

pela falta de tempo não foi possível incorporar à essa dissertação, mas deixo como indicação futura. Alguns pontos de análise dessa configuração de parentesco encontrada, indica discussões sobre cuidado desde uma sensibilidade que advém da partilha da abjeção; da constituição de relacionalidades queer de parentesco e da reconfiguração da ideia de casa e lar.

Outro ponto de desenvolvimento possível desde o que foi encontrado em campo, diz respeito a noção de "sobrevivência" que apareceu em alguma das enunciações. Uma das possibilidades de discussão possível é o de que ao entenderem a si mesmas como sobreviventes, propõem que seja refletido como o desejo articula uma micropolítica da sobrevivência que sustenta suas existências ao longo do tempo. Essa sugestão foi desenvolvida após a oportunidade de ser aluna da professora Adriana Facina na disciplina "Sobrevivência e esperança" ministrada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional.

A terceira discussão que se mostra rentável é tomar as próprias interações nos grupos de *WhatsApp* como campo etnográfico. No que foi possível observar, há uma forma de socialidades bastante interessantes nesses grupos, que pode levar, inclusive, para uma análise de práticas eróticas. Algo pouco notado nas pesquisas estabelecidas com mulheres homossexuais ou com práticas homoeróticas.

A última questão possível é a reflexão sobre a futuridade. Isso foi uma discussão que pode ser visualizada como sendo tangenciada, mas não profundamente discutida. O campo deu subsídios para que fosse debatido os panoramas de futuro manejados pelas interlocutoras.

Do que foi desenvolvido na dissertação, fica o entendimento de que certas discussões poderiam ter sido expandidas e aprofundadas como a ideia de arquivo tal como ela aparece. Há uma profícua literatura dentro dos estudos queer que propicia um debate interessante e com uma ampla discussão teórica e de referencial bibliográfico. Entre algumas referências dessa bibliografia, tem a coletânea "*Out of the closet, into the archives: researching sexual histories*" (2015), organizado por Amy Stone e Jaime Cantrell. Sobre a questão da noção de arquivo poderia ter sido também realizada um tensionamento com a criação do Arquivo Lésbico Brasileiro, em 2020, para tecer relações com a proposta da dissertação. Fica como uma sugestão a ser perseguida.

Na discussão sobre masculinidades, penso ter ficado notável o caminho interessante de investigação quando se propõe a analisar os processos de generificação desde a experiência da homossexualidade ao longo de distintas temporalidades. Refletir sobre como a experiência

geracional dentro da homossexualidade envolve políticas de gênero, onde a linha entre sexualidade e gênero fica ainda mais tênue (Passamani, 2015), é uma chave de investigação que pode desvelar em ainda mais debates.

No mais, esse é um trabalho que pode ampliar o campo de pesquisa em gênero e sexualidade cujo foco seja as variadas realidades da homossexualidade feminina. E especialmente no que tange ao olhar para a intersecção com os processos de envelhecimento e velhice. Foi, também, um trabalho que buscou demonstrar a potente relação entre o fazer antropológico e as discussões sobre subjetividade e subjetivação.

Por fim e ainda com uma citação de John Dawsey onde ele coloca, "A antropologia mantém uma relação curiosa com a teoria. Ela brinca com o perigo. Trapaceia-se a si mesma assim como aos outros campos do saber." (Dawsey, 2013, p. 85). No capítulo 1 foi discutida a com a noção de "Nada vem sem o seu mundo", elaborada por Maria Puíg de la Bellacasa desde a proposição de Donna Haraway e essa importante colocação diz respeito a duas ordens. A primeira diz respeito a criação de uma relação com as vidas de mulheres *entendidas*, *maduras* e *lésbicas*. Desvela a intenção de um constante exercício de que os seus mundos não sejam apenas adentrados, mas que seja eles mesmos constitutivos das reflexões teóricas engendradas nesta dissertação. Por outro lado, a proposição de que "Nada vem sem o seu mundo" também diz respeito ao manejo das múltiplas referências acionadas nesta pesquisa. São referenciais teóricos diversos que também chegam com seus mundos e impactam o meu próprio pensamento na medida em que, cada um ao seu modo e contexto, estão necessariamente produzindo conhecimentos interessantes. Realizando boas generalizações e, sobretudo, produzindo diferenças. Talvez, como sugeriu o meu orientador, o que eu procuro fazer são conexões inesperadas entre teorias a fim de produzir um conhecimento cuja produção reflita a complexidade das narrativas (auto) biográficas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABU-LUGHOD, Lila. **Veiled Sentiments:** honor and poetry in a bedouin society. Los Angeles: University of California Press, 2000.

AHMED, Sara. **Queer Phenomenology: Orientations, objects, others**. Durham and London: Duke University Press, 2006.

AHMED, Sara. Viver uma vida feminista. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

ALMEIDA, Paula. '**Mas entre mulheres? Como assim!?' Uma análise antropólogica sobre conflitos e violências em narrativas sobre conjugalidade lésbica em Goiânia.** Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Federal de Goiás, 2020.

ASANUMA, Gisele Dozono. **[SIC] Sutis Invenções Curatoriais**: ou como criar um sismógrafo para si. 2018. Tese (Doutorado em Estética e História da Arte) - Estética e História da Arte, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

BARKER, Judith. Lesbian Aging: an agenda for social research. In.: HERDT,Gilbert; DE VRIES,Brian. (Eds.). **Gay and Lesbian aging: research and future directions**. Springer Publishing Company: New York, pp.29-72, 2004.

