



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**  
Centro de Ciências Sociais  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Nelson André Mugabe

**Marcadores de diferença e jocosidade entre sujeitos LGBT na cidade  
de Maputo**

Rio de Janeiro  
2015

Nelson André Mugabe

**Marcadores de diferença e jocosidade entre sujeitos LGBT na cidade de Maputo**



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dra. Maria Claudia Pereira Coelho

Coorientador: Prof. Dr. Bruno Dallacort Zilli

Rio de Janeiro

2015

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ/REDE SIRIUS/CCSA

M951 Mugabe, Nelson André.  
Marcadores de diferença e jocosidade entre sujeitos LGBT  
na cidade de Maputo / Nelson André Mugabe. – 2015.  
176 f.

Orientador: Maria Claudia Pereira Coelho.

Coorientador: Bruno Dallacort Zilli.

Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado do Rio de  
Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

Bibliografia.

1. Homossexualismo – Aspectos sociais – Teses. I. Coelho,  
Maria Claudia. II. Zilli, Bruno Dallacort . III. Universidade do  
Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências  
Humanas. IV. Título.

CDU 613.885

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte

---

Assinatura

---

Data

Nelson André Mugabe

**Marcadores de diferença e jocosidade entre sujeitos LGBT na cidade de Maputo**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 27 de Fevereiro de 2015.

Banca Examinadora:

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Maria Claudia Pereira Coelho (Orientadora)  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

---

Prof. Dr. Bruno Dallacort Zilli (Coorientador)  
Instituto de Medicina Social - UERJ

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Paula Mendes Lacerda  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Laura Lowenkron  
Universidade de Campinas

Rio de Janeiro

2015

## **DEDICATÓRIA**

Aos docentes que me ensinaram que na academia não existe temática “absurda” / “imoral” e que a emoção, a razão são contínuas entre si.

## AGRADECIMENTOS

Esta dissertação é fruto de trabalho em equipe. Trabalho solitário e solidário. Solitário porque tive que consagrar-me pessoalmente, de modo integral. Solidário porque foi estimulado, corrigido, controlado e comentado por outras pessoas. Agradeço aos docentes do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, pela formação teórico-metodológica sólida em eixos que formam o ofício de cientista social, e souberam ao seu modo, despertar conhecimentos que carregarei pelo resto da vida.

À professora Maria Claudia Coelho, que para além de orientadora, é uma profissional que admiro. Agradeço as suas sugestões e os comentários, que possibilitaram escrever o trabalho. Obrigado por ter me ensinado a antropologia das emoções e a reconhecer as emoções como objecto legítimo de estudo. A tua análise inspira-me a aprimorar a minha formação académica. No mesmo sentido, agradeço ao Bruno Dallacort Zilli, que para além de co-orientador, é um académico versado nos estudos *gays* e *lésbicas*, com uma percepção antropológica aguda. Obrigado pela oportunidade de troca das ideias, comentários e sugestões que possibilitaram melhorar o manuscrito.

Aos colegas da disciplina, seminário de dissertação e tese 2014 especialmente, Angela Kalckman, Breno Seixas, Brazão Catopola, Johana Pardo, Marília Loschi, Martha Nogueira, Sigrid Hoppe, Souza Hugo, agradeço pelo convívio, pelas discussões ricas, pelos comentários e sugestões a parte metodológica. Partes deste manuscrito beneficiaram de leitura crítica do professor Bernardo Ferreira, da Waleska Aureliano e da Silvia Aguião, a todos, agradeço pelos valiosos comentários e sugestões.

À Paula Lacerda, agradeço por ter aceite o convite para participar da minha banca de defesa, pelos valiosos comentários e sugestões na banca de qualificação, assim como pelas obras indicadas, após o regresso do campo, pois, foram úteis. À Laura Lowenkron, agradeço também por ter prontamente aceite o convite para participar da minha banca de defesa de dissertação e espero que esta seja o ponto de partida para outros diálogos ao longo da minha trajetória académica.

Aos meus pais, André e Regina; a minha companheira, Mércia e aos meus irmãos, Generosa, Noémia, Jeremias, Emilia e Abdul, obrigado pelo apoio incondicional, estímulos na busca do conhecimento. Alguns de vocês estão decepcionados pela minha área de estudo e consideram essa atitude, quase suicida no que se refere à contratação no mercado de trabalho

em Moçambique. Sosseguem, os temas “malditos” ocuparam o centro e iluminaram as nossas vidas, fazendo-nos escapar de categorias e convicções fundamentais, inclusive daquelas que supostamente nos fazem de “humano”.

Agradeço aos funcionários da biblioteca, da secretaria e do *xerox* do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, pela simpatia e pelo apoio nesses dois anos da minha formação, ao CNPq, pela bolsa de mestrado. Agradeço à Terezinha e ao Joacir por terem me recebido e proporcionado uma ajuda enorme nos primeiros meses da minha estadia na cidade maravilhosa, sem vosso auxílio, não teria chegado ao fim desta etapa de formação, obrigado imensamente. Aos *brother's* Joaquim Simango e Adérito Madunageia que em nossas conversas ouviram-me a falar deste trabalho, muito obrigado pela escuta. Agradeço inteiramente aos colaboradores (coautores) desta dissertação.

O uso da primeira pessoa na escrita é tomada de responsabilidade, mas esta dissertação é fruto de minhas ideias, do diálogo com os colaboradores da pesquisa, das reflexões semanais de Maria Claudia Coelho e Bruno Dallacort Zilli, e com os quais divido a autoria da dissertação. Aos que acabo de mencionar, devo tanto que a linguagem do agradecimento é insuficiente. A estes e todo(a)s aquele(a)s que de alguma forma, contribuíram para minha formação acadêmica e ajudaram na realização da nossa dissertação.

*Meu muito obrigado!*

## RESUMO

MUGABE, Nelson André. *Marcadores de diferença e jocosidade entre sujeitos LGBT na cidade de Maputo*. 2015. 176 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

Esta dissertação analisa marcadores sociais produtores de hierarquia, desigualdade e discriminação entre sujeitos LGBT na cidade de Maputo. A análise das intersecções de género, raça, classe social, idade e sexualidade demonstra que os sujeitos LGBT em contextos de sociabilidades, e mesmo nas relações sociais, constroem hierarquias e formas de discriminação, que por sua vez geram sentimentos tais como a humilhação e o desprezo. O estudo discute também de que maneira esses marcadores posicionam determinados sujeitos LGBT na dinâmica de sociabilidade e preferências sexuais no pólo de valorizados, relegando outros ao pólo de desvalorizados. O humor, a jocosidade, e a informalidade observados reforçam os marcadores sociais das diferenças entre os sujeitos LGBT, e ainda informam moralidades por meio de um discurso irónico. A pesquisa é de carácter etnográfico e baseou-se nos métodos e técnicas tradicionais da antropologia: observação-participante e conversas informais com sujeitos LGBT; e incluiu ainda análise de documentos. Um objectivo secundário desta dissertação é contribuir para a construção da história do movimento LGBT moçambicano, que ainda está por ser realizada – e o desenho de tal história faz parte do levantamento realizado.