BELL, David; VALENTINE, Gill. Gill (eds). Mapping Desire: Geographies of Sexualities. London and New York: Routledge, 1995.

BELLACASA, Maria Puig. Nothing comes without its world: thinking with care**. The sociological review**, 60(2), 197-216, 2012.

BENJAMIN, Walter. **Sobre o conceito de história**. São Paulo: Alameda, 2020.

BIEHL, J. Do incerto ao inacabado: Uma aproximação com a criação etnográfica. **Mana**, v. 26, n. 3, 2020.

BIEHL, João. Antropologia do devir: psicofármacos – abandono social – desejo. **Revista de Antropologia**, vol. 51, n. 2, p. 413-449, 2008.

BIEHL, João; GOOD, Byron J.; KLEIMAN, Arthur. Introduction: Rethinking Subjectivity. In: **Subjectivity: Ethnographic Investigations**. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 2007.

BOLLETTIN, Paride; VEGA SANABRIA, G.; OLIVEIRA TAVARES, F. Etnografando na pandemia. **Salvador: CLEUP**, 2020.

BOURCIER, Sam. Uma conversa franca com MH/Sam Boucier sobre correntes feministas e queer na contemporaneidade. **Revista Feminismo**, v.3, n.2, p 48-59, 2015

BRAZ, Camilo. Entre sobreviventes e bichas dos tempos dourados – memória, homossexualidade e sociabilidade na cidade de Goiânia, Brasil. **Cadernos Pagu**, (45), 503–525, 2015.

BRUNO, Fabiana. Posfácio: Imagem, sopro de um abismo narrativo**.** In: KOFES; MANICA (org). **Vidas & Grafias: Narrativas antropológicas, entre biografia e etnografia**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

BRUNO, Fabiana**. Prefácio**. In: DIDI-Huberman. **Imagens-Ocasiões**. São Paulo: Fotô, 2018.

BRUNO, Fabiana. Uma antropologia das "supervivências": as fotobiografias. In: SAMAIN (org). **Como pensam as imagens**. Campinas: Editora Unicamp, 2018.

BUTLER, Judith. Capítulo 1. In: **Problemas de Gênero. Feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003 [1990].

BUTLER, Judith. **Corpos que importam: Os limites discursivos do sexo**. São Paulo: n-1 edições, 2019.

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra: Quando a vida é passível de luto?** 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo: crítica da violência ética**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo: Crítica da violência ética**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

BUTLER, Judith. **The force of Fantasy: Mapplethorpe, Feminism, and discursive Excess. Differences**, v.2, n.2, 1990.

CARRARA, Sérgio. "O Centro Latino Americano em Sexualidade e Direitos Humanos e o 'lugar' da homossexualidade". In: GROSSI, Miriam Pilar et al. (ed.). **Movimentos sociais, educação e sexualidade**. Rio de Janeiro: Garamon, 2005.

CARRARA, Sérgio; SIMÕES, Júlio**.** Sexualidade, cultura e política: a trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira. **Cadernos Pagu** [online], n. 28, 2007.

CARVALHO, Alexandre Filordi de. **História e subjetividade no pensamento de Michel Foucault**. 2007. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

CHIARINI, Alessandra. Feeling-Images: Montage, body, historical memory in Barbara Hammer's Nitrate Kisses. **Feminist Media Histories**, Vol. 2 No. 3, Summer. 2016.

CHILLES, Nancy. The Development of the Homosexual Bar as an Institution. In: GAGNON, J; SIMON, W. Ed. **Sexual Deviance**. New York, Harper and Row, pp. 228-24, 1967.

COELHO, Mônica Saldanha. **Processos de identificação lesbiana no espaço universitário**: pertencimentos, acolhimentos, reelaboração, disputas e politizações. 2021. Dissertação (Mestrado em Educação e Ciências Sociais: Desigualdades e Diferenças) - Faculdade de Educação, University of São Paulo, São Paulo, 2021.

COSSI, Rafael Kalaf. **A diferença dos sexos**: Lacan e o feminismo. 2017. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017

DAS Veena. Vida e palavras. A violência e sua descida ao ordinário. São Paulo: Ed. UNIFESP, 2020.

DE LAURETIS, Teresa (Ed.). “Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities”. Differences: **A Journal of Feminist Cultural Studies**, v. 3, n. 2, Summer, 1991.

DE SANTANA TORRES, I. L.; MARTINS FERNANDES, F. B. Desidentificação crítica ou notas sobre uma estética das multiplicidades: do materialismo lésbico de Wittig às suas interpretações queer. **Revista Ártemis**, [S. l.], v. 35, n. 1, p. 151–167, 2023

DE SOUZA, Janice Aparecida; CHACHAM, Alessandra Sampaio. Interações, espaços e ambientes utilizados por entendidas belorizontinas: um caminho velado. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, v. 39, n. 2, p. 80-91, 2021.

DEBERT, Guita Grin. **A Reinvenção da Velhice: Socialização e Processos de Reprivatização do Envelhecimento**. São Paulo: Edusp. 1999.

DEBERT, Guita. Velhice e o Curso da Vida Pós-Moderno. **Revista USP** 42:70 – 83. 1999

DELEUZE, Gilles. **Conversações.** São Paulo: Editora 34, 1992.