Palavras-chave: Homossexualidades. Sujeitos LGBT. Marcadores sociais. Emoções. Relações jocosas. Riso.



## ABSTRACT

MUGABE, Nelson André. *Markers of difference and jocoseness between LGBT individuals in Maputo*. 2015. 176 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

This dissertation analyzes social markers that produce hierarchy, inequality and discrimination among LGBT individuals in Maputo. The analysis of gender and its intersection with race, social class, age and sexuality demonstrates that LGBT individuals in the context of social relations build hierarchies and forms of discrimination, which in turn generate feelings such as humiliation and the contempt. The study also discusses how these markers place certain LGBT subjects, in the dynamics of sociability and sexual preferences, in a valued position, relegating others to the opposite position. The humor, jocoseness, and the observed informality reinforce the social markers of the differences between LGBT individuals, and also inform morality through an ironic discourse. The research is ethnographic and was based on the traditional methods and techniques of anthropology: participant observation and informal conversations with LGBT individuals; and even included document analysis. A secondary objective of this dissertation is to contribute to the construction of the history the Mozambican LGBT movement, which is yet to be held - and the design of such a story is part of the conducted survey.

Keywords: Homosexualities. LGBT individuals. Social markers. Emotions. Joking relationships. Laughter.

## LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

CNCS	Conselho Nacional de Combate à Síndrome de Imuno-deficiência Adquirida
GLS	Gays, Lésbicas, Simpatizantes
INS	Instituto Nacional de Saúde
ITS	Infecção de Transmissão Sexual
LAMBDA	Associação Moçambicana para a Defesa das Minorias Sexuais
LGBT	Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais
LDH	Liga dos Direitos Humanos
HSH	Homem que faz sexo com Homem
ONU	Organização das Nações Unidas
OSISA	Open Society Initiative of Southern Africa
PENII	Plano Estratégico Nacional de Resposta ao Vírus de Imuno-deficiência Humana e Síndrome de Imuno-deficiência Adquirida 2010 – 2014
PSI	Population Services Internacional (Mozambique)
STV	Socio Televisão
SIDA	Síndrome de Imuno-deficiência Adquirida
UNFPA	Fundo das Nações Unidas para População
UERJ	Universidade do Estado do Rio de Janeiro
VIH	Vírus de Imuno-deficiência Humana
WLSA	Women and Law in Southern Africa

## SUMÁRIO

	<b>À GUISA DE INTRODUÇÃO.....</b>	13
1	<b>PANORAMA DO MOVIMENTO LGBT MOÇAMBICANO.....</b>	23
1.1	<b>Identidade institucional e actividades da Lambda.....</b>	25
1.2	<b>Produção de sujeitos políticos: do jornal “boletim Gay-Moz” ao “jornal comunidade LGBT moçambicana”.....</b>	27
1.3	<b>Situação legal das homossexualidades em Moçambique.....</b>	32
1.4	<b>De pecado a importação: de natureza a direitos LGBT.....</b>	36
1.5	<b>Do “diagnóstico” a “fronteiras nas relações com homossexuais”: reflexão sobre homossexualidades em Moçambique.....</b>	40
2	<b>PRESSUPOSTOS TEÓRICOS.....</b>	46
2.1	<b>As diferenças na diferença.....</b>	46
2.2	<b>Do parentesco à questão das identidades: discussão sobre relação jocosa e riso.....</b>	53
3	<b>METODOLOGIA E O ENCONTRO ETNOGRÁFICO.....</b>	64
3.1	<b>Descrição do local de estudo.....</b>	66
3.2	<b>Cenas de campo da graduação.....</b>	67
3.3	<b>De retorno ao campo: uma etnografia do (re)encontro.....</b>	70
3.3.1	<u>Cenas: espaços, relações e sentimentos.....</u>	71
3.3.2	<u>Critério de selecção dos colaboradores da pesquisa.....</u>	81
3.4	<b>Geração de dados.....</b>	82
3.4.1	<u>Observação participante.....</u>	82
3.4.2	<u>Conversas informais e entrevistas formais.....</u>	85
3.5	<b>Etnografia e homossexualidades: as vicissitudes do trabalho de campo.....</b>	87
3.5.1	<u>Dilemas e estratégias ao som de anthropological blues.....</u>	88
3.5.2	<u>O gajo é carne: notas etnográficas sobre agressão.....</u>	97
3.6	<b>Perfil dos colaboradores da pesquisa.....</b>	101
3.7	<b>A etapa analítica da pesquisa.....</b>	104
4	<b>APRESENTAÇÃO.....</b>	105
4.1	<b>Marcadores sociais e “rebaixamento” moral entre sujeitos LGBT.....</b>	106
4.1.1	<u>Poder aquisitivo e estilos: humilhação e desprezo.....</u>	107

4.2	<b>Sociabilidades LGBT e a produção de diferenças.....</b>	121
4.3	<b>Preferências sexuais e produção da diferença entre gays e lésbicas.....</b>	131
5	<b>JOCOSIDADE NA HIERARQUIA E HIERARQUIA NA JOCOSIDADE: NOTAS SOBRE INTERACÇÕES LGBT.....</b>	140
5.1	<b>Mulheres com H e homens com mamas: jocosidade entre gays e lésbicas.....</b>	141
5.2	<b>Machangana com Machope: jocosidade entre lésbicas.....</b>	147
5.3	<b>Se organize! Travesti versus versátil: jocosidade na rede de relações gays...</b>	155
	<b>CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES.....</b>	163
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	166
	<b>ANEXO A – Organigrama da estrutura orgânica da Associação Lambda de Maputo.....</b>	176

## À GUISA DE INTRODUÇÃO

Esta dissertação enquadra-se em duas perspectivas: de interseccionalidades e de subjetividades. E aprofunda o estudo realizado no âmbito da licenciatura em Antropologia, na Universidade Eduardo Mondlane, Maputo. A partir da observação das relações sociais que se estabelecem entre sujeitos LGBT nos espaços de sociabilidades institucionais, reflectirei sobre dois pontos interligados. Em primeiro lugar, pensar como os marcadores sociais das diferenças constroem hierarquias, discriminações e sujeitos (in)desejáveis nas relações sociais entre sujeitos LGBT; em segundo, analisar o padrão de interacções jocosas e os eixos de diferenciações, subjetividades e valores accionados nas relações de brincadeiras.