DELEUZE, Gilles**. Crítica e Clínica**. São Paulo: Editora 34, 1997.

DELEUZE, Gilles. **Mil Platôs- Vol. 1.** São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, Gilles. **Mil Platôs- Vol. 3**. São Paulo: Editora 34, 2012.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **O Anti-Édipo.** São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a Filosofia?** Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.

DESPRET, Vinciane. O que diriam os animais se... In: chão da feira, **Caderno de Leituras**, n. 45, 2016.

DESPRET, Vinciane. **Ces emotions qui naus fabriquent. Ethnopsychologie de l'authenticité.** Paris· Les Empêcheurs de Penser en Rond, 1999.

DESPRET, Vinciane. **O que diriam os animais?** São Paulo: Ubu, 2021.

DESPRET, Vinciane. **Our emotional makeup**. Other Press, LLC, 2004.

DÌAZ, Elvira Burgos. Desconstrução e subversão: Judith Butler. **Sapere Aude**, Belo Horizonte, v. 4, n. 7, p. 441-464, 1º sem. 2013.

DÍAZ-BENÍTEZ, Maria Elvira. O gênero da humilhação. Afetos, relações e complexos emocionais. In: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 25, n. 54, p. 51-78, maio/ago. 2019.

DIDI-HUBERMAN, George. **Imagens-Ocasiões.** São Paulo: Fotô, 2018.

DIDI-HUBERMAN, George. **A imagem sobrevivente: a história da arte e tempo dos fantasmas segundo Aby Warbug.** Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.

DIDI-HUBERMAN, George. **Cascas.** São Paulo: Editora 34, 2017.

DIDI-HUBERMAN, George. **Diante da imagem**. São Paulo: Editora 34, 2020.

DIDI-HUBERMAN, George. **Diante do tempo: História da arte e Anacronismo das Imagens**. Belo Horizonte: UFMG, 2015a.

DIDI-HUBERMAN, George. **Images malgré tout.** Paris: Les Éditions de Minuit, 2003.

DIDI-HUBERMAN, **George. O que vemos, o que nos olha**. São Paulo: Editora 34, 2010.

DIDI-HUBERMAN, George. **Pensar debruçado**. Lisboa: Ymago, 2015b.

DINSHAW, C; EDELMAN, L; FERGUSON, R; FRECCERO, C; FREEMAN, E; HALBERSTAM, J; JAGOSE, A. et. al. **Theorizing Queer Temporalities: a roundtable discussion. GLQ**, Vol.1, 13: 2-3, 2007.

DORON, Claude Oliver. O Discurso da Sexualidade. In: **Sobre a Sexaulidade**. Foucault, Michel. Rio de Janeiro: Zahar, 2021

DRAKE, Philip; MIAH, Andy. **The cultural politics of celebrity**. **Cultural politics**, v. 6, n. 1, p. 49-64, 2010.

DUGGAN, Lisa. **The New Homonormativity: the sexual politics of neoliberalismo**, 2002.

EDELMAN, Lee. **No Future: Queer Theory and The Death Drive.** Durham: Duke University Press, 2004.

FACCHINI, R.; FRANÇA, I. L.; BRAZ, C. Estudos sobre sexualidade, sociabilidade e mercado: olhares antropológicos contemporâneos. **Cadernos Pagu**, n. 42, p. 99–140, jan. 2014.

FACCHINI, Regina. **Entre umas e outras: mulheres, (homo)sexualidades e diferenças na cidade de São Paulo.** (323p). Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciencias Humanas, Campinas, SP, 2008.

FALQUET, Jules. La combinatoriastraight. Raza, clase, sexo y economía política: análisis feministas materialistas y decoloniales. **Descentrada**, v. 1, n. 1, p. 1–17, 2017.

FAVRET-SAADA, J. "Ser afetado", de Jeanne Favret-Saada. **Cadernos de Campo** (São Paulo - 1991), [S. l.], v. 13, n. 13, p. 155-161, 2005.

FEDERICI S. **O ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista**; tradução: Coletivo Sycorax, São Paulo: Editora Elefante, 2019.

FERIANI, Daniela. **Entre sopros e assombros: estética e experiência na doença de Alzheimer**. 2017. (316 p.). Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP, 2018.

FERIANI, Daniela. Lançando-se a skates e abismos: como abrir a antropologia para outras grafias. Vida e grafias: narrativas antropológicas, entre biografia e etnografia, organizado por

Suely Kofes e Daniela Manica. **Revista De Antropologia**, 60(1), 328-335, 2017.

Flores, R. R., Dayan, J., Pease, D. E., Nelson, D. D., & Castronovo, R. **Materializing Democracy: Toward a Revitalized Cultural Politics.** Duke University Press: Durham and London, 2002.

Fornet-Betancourt, A. Gomez-Müller, em 20 de janeiro de 1984. In: Ditos & Escritos V: Ética,

FOUCAULT, M. A vida dos homens infames. In. **Estratégia, poder-saber. Ditos e escritos IV**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 203-222, 2003.

FOUCAULT, Michel. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. [Entrevista concedida a H. Becker, R. Fomet-Betancaurt e A. Gomez-Müller]. **Concordia-Revista Internacional de Filosofia**, Colombia, n. 6. 1984.