Esta investigação é de carácter exploratório, descritivo e qualitativo. O seu recorte empírico inclui, *gays*, lésbicas e travestis, maiores de 18 anos que residem na cidade de Maputo, Moçambique. A geração de dados foi feita pela combinação de observação participante em circuitos de sociabilidades LGBT, conversas informais e entrevistas formais com os sujeitos LGBT, entre janeiro e maio de 2014. Nesta introdução, exponho o percurso pessoal e académico que explica como me envolvi com o tema, bem como apresento a problemática do estudo, a conceptualização e o modo como se estruturam os capítulos da dissertação.

Antes de prosseguir, o leitor precisa de conhecer as convenções empregues no texto: esta dissertação foi escrita de acordo com a norma-padrão da língua portuguesa, usada em Moçambique, excepto as citações directas dos autores brasileiros que estão escritas de acordo com a norma-padrão de língua portuguesa usada em Brasil; o itálico é utilizado para termos êmicos e termos em língua estrangeira; as aspas são utilizadas para expressões êmicas mais extensas e outras citações no interior de parágrafos e para referir-me, a atributos corporais de géneros observados ou referenciados pelos colaboradores como: “afeminados”, “discretos”, “másculas” ou “femininas”.

As identidades dos colaboradores e os locais observados, os seus nomes e de pessoas citadas por eles/as e os nomes dos espaços observados são fictícios, excepto as entrevistas veiculadas para jornais; o local da Associação Moçambicana para a Defesa das Minorias Sexuais (Lambda) e os nomes dos bairros em que decorriam as sociabilidades LGBT.

## **Homossexualidades na minha vida acadêmica**

Este tema é motivado por questões de natureza individual e intelectual. Para isso, ilustrarei a trajetória que me levou a dedicar-me as homossexualidades e a pesquisar sujeitos LGBT. Desde menino e particularmente na adolescência discutia, compreendia o sexo e a sexualidade a partir do padrão normativo, numa perspectiva biológica adquirida no ensino secundário. É por volta dos dezessete ou dezoito anos, no grupo de catequese na igreja católica, quando se discutia sobre matrimônio, que soube da existência dos homossexuais e das representações a eles associadas: doentes, impuros, pecadores e pessoas que perigam a espécie humana. Na altura aceitei as representações incutidas na catequese, sobre os sujeitos dos quais acabara de tomar consciência, pois pelos ensinamentos que recebi dos meus pais, da escola, e igreja era impensável dissociar sexualidade e reprodução, excepto quando as pessoas fossem estéreis.

Quando entrei na graduação em antropologia<sup>1</sup>, ao longo da formação sofri a primeira conversão no interesse sobre sexo e sexualidade heteronormativa: de uma abordagem essencialista para uma abordagem construtivista. Foi doloroso saber que a dimensão biológica do sexo e sexualidade é uma construção social, mas com tempo me dei conta de que com a perspectiva construtivista ganhava mais na compreensão do sexo e sexualidade e investi em aprender sobre essa perspectiva. No decurso da graduação a homossexualidade em algum momento era invisível em minha discussão sobre sexo e sexualidade. A revelação da temática de homossexualidade me veio no terceiro ano de faculdade, 2010, com a leitura de um livro encontrado por acaso: *O corpo educado pedagogias da sexualidade*, de Guacira Lopes Louro. Foi ao longo da leitura dessa obra que me dei conta de que os termos heterossexuais e homossexuais como categorias identitárias eram invenções e, mais precisamente, que a categoria homossexual e os atributos a ela associada eram contextuais. Impressionado pela obra decidi ler mais sobre representações das homossexualidades e a gênese das identidades *gays* e *lésbicas*.

Na graduação, na disciplina de tópicos especiais de antropologia, do professor Danúbio Lilhahe, houve uma discussão acalorada sobre se a homossexualidade era algo normal ou desvio social. Na discussão a maioria dos colegas via a homossexualidade como

---

<sup>1</sup> O interesse em cursar antropologia na graduação surgiu quando na disciplina de História no ensino secundário, o professor deu um trabalho que consistia em procurar as ciências afins da História. Na busca das disciplinas afins da História me encantei pela definição do que era Antropologia: ciência que estuda o homem. A partir desse momento decidi que queria fazer curso de antropologia.

um desvio social e os homossexuais como anormais e doentes. O posicionamento dos meus colegas deixou-me mal, pois incomodava ouvir apenas representações negativas contra os homossexuais, por isso, neguei veementemente a associação da homossexualidade ao desvio e a qualificação pejorativa de homossexuais. Entretanto, meus colegas zombaram do meu esforço de qualificar os homossexuais como pessoas normais.

O episódio da aula me marcou e passei cada vez mais a ler sobre homossexualidade em busca de compreender a história da sua invenção. Em 2011, na disciplina de cultura e sexualidade, do professor Emídio Gune, tive contacto com autores como: Michel Foucault; Peter Fry; Maria Luiza Heilborn; Edward MacRae; Carol Vance e Jeffrey Weeks, que me ajudaram a cultivar ainda mais o interesse pelas homossexualidades. Estes autores me permitiram adquirir pressupostos teóricos e metodológicos para entender o desenvolvimento da categoria homossexualidade e a gênese das políticas identitárias. Desde então, o fervor em ler e discutir com colegas de graduação, amigos e familiares sobre homossexualidades e identidades sexuais jamais me deixou.

O desejo de sair da idealização ao encontro de sujeitos LGBT que eram para mim até julho de 2011 “de papel”, tal como “os índios de papel” sobre os quais Da Matta (1981) fala, em referência ao momento que antecede o contacto com o universo da pesquisa de “carne e osso”, fez com que decidisse realizar para a culminação do curso da graduação um projecto de pesquisa sobre identidades sexuais com intuito de analisar o processo de afirmação identitária de sujeitos *gays* e lésbicas frequentadores da Associação de Minorias Sexuais, Lambda, sob orientação do Dr. Emídio Vieira Salomone Gune.

Até 2011, em Moçambique, na área de antropologia, havia duas monografias defendidas no campo das identidades sexuais sobre *gays* e lésbica: uma sobre estratégias individuais e colectivas que homens *gays* utilizam para se afirmar na cidade de Maputo e outra sobre os processos de afirmação de identidades entre mulheres que fazem sexo com outras mulheres na cidade de Maputo, de Estevão Artur Manhice e António Martins Timbana, respectivamente. Em agosto de 2011, quando fui realizar o trabalho de campo no recinto da Associação Lambda, minhas observações e análises de dados iniciais fizeram com que abandonasse a análise dos processos de afirmação identitárias colectivas e individuais dos sujeitos LGBT por dois motivos: primeiro, os dados corroboravam com os resultados dos trabalhos de Manhice e Timbana; segundo, minhas observações dos sujeitos *gays* no recinto da Associação Lambda mostrava a existência de heterogeneidade entre sujeitos *gays* e aproximação entre alguns *gays* e algumas lésbicas.