FOUCAULT, Michel. A vida dos homens infames. In: **Estratégia, poder-saber. Ditos e escritos IV.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

FOUCAULT, Michel. De l'amitié comme mode de vie. Entrevista de Michel Foucault a R. de Ceccaty, J. Danet e J. le Bitoux, publicada no jornal **Gai Pied**, nº 25, 1981.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade 1: A vontade de saber.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade 1: A vontade de saber.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade II:** O uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Graal,

FOUCAULT, Michel. O que são as Luzes? In: **Ditos e Escritos II- arqueologia das ciências e histórias dos sistemas de pensamento**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

FOUCAULT, Michel. **Subjetividade e Verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

FOUCAULT, Michel. **Subjetividade e Verdade.** São Paulo: Martins Fontes, 2016.

FOUCAULT, Michel. **Subjetividade e verdade: curso no Collège de France (1980-1981)**. São Paulo: WMF Martin Fontes, pp. 273-288, 2016 [2014].

FRANÇA, Isadora Lins. **Consumindo lugares, consumindo nos lugares: homossexualidade, consumo e produção de subjetividades na cidade de São Paulo**. 2010. 301 p. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciencias Humanas, Campinas, SP, 2010.

FRANÇA, Isadora Lins. **Consumindo lugares, consumindo nos lugares:** homossexualidade, consumo e subjetividades na cidade de São Paulo. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Área de Estudos de Gênero, IFCH/Unicamp, 2010.

FREEMAN, Elisabeth. **Time binds: Queer Temporalities. Queer Histories**. Durham: Duke University Press, 2010.

GEERTZ, Clifford. **Nova Luz sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

GLADMAN, Renee. **Calamidades**. Distrito Federal: A bolha editora, 2021.

GOLDMAN, Marcio. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. **Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia**, v. 10, n. 1, p. 159-173, 2006.

OLIVEIRA, Jainara Oliveira. **Regimes de visibilidade e reconhecimento dos modos de vidas de mulheres maduras que se relacionam afetiva e/ou sexualmente com mulheres em João Pessoa, PB.** (170p). Tese (doutorado)- Universidade Federal de Santa Cantarina, Programa de pós-graduação em Antropologia Social, Santa Catarina 2020.

GONÇALVES, Eliane. Renovar, inovar, rejuvenescer: processos de transmissão, formação e permanência no feminismo brasileiro entre 1980-2010. **Revista Brasileira de Sociologia**, vol. 4, n. 7, 2016.

GONÇALVES, Marcos Antônio; MARQUES, Roberto; CARDOSO, Vânia. (2012). **Etnobiografia: subjetivação e etnografia.** Rio de Janeiro: 7letras, 2012.

GOPINATH, Gayatri. **Unruly Visions: The Aesthetic Practices of Queer Diaspora**. Duke University Press, 2018.

GREEN, James N. **Além do carnaval:** a homossexualidade masculina no Brasil do século XX. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

GREGORI, Maria Filomena. Práticas eróticas e limites da sexualidade: contribuições de estudos recentes. **Cadernos Pagu** [online]. 2014, n. 42, 2014.

GROPPO, Luís Antonio. **Juventude: ensaios sobre sociologia e história das juventudes modernas**. Rio de Janeiro, DIFEL, 2000.

GROS, Frédéric. Situação do curso. **FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito. São Paulo: Martins Fontes**, p. 613-661, 2004.

GUIMARÃES, Carmen Dora. **O homossexual visto por entendidos**. Rio de Janeiro, Garamond, 2004.

HALBERSTAM, J. Temporalidade queer e geografia pós-moderna. **Revista Periódicus**, [S. l.], v. 1, n. 18, p. 282–305, 2023.

HALBERSTAM, Jack. Female masculinity. Durham and London: Duke University Press, 1998.

HALBERSTAM, Jack. **In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives**. New York: New York University Press, 2005.

HALBERSTAM, Judith; DINSHAW, Carolyn. Theorizing queer temporalities: A roundtable discussion. **GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies**, v. 13, n. 2-3, p. 177-195, 2007.

HAMMER, Barbara. **Hammer!: Making movies out of sex and life**. The Feminist Press at CUNY, 2010.

HARAWAY, Donna J. **Staying with the trouble: Making kin in the Chthulucene**. Duke University Press, 2016.

HARAWAY, Donna J.; GOODEVE, Thyrza. **Modest_Witness@ Second_Millennium. FemaleMan_Meets_OncoMouse: feminism and technoscience**. routledge, 2018.

HARDING, Sandra. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. **Revista Estudos Feministas**, Rio de Janeiro, v.1, n.1, p.7-32, 1993.

HAREVEN, Tamara Kern. Novas imagens do envelhecimento e a construção social do curso da vida. **Cadernos Pagu**, n. 13, p. 11-35, 1999.

HARTMAN, Saydia. **Vidas Rebeldes, belos experimentos:** histórias íntimas de meninas negras Desordeiras, Mulheres Encrequeiras e Queers Radicais. São Paulo, Fósforo Editora, 2022.

HENNING, Carlos Eduardo. O Charme Sapatão de Esther Newton: uma entrevista sobre a vida, a obra e as paixões da lendária antropóloga. **Revista Estudos Feministas**, v. 28, 2020.

HENNING, Carlos Eduardo. **Tiozões, paizões, tias e cacuras: envelhecimento, meia idade, velhice e homoerotismo masculino na cidade de São Paulo.** (2014). (422 p). Tese de doutorado (Doutorado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo, 2014.

HOPPE, Trevor. Queer and Punishment. In: COMPTON, D'Lane; MEADOW, Tey; SCHILT, Kristen. **Other, Please Specify: Queer Methods in Sociology**. University of California Press, 2018.

INGOLD, Tim. **Being alive: essays on movement, knowledge and description**. New York: Routledge, 2011.

INGOLD, Tim. **Estar vivo: Ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição.** Petrópolis: Editoras Vozes, 2015.

INGOLD, Tim. **The Life of Lines.** Routledge: 2015.

KERGOAT D., HIRATA H., et al. Dicionário Crítico do Feminismo. In: **Divisão Sexual do Trabalho e Relações Sociais de Sexo**. Editora UNESP, 2009.

KOFES, Suely. **Narrativas biográficas: que tipo de antropologia isso pode ser?** In: KOFES, Suely; MANICA, Daniela (org.) Vidas&Grafias: Narrativas antropológicas, entre biografia e etnografia. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

KOFES, Suely. Os papéis de Aspern": anotações para um debate. In: KOFES, Suely (org) Histórias de vida, biografias e trajetórias. **Cadernos do IFCH**; 31. Campinas: Editora Unicamp, 2004.

KOFES, Suely. **Uma trajetória em narrativas**. Campinas: Mercado das Letras, 2001.

KVELLER, Daniel. **Dissidências sexuais, temporalidades queer: uma crítica ao imperativo do progresso e do orgulho**. Salvador, BA: Devires, 2022

LACOMBE, Andrea. **Ler [se] nas entrelinhas. Sociabilidades e subjetividades entendidas, lésbicas e afins.** Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2010.

LACOMBE, Andrea. **Ler [se] nas entrelinhas:** sociabilidades e subjetividades entendidas, lésbicas e afins. Doutorado (Doutorado em Antropologia Social) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

LACOMBE, Andrea. **Pra homem já tô eu:** masculinidades e socialização lésbica em um bar no centro do Rio de Janeiro. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

LATOUR, Bruno. Como falar do corpo? A dimensão normativa dos estudos sobre a ciência. In: João Arriscado & Nune Ricardo Roque (editores). **Objectos Impuros. Experiencias em Estudo sobre a Ciencia**. Porto: Edições Afrontamente, 2008.

LOVE, Heather K. **Feeling Backward:** Loss and the Politics of Queer History. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2007

LOVE, Heather. Fracaso Camp. In: MACÓN, Cecília; SOLANA, Mariela (org.). **Pretérido indefinido: afectos y emociones el las aproximaciones al pasado. Ciudad Autónoma de Buenos Aires**, Título, 2015

MACRAE, E. Em defesa do Gueto. In: **A construção da igualdade-política e identidade homossexual no Brasil da "abertura"**. Salvador: EDUFBA, 2018, 2005

MAGNANI, José Guilherme C. **Da periferia ao centro:** trajetórias de pesquisa em Antropologia Urbana. São Paulo: Ed. Terceiro Nome, 2012.

MAGNANI, José Guilherme. Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole. MAGNANI, J. G.; TORRES, L. de L. (Orgs.). **Na metrópole: textos de Antropologia Urbana.** São Paulo: EdUSP, 1996.

MANNHEIM, K. O problema sociológico das gerações. MM Forrachi (Org.), Karl Mannheim. **Sociologia. (Trad. E. Willems, S. Uliana e C. Marcondes)**. São Paulo: Ática, 1982.

MARINHO, Clayton Rodrigo da Fonseca. **Por uma política das imagens em Georges Didi-Huberman.** 2020. 364f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2020.

MECCIA, Ernesto. El tiempo no para: Los últimos homosexuales cuentan la historia. Buenos Aires: Eudeba, Ediciones UNL, 2011.

MEINERZ, Nádia. **Mulheres e masculinidades:** etnografia sobre afinidades de gênero no contexto de parcerias homoeróticas entre mulheres de grupos populares em Porto Alegre. Tese (Doutorado em Antropologia Social) Programa de Pós-Graduação em Antropologia social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Rio Grande do Sul, 2011.

MIÑOSO, YUDERKYS ESPINOSA. El futuro ya fue: una critica a la idea del progreso en las narrativas de liberación sexo-genérica y queer identitarias en Abya Yala. In: Ferrera-Baanquet, Raúl Moarquech. **Andar Erótico Decolonial Buenos Aires**, Ediciones del Signo, 2015.

MISKOLCI, R. A Teoria Queer e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. **Sociologias**, [S. l.], v. 11, n. 21, 2009

MUÑOZ, José Esteban. **Cruising Utopia: The then and there of queer futurity.** New York: New York University Press, 2009

NAIDIN, Júlia. Vidas Heterotópicas, Vidas Infames, Vidas Outras: um percurso antropológico no pensamento de Foucault. **Revista de Filosofia Aurora**, 28 (45), 2016.

NEWTON, Esther. **My butch career: a memoir**. Duke University Press, 2018.

NOGUEIRA, Nádia. **Invenções de si em histórias de amor:** Lota, Bishop. Niterói: Apicuri, 2008.

OLIVEIRA, Jainara Oliveira. **Regimes de Visibilidade e Reconhecimento dos modos de vida de mulheres maduras que se relacionam afetiva e/ou sexualmente com mulheres em João Pessoa, PB**. Tese (Doutorado em Antropologia Social), 2020.