Como forma de dar conta de outros aspectos no seio dos homossexuais, o professor Emídio Gune me sugeriu que devia analisar as relações sociais entre sujeitos *gays* e lésbicas na cidade de Maputo. À luz dessa sugestão com os dados gerados abstraí, a partir das falas dos informantes, que no universo da pesquisa existem sujeitos *gays* com práticas sexuais e comportamentos tidos como “correctos” que apresentam formas de ridicularização através de discursos de acusação com recurso a juízos morais contra outros *gays*, considerados “incorrectos”. Todavia, como apontei no trabalho monográfico, os sujeitos *gays* que consideravam seus valores sexuais e comportamentais “correctos” em ambientes de sociabilidades desenvolviam relações de brincadeira<sup>2</sup> simétrica com as lésbicas “másculas”.

Entretanto, a necessidade de tornar evidente a heterogeneidade para além do comportamento desses sujeitos; a curiosidade de interagir com os considerados “incorrectos”; de desvendar a lógica das relações jocosas e a descoberta no contexto brasileiro de pesquisas que discutem os marcadores sociais de diferenças, como ferramenta ideal para mostrar as desigualdades e formas de discriminação que ocorrem entre os sujeitos LGBT, contribuíram para voltar ao campo da graduação munido de novas lentes teóricas para (re)ler a realidade do universo LGBT de Maputo.

Resumindo, foi a partir da leitura por acaso da obra de Guacira Lopes Louro e à vontade de conhecer, compreender a vidas dos *gays* e lésbicas na cidade de Maputo que o tema das homossexualidades entrou na minha vida acadêmica. A ideia de aprofundar o trabalho monográfico ganhou consistência com a leitura da obra de Mariza Peirano (1995) e Norberto Bobbio (1995). A primeira autora me instruiu que numa ‘boa’ etnografia existe possibilidade de reanálise dos dados iniciais, e que a reanálise permite englobar novos detalhes, ampliar a nossa compreensão do contexto analisado; o segundo autor me informou a nunca esquecer que a realidade é bem mais rica do que as tipologias abstratas que elaboramos, e que estas devem ser continuamente revistas para dar conta dos novos dados ou de novas interpretações dos dados já conhecidos. A seguir desenvolvo o pano de fundo desta dissertação.

---

<sup>2</sup> O enfoque de perceber algumas relações entre *gays* e lésbicas como relações jocosas devo muito ao professor Euclides Gonçalves, componente na banca de defesa do trabalho monográfico.



## Objecto e abrangência da dissertação

Esta pesquisa contribui ao campo dos estudos LGBT, a partir da análise dos marcadores sociais de diferença e jocosidade em contextos de sociabilidades LGBT na cidade de Maputo. Mostro como os marcadores sociais de diferença são accionados nas sociabilidades LGBT na cidade de Maputo para produção de identidades, e ainda analiso o lugar da jocosidade nas dinâmicas de produção de identidade e alteridade/desigualdades, portanto, na produção de marcas de diferenças entre sujeitos LGBT. Para alcançar esses objectivos, o progresso teórico que adopto atravessa duas etapas.

Na primeira, procuro me distanciar dos trabalhos que se limitam em explicar que as instituições sociais heterossexuais são as que discriminam e geram preconceitos contra os homossexuais (MOTT, 2000; JUNQUEIRA, 2009; SIMÕES e FACCHINI 2009; MOREIRA, et al. 2010 e NUNAN, et al. 2010), para inscrever a minha dissertação num corpo de literatura crescente que ao analisar as relações sociais LGBT em contexto de sociabilidades mostra a existência de marcadores sociais de diferenças que operam para a produção de sujeitos (in)desejáveis no que diz respeito aos desejos e preferências sexuais; de desigualdades sociais e discriminação dos menos favorecidos social e economicamente, e dos que denotam performances de género consideradas “excessivas” (MARSIAJ, 2003; CÓRDOVA, 2006; HENNING, 2008; VEGA, 2008; FACCHINI, 2008; SIMÕES, et al. 2010).

Como forma de ir para além da perspectiva dos marcadores sociais de diferenças, inspirado por pesquisadores das emoções, entre outros Barbalet (1998) e Rezende e Coelho (2010) que demonstram a centralidade da emoção nas relações sociais dos indivíduos, apresento emoções e sentimentos como nojo, desprezo accionados nos circuitos de sociabilidades e nas preferências sexuais dos sujeitos LGBT que criarem e reforçam hierarquias.

Na segunda etapa, debruço sobre jocosidade à luz de teorias antropológicas e teorias filosóficas para discutir sobre o riso. Aponto que, na literatura antropologia clássica, as relações jocosas foram estudadas sob a rubrica de parentesco e das relações inter-étnicas (GRIAULE, 1948; LOWIE, 1920; MAUSS, 1926; RADCLIFFE-BROWN, 1940, 1949)<sup>3</sup>. Acompanhando as ideias de Jones (2007) e Blázquez (2008), explico que na literatura clássica sobre relações jocosas existe ausência dos conteúdos humorísticos, do carácter engraçado das

---

<sup>3</sup> Embora, do ponto de vista teórico, me dissocie dos antropólogos clássicos de jocosidade, na análise dos dados mesclo pressupostos dos autores clássicos com os investigadores recentes que estudam jocosidade.

piadas e das subjetividades que emergem das brincadeiras; em síntese, as políticas e poéticas das chamadas relações de humor; e ainda nessa etapa procuro dialogar com os autores que examinam as relações jocosas e a construção de identidade étnica ou social (CANUT, 2002, 2006; DIALLO, 2006; FAY, 1995, 2006; SMITH, 2006).

Na discussão sobre o riso acompanho as orientações teóricas de Bergson (1983) que explica o riso como gesto social, regulador de comportamento que pune uma vez que traz à tona uma atitude inadequada de um determinado indivíduo; por seu turno, busco Verrone (2009) e Fernandes (2012) que argumentam que o riso articula e conecta, gera proximidade e contacto, fortalece relações no grupo. No bojo do debate sobre o riso adiciono as ideias de Freud (1996) que defende que o riso funciona no resgate e na fruição do prazer que se esvai com o desenvolvimento do julgamento crítico. E por fim recorro a Bakhtin (1987), que explica que o riso tem uma significação positiva, regeneradora e criadora nas relações sociais. Em seguida discuto os principais conceitos que norteiam esta dissertação.

### **Conceptualização**

Actualmente os pesquisadores que se dedicam aos estudos das sexualidades em geral e das homossexualidades em particular reconhecem vários dilemas em suas pesquisas. Uma delas resulta da multiplicidade de conceitos e termos na temática das sexualidades. Tal como Braz (2007, p. 178) uma das principais dificuldades com que me deparei na pesquisa de graduação e que ainda encontro actualmente é a tentativa de delimitar o objecto de estudo, diante do risco da essencialização ao buscar nomeá-lo. Estou ciente do risco dos termos e conceitos que usarei nesta dissertação e é impossível buscar classificações com neutralidade e inclusão.