OLIVEIRA, Thiago de Lima. **Formas de ocupar o impossível:** corpo, afeto e transformação social no processo de urbanização da tríplice fronteira amazônica. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

ORTNER, Sherry. Subjetividade e crítica cultural. **Horizontes Antropológicos**, ano 13, n. 28, 2007.

PARKER, Richard. **Abaixo do Equador:** Culturas de Desejo, Homossexualidade Masculina e Comunidade Gay no Brasil. Rio de Janeiro: Record, 2002.

PASSAMANI, Guilherme Rodrigues. **Batalha de Confete no "Mar de Xarayés": condutas homossexuais, envelhecimento e regimes de visibilidade**. (285 p.). Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP, 2015.

PASSAMANI, Guilherme Rodrigues. **Cartografia Sentimental: Transformações contemporâneas do desejo**. São Paulo: Estação Liberdade, 2007.

PEIRANO, Mariza. 1992. À procura de dragões: ensino e pesquisa em antropologia. **Humanidades**, 29:369-371.

PEIRANO, Mariza. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

PERLONGHER, Néstor. **O negócio do michê:** a prostituição viril. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

RABINOW, Paul. **Reflections on Fieldwork in Marocco**. Berkeley University of Chicago Press, 1977

RAGO, Margareth. **A aventura de contar-se: feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade**. Campinas, SP, Editora Unicamp, 2013.

ROBINSON, E. J. **Sussing out ageing: Sharing lesbian & queer women's knowledge of ageing in Aotearoa New Zealand**. Tese (Doutorado em Filosofia) - University of Otago, 2020.

RUBIN, Gayle. **"Thinking Sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality".** VANCE, Carole(ed.). Pleasure and Danger. New York: Routledge and Kegan Paul, 1984.

RUBIN, Gayle. Of catamites and kings: reflections on butch, gender, and boundaires. In: RUBIN, G. **Deviations: a Gayle Rubin reader**. Durham & London: Duke University Press, 2016.

SARMET, Érica. O cinema de Barbara Hammer e as possibilidades de ação dos corpos lésbicos no mundo. In: PAMPLONA; PESSANHA (Org). **Bárbara Hammer: Um cinema experimental lésbico**.1ª edição, Firula filmes, 2017.

SAUNDERS, T. L. Epistemologia negra sapatão como vetor de uma práxis humana libertária. **Revista Periódicus**, [S. l.], v. 1, n. 7, p. 102–116, 2017

SAVRANSKY, Martin; STENGER, Isabelle. The Art of Paying Attention: A Conversation**. Substance**, 47 (1), pp. 130-145, 2018.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. **Tendencies**. Durham e Londres: Duke University Press, 1993.

SEDWICK, Eve Kosofsky. **Epistemology of the closet**. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1990.

SENA, Custódia Selma. **Interpretações dualistas do Brasil**. Goiânia: Editora da UFG, 2013

SENA, Custódia Selma. **Uma narrativa mítica do sertão**. Avá. N. 17, 2011.

SILVA, Karine Machado. **Camadas do tempo:** representações geográficas nas fotografias e cartões postais da cidade de Goiânia (1933 – 1970). Tese (Doutorado em Geografia). Programa de Pós-graduação em Geografia, Universidade Federal de Uberlândia, 2019.

SILVA, Tanieli de Moraes Guimarães. **"Você tem que ficar manobrando as coisas":** lesbianidades, violências cotidianas e possibilidades de resistência. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Federal de Goiás, 2015.

SIMÕES, J. A.; FRANÇA, I. L.; MACEDO, M. Jeitos de corpo: cor/raça, gênero, sexualidade e sociabilidade juvenil no centro de São Paulo. **Cadernos Pagu**, n. 35, p. 37–78, dez. 2010.

SIQUEIRA, Mônica S. **Arrasando Horrores! Uma etnografia das memórias, formas de sociabilidade e itinerários urbanos de travestis das antigas**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Florianópolis: PPGAS Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), 2009.

SIQUEIRA, Monica S. **Sou senhora: um estudo antropológico sobre travestis na velhice.** Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Universidade Federal de Santa Catarina,

Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social, Florianópolis. 2004.

SOARES, Gilberta. **Sapatos tem sexo? Metáforas de gênero em lésbicas de baixa renda, negras, no nordeste do Brasil**. Tese (Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo) Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Bahia, 2014

SOLANA, Mariela. La teoria queer y las narrativas progresistas de identidad. La ventana. **Revista de estudios de género**, v.4, n.37, 2013.

STENGERS, Isabelle. **Au temps des catastrophes- resister à la barbarie qui vient.** Paris: La Découvert, 2009.

STENGERS, Isabelle. **Cosmopolitiques- Tome 1: La guerre des sciences.** Paris: La Découverte & Les Empêcheurs de Penser en Round, 1996.

STENGERS, Isabelle. **Cosmopolitiques- Tome 7: Pour en finir avec la tolérance**. Paris: La Découverte & Les Empêcheurs de Penser en Round, 1997.

STENGERS, Isabelle; DESPRET. **Les faiseuses d'histoires: Que font les femmes à la pensée?** Paris: La Découvert, 2011.

STRATHERN, Marilyn. **O Efeito Etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

STRATHERN, Marilyn. **O gênero da dádiva: Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia**. Campinas: Editora Unicamp, 2018.

UNIVERSITÁRIA, Forense. Ditos e escritos-Vol. **V-Ética, Sexualidade, Política.** 2ª ed. Rio de Janeiro, 2006.