Sigo as indicações de Bell e Weinberg *apud* Facchini, (2008, p. 73) e Rossi (2009), que em torno das controvérsias de nomenclatura utilizadas para referir práticas erótico-sexuais entre pessoas do mesmo sexo argumentam a necessidade de falar em homossexualidades no plural, visto que homens e mulheres homossexuais formam um grupo diverso. Ao optar por esta categoria analítica procuro, tal como estes autores, demonstrar a necessidade de se especificar, classe social, género, idade e raça como marcadores sociais que ilustram as diferenças entre os homossexuais. Os termos *gays*, *lésbicas* e *travestis* aparecem na dissertação porque, durante o trabalho de campo, os colaboradores da pesquisa os utilizavam

em simultâneo com outras categoriais locais (*mutantes, manas sapatona, bicha, traveca ou trava*) como forma de autodenominar, de desqualificar os outros, para se referir a si mesmos, bem como para nomear os outros.

Por marcadores sociais de diferença me refiro aos marcadores tais como género, classe social, idade e raça. Como lembra Brah (2006), esses marcadores nem sempre são formas de categorização excludentes: eles possibilitam que os actores ajam através dos seus limites e principalmente que o façam contingencialmente, circulando entre estas formas sociais de categorização. Estes marcadores sociais existem em relação uns aos outros, sendo por isso denominado “categorias articuladoras”. McClintock *apud* Facchini (2008, p. 93) defende que “classe, raça e género são categorias articuladas, na medida em que existem concretamente *em* e *através* de relações com cada um dos outros”.

Brah (2006) operacionaliza o conceito de “interseccionalidades” pela ideia de “diferença”, entendida como uma categoria analítica, que nem sempre remete a desigualdades. O esquema teórico de diferença proposto por Brah (2006) permite articular relações sociais, posições de sujeitos e subjetividades com vista a captar as dinâmicas dos eixos de diferenciação (género, classe, idade, raça) sem ofuscar a dimensão de agência dos sujeitos envolvidos nas relações sociais. Assim sendo, a partir do universo desta pesquisa explico que os marcadores de diferença informam e constroem representações de hierarquia e discriminação nos circuitos de sociabilidades e relações sociais entre sujeitos LGBT na cidade de Maputo.

O conceito de sociabilidade é entendido como uma “rede de relações” (MAGNANI *apud* SILVA, 2003, p. 2) ou um conjunto de “múltiplas apropriações, usos, discursos, olhares e representações” (CORADINI, *apud* SILVA, 2003, p. 2) que se faz de determinados espaços, podendo ser utilizado para refletir sobre as relações estabelecidas nos locais em que os sujeitos LGBT em Maputo se encontram, como festas LGBT, convívio nas residências ou em ONGs. Enquanto que o conceito de relações jocosas, aqui utilizado acompanha a definição proposta por Radcliffe-Brown em suas análises sobre o parentesco:

Uma relação entre duas pessoas na qual uma delas tem permissão, pelos costumes, e em alguns casos a obrigação, de troçar ou fazer graça de outra que, por sua vez não pode se ofender. É importante distinguir duas variantes principais deste tipo de relação. Numa delas, a relação é simétrica: cada uma das pessoas provoca ou faz gozação da outra. Na outra variante, a relação é assimétrica: **A** faz graça de **B** e **B** aceita a provocação com bom humor, mas sem retaliação; ou então **A** provoca **B** tanto quanto queira e **B**, provoca **A** apenas um pouco (1940, p. 195).

A definição de Radcliffe-Brown ensina que existem dois tipos de relações jocosas: simétrica e assimétrica. No primeiro tipo, as duas pessoas envolvidas podem ridicularizar-se e empregar uma linguagem ou um comportamento ofensivo mútuo. No segundo, apenas uma pessoa tem permissão de provocar e ridicularizar a outra sem que esta se sinta ofendida. Radcliffe Brown defende ainda que esta relação é uma relação de amizade, na qual existe um aparente antagonismo, que é controlado por regras convencionais.

Por sua vez, Comerford (1998) conceitua a brincadeira como um nome dado a um tipo de interação que envolve um grupo mais ou menos extenso de pessoas, caracterizado por incessantes gozações mútuas aparentemente agressivas (por vezes, aparentemente muito agressivas), e respostas a essas gozações, a propósito de um mote qualquer; normalmente, uma ou duas pessoas tornam-se o foco das provocações. Estes conceitos de “relações jocosas” e “brincadeira”, delineados por Radcliffe-Brown e Comerford, mostram sua pertinência nessa pesquisa uma vez que permitem pensar a brincadeira enquanto uma prática entre os indivíduos ou grupos e a sua relação com a noção de amizade.

Por seu turno Driessen (2000, p. 264) ensina que o comportamento jocoso, seja na forma de humor recíproco ou não recíproco, verbal ou não verbal, inclui a provocação, a piada, o uso de termos obscenos e brincadeiras grosseiras na presença de um público. Assim, o termo de relações jocosas e/ou jocosidade deve ser entendido a luz das ideias conjugadas de Radcliffe-Brown; Comerford; e Driessen. A seguir apresento a estrutura da dissertação.

### **Estrutura da dissertação**

Esta dissertação está dividida em três partes. Na **parte I**, informo ao leitor a discussão sobre homossexualidade na sociedade e na academia moçambicana e aprofundo as questões teóricas envolvidas na construção do objecto de pesquisa. No **capítulo I** mostro o panorama da homossexualidade em Moçambique. No **capítulo II** aprofundo as teorias que orientam a dissertação citadas na introdução. Em seguida, a **parte II**, é composta pelo **capítulo III** onde debruço sobre a experiência etnográfica na cidade de Maputo. Na **parte III**, analiso e discuto o material etnográfico. Esta parte é dividida em dois capítulos interligados: **capítulo IV** onde discuto as relações sociais dos sujeitos LGBT a partir da perspectiva de marcadores sociais de diferenças e **capítulo V** reservado a jocosidade entre sujeitos LGBT.

## **Parte I. Cenas nacionais e pressupostos teóricos**

No **capítulo I** examino ideias, representações e práticas associadas à noção de relações afectivo-sexuais entre pessoas do mesmo sexo no contexto de Moçambique; a relação da ONG Lambda com os sectores do Estado moçambicano, a forma como é construída a identidade homossexual pela Associação Lambda em diálogo com o contexto nacional e internacional. A descrição do cenário das homossexualidades oferece ao leitor pistas para captar a luta das minorias sexuais em Moçambique. Proponho que se faça análise detalhada sobre a produção de identidades colectivas LGBT em Moçambique. Além disso, sugiro que a história do movimento LGBT moçambicano ainda está por ser escrita. No **capítulo II** retomo as abordagens pontuadas na introdução, com a intenção de oferecer ao leitor as linhas teóricas que orientam a dissertação no campo dos estudos sobre homossexualidades e jocosidade.