VALE, Maíra. **Cachoeira & a inversão do mundo.** 2018. (269 p.). Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. 2018.

VALE, Maíra. Desengano da Vista é ver, escrita etnográfica em Cachoeira**. Tessituras: Revista de Antropologia e Arqueologia,** 7 (2), 30-47, 2019.

VALLE, C. G. do; SIMÕES, J. A. Apresentação do Dossiê. Bagoas - Estudos gays: gêneros e sexualidades, [S. l.], v. 9, n. 13. Disponível em: https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/9669, 1993. “Antropologia das sociedades complexas, identidade e territorialidade ou como estava vestida Margaret Mead”. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, n. 22: 137-144, 2015.

VELHO, Gilberto. Trajetória Individual e Campo de Possibilidades. In: VELHO, Gilberto. **Projeto e Metamorfose: Antropologia das Sociedades Complexas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

VIEIRA, S. A. **Força e vulnerabilidade:** lições de etnografia e feitiçaria na obra de Jeanne Favret-Saada. Mana, v. 27, n. 3, 2021.

VIEIRA, Suzane de Alencar. 2015. **Resistência e Pirraça na Malhada: cosmopolíticas quilombolas no Alto Sertão de Caetité.** 425 p. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A antropologia perspectiva e o método de equivocação controlada. **ACENO- Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, v.5 n.10, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A propriedade do conceito.** Caxambu: ANPOCS ST-23, 2001.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas Canibais.** São Paulo: Ubu, 2018.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo, Cosac Naify, 2010.

WARNER, Michael. **Fear of queer planet: Queer Politics and Social Theory**. Minneapolis e Routledge, 1990.

WESTON, K.M. "Get Thee to a Big City: Sexual Imaginary and the Great Gay Migration." **GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies**, v. 2, p. 253-277, 1995.

Westwood, S. **Ageing, Gender and Sexuality: Equality in Later Life**, Oxon: Routledge, 2016.

WITTIG, Monique. La pensée straight. **Questions Féministes**, n. 7, p. 45–53, 1980a.

WITTIG, Monique. On ne naîtpas femme. **Questions Féministes**, n. 8, p. 75–84, 1980b

ANEXO A – PARECER CONSUBSTANCIADO DO COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA (CEP/UFG)

UFG - UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: Quais histórias podem ser contadas? Biografias sociais de lésbicas idosas em Goiânia.

Pesquisador: ISABELLA GONZAGA GUIMARAES SILVA
Área Temática:
Versão: 1
CAAE: 41200920.8.0000.5083
Instituição Proponente: Faculdade de Ciências Sociais
Patrocinador Principal: Capes Coordenação Aperf Pessoal Nivel Superior

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 4.637.089

Apresentação do Projeto:
Projeto de pesquisa apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás, junto à linha de corpo e marcadores sociais da diferença, para título de Mestre, sob a orientação do Prof. Dr. . Luis Felipe Kojima Hirano.

A pesquisa trata de uma etnografia das biografias e trajetórias de vidas de mulher lésbicas idosas em Goiânia.
O objetivo mais geral é entender como as narrativas biográficas dessas mulheres podem construir inteligibilidades das transformações, ao longo do tempo, dos discursos em torno das homossexualidades, do dispositivo da sexualidade e dos regimes dizibilidade e visibilidade da identidade lésbica. Procurará investigar as memórias, e consequentemente as temporalidades, acionadas pelas interlocutoras ao relatarem sobre seus itinerários de vida lesbianos. Buscando, desta forma, entender as especificidades das dinâmicas de narração de si, lançando luz aos modos como essas mulheres articulam suas apresentações. Por fim, é uma investigação que segue uma série de estudos voltados à compreensão da emergência de sujeitos constituídos por uma identidade sexualizada e não-heteronormativa, e na presente pesquisa será enfocada a cidade deoiânia e de como a mesma aparecerá nos relatos biográficos e memorialísticos das interlocutoras.

Endereço: Pró-Reitoria de Pesquisa e Inovação - Agência UFG de Inovação, Alameda Flamboyant, Qd. K, Edifício K2
Bairro: Campus Samambaia, UFG **CEP:** 74.690-970
UF: GO **Município:** GOIANIA
Telefone: (62)3521-1215 **E-mail:** cep.prpi@ufg.br

Objetivo da Pesquisa:

Objetivo Primário:

Tem por objetivo geral primário a descrição das trajetórias sociais e biográficas de mulheres lésbicas idosas na terceira idade que vivem em Goiânia.

Entendendo não a forma como estão envelhecendo, mas sim tomando-as, as trajetórias e biografias sociais, como possuindo perspectivas privilegiadas e significativas das transformações dos regimes e dos discursos sobre a sexualidade.

Objetivo Secundário:

Os objetivos secundários são: i) Investigar quais foram as possibilidades ao longo das trajetórias que atuaramcomo viabilizadoras da construção do desejo e do (homo) erotismo entre as interlocutoras; ii)Pensar os possíveis efeitos de eventos, acontecimentos e marcos histórico-culturais nas grafias biográficas; iii)Entender as especificidades da constituição das lesbianidades em Goiânia, traçando uma memória dessa sociabilidades;iv) Lançar luz sobre os processos de negociação e resistências às normas da matriz heterossexual; v)Compreender como outros marcadores sociais da diferença produziram e produzem diferentes experiências e trajetórias; vi) Entender as possibilidades que as entrevistadas encontraram aos longo de suas vidas para produzirem uma assunção de si lésbica.

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

Os possíveis riscos que podem aparecer durante a realização da pesquisa, são o de possíveis abalos emocionais por parte das interlocutoras ao rememorarem e narrarem suas vidas. Por se tratarem de sujeito que historicamente são discriminados, de diversas maneiras, por suas dissidências sexuais, pode acontecer de reviverem momentos traumáticos. Uma outra situação que pode vir a tona, é o pedido de que certas informações compartilhadas sejam mantidas em sigilos. Em ambas as situações a atuação da pesquisadora será a de um posicionamento ético e responsável. Em relação a pandemia de covid-19, as entrevistas presenciais apenas acontecerão mediante condições sanitárias propicias para tais encontros.

Benefícios:

No artigo de introdução ao dossiê “Diversidade Sexual e de Gênero, Memórias e Envelhecimento", os antropólogos Júlio Simões e Guilherme Valle afirmam, "No Brasil, há uma singular lacuna no que concerne as questões e preocupações teóricas com o tempo, a memória e os sentidos de duração das experiências pessoais e intersubjetivas, inclusive a do envelhecimento, embora diversas pesquisas tenham abordado especialmente os processos históricos em que se inserem, primeiro, o

chamado movimento homossexual brasileiro e depois o LGBT." (SIMÕES; VALLE, 2015, p.18). No que diz respeito a memória de mulheres lésbicas idosas, essa lacuna é ainda maior. Nesse sentido, essa pesquisa contribuirá tanto para a amplicação do debate que intersecciona envelhecimento, homossexualidade e memória quanto para uma perspectiva lesbiana do envelhecimento e da memória. É uma pesquisa que busca, também, contribuir para o debate em metodologia no fazer antropológico a partir dos usos das biografias.

Apontando para as potencia que o uso das biografias possui na pesquisa antropológica, ao propiciarem discussões em torno de debates que constituem a própria antropologia. Questões como estrutura, agência, sociedade, indíviduo, criatividades políticas, agenciamentos e outros tantos debates estruturantes da ciência antropológica.

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

As biografias serão colhidas a partir de entrevistas em profunidades conduzidas através do consentimento das interlocutoras via Termo de Consentimento livre e esclarecido (TCLE), onde as entrevistadas concordarão em realizar a entrevista e na utilização da mesma para fins de pesquisa. Os relatos de si serão lidos, também, à luz do referêncial teórico selecionado.

As narrativas biográficas atuarão como condudotas, como guias do fazer antropológico. É com elas que a pesquisa será realizada, tomando-as como significantes arranjos conceituais que possibilitam promover uma investigação a partir das Teorias Nativas colocas em circulação pelas interlocutoras em suas narrativas. Possibilitando não apenas contrastes entre Teoria Antropológica e Teoria Nativa, mas torçoes e desestabiliações
da primeira pela segunda.

As narrativas biográficas das interlocutoras serão etnógrafas, buscando lançar luz sobre a relação que as entrevistadas constituíram com sua identidade sexual ao longo do seu curso de vida.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Foi apresentado o Projeto de Pesquisa completo; as informações sobra a pesquisa; folha de rosto devidamente assinada; Modelo de TCLE; Projeto completo; folha de rosto assinada;

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

Determina-se que em caso de participantes não letradas seja acrescentado ao TCLE dois campos para a assinatura de duas testemunhas letradas. Após análise somos de parecer favorável à APROVAÇÃO deste protocolo por considerar que ele não apresenta óbices éticos.

Considerações Finais a critério do CEP:

Informamos que o Comitê de Ética em Pesquisa/CEP-UFG considera o presente protocolo APROVADO, o mesmo foi considerado em acordo com os princípios éticos vigentes. Reiteramos a importância deste Parecer Consubstanciado, e lembramos que o(a) pesquisador(a) responsável deverá encaminhar ao CEP-UFG o Relatório Final baseado na conclusão do estudo e na incidência de publicações decorrentes deste, de acordo com o disposto na Resolução CNS n. 466/12. O prazo para entrega do Relatório é de até 30 dias após o encerramento da pesquisa, prevista para julho de 2022.

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1676709.pdf	20/12/2020 11:33:37		Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	projeto_final.docx	20/12/2020 11:32:02	ISABELLA GONZAGA GUIMARAES SILVA	Aceito
Outros	Modelo_Termo_Compromisso_Isabella Gonzaga.docx	20/12/2020 11:30:18	ISABELLA GONZAGA	Aceito
Folha de Rosto	Folha_de_Rosto_ISABELLAGONZAGA GUIMARAESSILVA.pdf	14/12/2020 17:23:31	ISABELLA GONZAGA	Aceito
Outros	coleta_de_dados.docx	14/12/2020 17:18:33	ISABELLA GONZAGA	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	Modelo_TCLE_IsabellaGonzaga.doc	14/12/2020 17:04:45	ISABELLA GONZAGA GUIMARAES SILVA	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

GOIANIA, 08 de Abril de 2021

Assinado por:
João Batista de Souza
(Coordenador(a))

Endereço: Pró-Reitoria de Pesquisa e Inovação - Agência UFG de Inovação, Alameda Flamboyant, Qd. K, Edifício K2
Bairro: Campus Samambaia, UFG **CEP:** 74.690-970
UF: GO **Município:** GOIANIA
Telefone: (62)3521-1215 **E-mail:** cep.prpi@ufg.br