## **Parte II. Observar, ouvir, sentir e escrever**

Ciente de que o conhecimento antropológico se faz através de conjugar teoria e etnografia e que de nada adianta teorizar sem etnografar, o **capítulo III** é reservado à etnografia e experiência de campo. Neste capítulo exponho ao leitor a trajectória etnográfica da graduação para que entenda que algumas escolhas metodológicas adoptadas no trabalho de campo surgem como contraponto às dificuldades vividas na experiência da graduação. Apresento o modo como foi feita a busca dos colaboradores; as subjetividades que emergiram da relação pesquisador e pesquisado; a forma como foi conduzida a geração e sistematização dos dados e escrita da dissertação.

## **Parte III. Marcadores sociais e jocosidade**

No **capítulo IV** explico que no universo da pesquisa a diferença é analisada como produtora de discriminação, desigualdade e hierarquia. Para mostrar essa ideia me baseio nas observações de sociabilidades, interacções que envolvem sujeitos LGBT e em conversas com colaboradores da pesquisa à luz das perspectivas dos marcadores sociais de diferenças. No **capítulo V** mostro o papel das relações jocosas entre sujeitos LGBT e argumento que os discursos irónicos criam e reforçam as diferenças entre sujeitos LGBT. Finda a discussão dos

capítulos da dissertação, faço as **considerações preliminares** onde recupero os argumentos centrais e aponto reflexões futuras para se compreender melhor o movimento LGBT no contexto de Moçambique.

## CENAS NACIONAIS E PRESSUPOSTOS TEÓRICOS

### 1 PANORAMA DO MOVIMENTO LGBT MOÇAMBICANO

A nova geração de homossexuais moçambicanos não têm referências positivas. Esse papel cabia a antiga geração, no entanto, estes, continuam vivendo as suas vidinhas, dentro dos seus armários de vidro. Alguns com mais posses muito lhes agrada viajar e experimentar a liberdade vivida nos outros países. Experimentam e invejam essa liberdade. E será que se preocupam com os outros milhares de homossexuais que nunca puderam experimentar essa liberdade. Será que não se dão conta que podem usar a sua posição social e fazerem a diferença? Mas nem tudo está perdido. Ainda existe neste país muita boa gente de razão, que embora fazendo esforços tímidos vão ajudando-nos nas nossas realizações. Gentes jovens com coragem suficiente para lutar por uma sociedade mais igualitária, onde as pessoas tenham o direito de expressarem livremente a sua orientação sexual sem serem discriminadas<sup>4</sup>.

Neste capítulo mapeio o debate das homossexualidades no contexto moçambicano, a nível legal, social e académico, também mostro como se procede à politização das identidades homossexuais, a partir da análise das acções desenvolvidas pela Associação das Minorias Sexuais, Lambda, em Moçambique. O capítulo começa por elaborar hipóteses para que outros investigadores prossigam na investigação do cenário que fez com que alguns sujeitos LGBT reivindicassem seus direitos no contexto moçambicano.

O grupo de militância homossexual com cariz organizado em Moçambique viera à luz nos meados dos anos 2006, trazendo à cena pública reivindicações de tratamento igualitário perante a lei, e reconhecimento pelo Estado. Todavia, a pesquisa de Bagnol realizada em 1996, aponta que na cidade de Maputo nesse período existiam redes informais compostas por homossexuais masculinos com a participação de pessoas estrangeiras, que se dedicavam à sociabilidade e vivências colectivas de homoerotismo, mas sem interesse em reivindicar a questão dos direitos sexuais.

Com base, na pesquisa de Bagnol, levanto a hipótese de que o esforço de articulação de pessoas em torno do interesse comum na homossexualidade em Moçambique é anterior ao ano de 2006. Será que o período de 1996 (ou até mesmo antes) pode ser caracterizado como período de “movimentação homossexual” tal como sugerem alguns trabalhos realizados no Brasil quando analisam o surgimento do movimento homossexual brasileiro<sup>5</sup>? No contexto de

---

<sup>4</sup> *Jornal As Cores do Amor* nº 7- março 2009. p. 2.

<sup>5</sup> No contexto brasileiro, trabalhos de Green (2000); Facchini (2005) e Simões e Facchini (2009) sugerem que antes do surgimento do “movimento homossexual” nos anos 1970, existiu uma período considerado de

Moçambique há falta de relatos pormenorizados sobre as sociabilidades homoeróticas masculinas e femininas nos anos 90.

A epígrafe acima consta no jornal intitulado *comunidade LGBT moçambicana*. A nota, por um lado faz uma crítica à postura dos homossexuais da antiga geração. Descreve a geração antiga como composta por pessoas com condições financeiras e influências sociais, mas que vivem a sua sexualidade na clandestinidade sem interesse em lutar pelos direitos dos homossexuais. Entretanto, por outro lado explica que existem pessoas que, ao contrário da antiga geração, buscam lutar por uma sociedade igualitária. A crítica do jornal instiga a indagar se a politização seguida pela associação moçambicana para defesa das minorias sexuais, Lambda, se definiu por contraposição à geração antiga que vivia sua sexualidade na clandestinidade. Se essa hipótese for verdadeira, o procedimento de politização pela Associação Lambda pode ter similaridade com o adoptado pelo movimento homossexual no contexto brasileiro.

As colocações tanto de Facchini (2005) quanto de Simões e Facchini (2009) sugerem que o projecto de politização abraçado pelo movimento homossexual brasileiro nos anos 1970 definiu-se em grande parte por contraposição às associações que desde a década de 1950/60, promoviam a sociabilidade entre homens principalmente, como a realização de concursos de miss, *show* de travestis e desfiles de fantasia, no tom de paródia e diversão. Esta forma de atuação era qualificada pelos militantes emergentes como despolitizada e até mesmo reforçadora da vergonha e do preconceito que atingiam a homossexualidade.

Em Moçambique, segundo Chabela (2014) foi a partir das questões discutidas na conferência nacional sobre os direitos humanos das minorias sexuais realizado em 2006 pela Liga Moçambicana dos Direitos Humanos (LDH) que deu-se o despertar de certos amigos *gays* a discutirem em reuniões informais o contexto e a situação dos homossexuais em Moçambique. Das conversas informais resultou a sensibilização entre os homossexuais para defesa dos direitos das minorias sexuais.

Contudo, longe de querer sugerir uma perspectiva evolucionista de surgimento do movimento LGBT em Moçambique, o desabrochar desse movimento é uma história ainda por ser escrita. Nas secções seguintes, reflecto sobre a identidade institucional da Associação de Minorias Sexuais Moçambicanas, Lambda; a situação legal dos sujeitos homossexuais em

---

“movimentação homossexual”, nos anos 1960, em que os homossexuais estavam voltados para sociabilidades e sem interesse em reivindicar seus direitos. Para estes autores o “movimento homossexual brasileiro” surgiu em contraposição à actuação despolitizada dos homossexuais do período da movimentação homossexual.



Moçambique; as representações sobre as homossexualidades a partir da análise do primeiro evento televisivo sobre homossexualidades em Moçambique; e por fim analiso os trabalhos sobre homossexualidades realizados em Moçambique.

### 1.1 Identidade institucional e actividades da Lambda

As informações sobre a identidade institucional e actividades da Associação Lambda foram extraídas do jornal e panfletos da associação. Segundo esses documentos a Lambda é um movimento de mulheres e homens homossexuais moçambicanos que lutam pelo reconhecimento dos direitos das minorias sexuais. O nome  $\lambda$  (lê-se Lambda) provém do alfabeto grego, então  $\lambda$  representa o equilíbrio que deve existir entre o indivíduo e a sociedade, representa para os militantes a Justiça, o balanço, a reconciliação dos opostos a unidade, a liberdade, a igualdade, a individualidade e a luz espiritual.

A Associação Lambda tem como visão uma sociedade moçambicana onde as diversas formas de orientação sexual e identidades de género são reconhecidas pelo Estado, respeitadas pelos cidadãos e protegidas pela lei. A sua missão é liderar o movimento LGBT<sup>6</sup>, mobilizar a sociedade tornando-a favorável à promoção e garantia dos direitos económicos, políticos e sociais dos cidadãos LGBT, através da educação pública, advocacia e diálogo. Constituem finalidades fundamentais da organização, reduzir o preconceito e a discriminação contra as pessoas LGBT; promover a autoestima e a saúde sexual das pessoas LGBT; lançar uma campanha para a protecção dos direitos dos cidadãos LGBT; e aumentar a visibilidade da Associação Lambda a nível nacional e internacional.

As actividades desenvolvidas pela Associação Lambda da cidade de Maputo são: atendimento psicossocial - aconselhamento e apoio psicológico; aconselhamento e acompanhamento legal em casos de discriminação; distribuição gratuita de insumos de prevenção contra Virus de Imuno-deficiência Humana (VIH) especificamente os preservativos masculinos e femininos, preservativo dos dedos, dental dum e gel lubrificante; formação nas áreas ligadas á saúde sexual reprodutiva e direitos humanos; sessões de cinema com temática LGBT; e debate em torno de questões como sexualidade, Infecção de Transmissão Sexual (ITS) e VIH, álcool e drogas, relacionamentos, violência e homofobia.

---

<sup>6</sup> Acrónimo de lésbicas, *gays*, bissexuais, transsexuais.

A organização é de carácter nacional, existe na província de Maputo, concretamente na cidade de Maputo, onde está localizada a sede da associação; na província de Inhambane, nas cidades de Maxixe e Inhambane; na província de Sofala, na cidade da Beira; na província de Nampula, nas cidades de Nacala, Nampula e Ilha de Moçambique e na província de Cabo Delgado, na cidade de Pemba. No ano de 2012 em entrevista ao jornal @ verdade Danilo da Silva, director executivo da Associação Lambda explica que concentração nas cidades deve-se ao facto de serem locais onde se encontra mais membros o que facilita na discussão sobre direitos e cidadania.

A Lambda se define como uma associação, entretanto o seu formato institucional possui um tipo de actuação que se aproxima do modelo ideal das organizações não governamentais com características similares com as descritas por Facchini (2005, p. 276), a salientar: redução do número de membros efetivos; criação de estruturas formais de organização interna; elaboração de projectos de trabalhos em busca de financiamentos; necessidade de apresentação de resultados; profissionalização de militantes; dependência de estruturas como sede, telefone, endereço eletrónico e a necessidade em ter quadros preparados para estabelecer relações com a *media*, técnicos de agencias governamentais.

Tendo em conta as constatações de Facchini observei que a sede da Associação Lambda baseada na cidade de Maputo é composto por um director executivo; um oficial de saúde, VIH e apoio psicossocial; um oficial de programas para direitos humanos e advocacia; um oficial de monitoria e avaliação; uma psicóloga clínica; uma técnica financeira; uma técnica administrativa; uma assistente de direitos humanos; dois assistentes comunitários; seis agentes comunitários; estagiários; uma auxiliar de serviços e três seguranças, distribuídos pelas diferentes áreas conforme o organigrama da estrutura orgânica da Associação Lambda (Anexo I).

A associação Lambda dialoga com outros movimentos sociais nacionais e internacionais de defesa de direitos humanos. A título de especificação, a Associação Lambda trabalha em coordenação e colaboração com outras organizações, como é o caso da Population Services Internacional Mozambique (PSI), da Pathfinder e da Fundo das Nações Unidas para População (UNFPA) que apoiam na promoção da saúde e nos programas de prevenção do VIH. Com o movimento feminista, Women and Law in Southern Africa (WLSA), no que diz respeito às acções que visa legalizar a associação, na organização da sociedade civil e a inclusão social dos homossexuais. A Embaixada dos Países Baixos e a Open Society Initiative of Southern Africa (OSISA) apoiam na implementação das

actividades programadas no plano estratégico. De seguida descrevo e analiso como é feito a politização das identidades LGBT pelo jornal intitulado *Comunidade LGBT moçambicana*.

## 1.2 Produção de sujeitos políticos: do jornal “boletim Gay-Moz” ao “jornal comunidade LGBT moçambicana”<sup>7</sup>

Nesta secção analiso o processo de politização da identidade homossexual a partir dos assuntos tratados no jornal LGBT moçambicano. Faltam-me dados que descrevam o surgimento do jornal homossexual moçambicano *As Cores do Amor* e os actores envolvidos no seu surgimento. A primeira edição do jornal foi em agosto de 2007. O editorial nessa edição aponta que houve uma edição zero há sete anos, graças a um grupo de amigos que decidiram lançar um boletim cujo nome era *As Cores do Amor*.

Segundo o editorial o jornal *As Cores do Amor* tem como objectivos educar e informar a comunidade homossexual e bissexual sobre assuntos e acontecimentos que os afectam; educar e informar o público em geral; contribuir para quebrar as barreiras do preconceito e promover o conhecimento, a compreensão, a tolerância, o respeito e a convivência dentro da comunidade e na sociedade moçambicana<sup>8</sup>. No momento da escrita desta dissertação, o jornal contava com onze números editados. Existem números que fazem cobertura de reportagens culturais e trazem poemas, entrevistas e divulgação de eventos para a população LGBT.

A primeira edição do jornal estava dividida por secções. Havia uma secção de artigo; de notícias; de depoimento; de questões da saúde para *gays* e *lésbicas*; e de orientações para pais e amigos. O título do artigo estava em língua inglesa: “*O mito: Real Africans are exclusively heterosexuals by nature...*”<sup>9</sup>. O artigo é de cunho histórico e explica como o trabalho de alguns pesquisadores e missionários criou e difundiu estereótipos de que os africanos são essencialmente heterossexuais. O editorial argumenta que os relacionamentos entre pessoas do mesmo sexo sempre existiram em diferentes culturas africanas e que “sendo África o berço da humanidade, é elementar que o primeiro homossexual tenha sido

---

<sup>7</sup> *As Cores do Amor* é um jornal de distribuição gratuita, publicado pela associação Lambda e parceiros.

<sup>8</sup> Jornal *As Cores do Amor* nº 1- agosto 2007. p. 1.

<sup>9</sup> Este título foi retirado da obra de Marc Epprecht (1998).

africano<sup>10</sup>”. Ao proceder dessa forma o editorial contrapõe a visão massificada no seio da sociedade moçambicana de que a homossexualidade é algo exógeno ao continente africano.

Em seguida vinha uma notícia intitulada “*Nova Lei do Trabalho inclui protecção de trabalhadores contra a discriminação na base da orientação sexual, mas...!*”, onde é feita uma reflexão sobre a nova lei do trabalho que, no seu artigo 4, estabelece o princípio da não discriminação em razão da orientação sexual. Na página 4 do primeiro número existe um depoimento de autoria de Carmen Elsa que narra a sua experiência como lésbica, desde a sua infância, os tipos de actividades que tinha gosto em executar, a descoberta das práticas homoafectivas, os estigmas e as estratégias de superação. O depoimento da Carmen é estratégico, pois visa persuadir as mulheres que fazem sexo com outras mulheres, a se reconhecerem com lésbicas e, com isso, ultrapassarem o preconceito e assumirem a sua sexualidade com normalidade.

O assunto da saúde é uma das matérias presentes em quase todos os números publicados. Na primeira edição explicam-se as doenças sexualmente transmissíveis e os problemas de saúde comuns entre homens *gays* e entre as mulheres lésbicas. Na terceira edição de outubro de 2007 discute-se o VIH e SIDA, ensinando-se como a epidemia afecta a comunidade homossexual e bissexual e as estratégias para evitar a propagação da doença no seio da comunidade homossexual. A oitava edição de outubro de 2008, se debruça sobre o sexo seguro para as lésbicas, mulheres bissexuais, o uso correcto do preservativo e do gel lubrificante para os homossexuais masculinos.

A segunda edição do jornal foi lançada em setembro de 2007, destinada a questões de assumir a homossexualidade apelando para o que convencionalmente os movimentos LGBT chamam de “sair do armário”. Define-se o armário como “lugar sombrio e deprimente, aquele mundo de faz-de-conta onde os homossexuais se refugiam, uns amarrados pela incapacidade de vencer os seus próprios receios, a maioria vergada pelo peso dos preconceitos e das expectativas sociais”<sup>11</sup>. Enumeram-se os dez passos para assumir a homossexualidade, em particular as técnicas ideais de revelar a sexualidade para amigo ou família. Entretanto faz-se a seguinte ressalva:

---

<sup>10</sup> Jornal *As Cores do Amor* nº 1- agosto 2007. p. 2.

<sup>11</sup> Jornal *As Cores do Amor* nº 2- setembro 2007. p. 4.

A decisão de “sair do armário” é sempre uma decisão muito pessoal! Sair ou não sair e quando, onde, como e para quem sair são questões para as quais só tu podes encontrar as respostas! Tens que ter o controlo completo deste processo, por isso tens que tentar antever todas as suas potenciais consequências para poderes reagir positiva e não defensivamente! “Sair do armário” será, sem dúvida, uma das decisões e acções mais difíceis da tua vida, mas pode ser também uma das mais gratificantes! “Sair do armário” é uma forma de afirmares a tua dignidade, a tua personalidade e a tua individualidade!<sup>12</sup>

A questão de revelar a sexualidade consta também na sexta, sétima e nona edição. A valorização do “sair do armário” constitui um acto político, através do qual se convida aos sujeitos homossexuais que estão na invisibilidade a assumirem publicamente a sua orientação sexual, com finalidade de promover a aceitação e inclusão das minorias sexuais na sociedade moçambicana. São convidados para assumir sua sexualidade homoerótica na sociedade moçambicana: “figuras mais mediáticas, os artistas, políticos, escritores, músicos, desportistas *gays* e *lésbicas*, figuras públicas”<sup>13</sup>.

Os membros do corpo editorial do jornal recusam a associação da homossexualidade com doença, distúrbio mental ou uma escolha dos indivíduos e defendem que existe uma predisposição inata para a sexualidade. Conforme MacRae (1990, p. 79) “explicar a homossexualidade como uma essência pré-determinada do indivíduo encontra muitos ecos no meio homossexual”. Pesquisas antropológicas como as de Fry e MacRae (1985), MacRae (1990) e Simões e Facchini (2009), argumentam que a concepção do ativismo LGBT defender insistentemente que a orientação sexual é uma condição da pessoa, tem um sentido político e estratégico na política de identidades, e encontra eco no modo como muitas pessoas relatam sua experiência. Em Moçambique os militantes relatam a sua experiência da seguinte maneira:

A homossexualidade é natural, do mesmo jeito que nasce uma pessoa hetero é do mesmo jeito que nasce um homossexual, do mesmo jeito que nasce um negro, nasce o branco. A homossexualidade não é escolha, por acaso os heterossexuais escolheram ser heterossexuais? Ninguém escolhe ser homossexual é uma orientação que nasce então a homossexualidade não é doença é algo tão natural, quanto gostar de doce ou salgado. A homossexualidade não é escolha, ninguém escolhe é uma orientação que surge com a pessoa e desenvolve-se com a pessoa de tal forma que desde criança, desde que a pessoa se conhece como gente, ele já era homossexual, sente atracção por pessoas do mesmo sexo. O que se escolhe é se assumir publicamente ou não a sua orientação<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Jornal *As Cores do Amor* nº 2- setembro 2007. p. 6.

<sup>13</sup> Jornal *As Cores do Amor* nº 7- outubro 2009. p. 7.

<sup>14</sup> Maio de 2013, Programa Café púrpura 1ª Edição, arquivo da Rádio 99FM (99.3FM).

Do trecho acima depreendo que os militantes da Associação Lambda adoptam uma prática política que pode ser compreendida sob um ponto de vista antropológico como uma “ficção naturalizante” das identidades. Nesse âmbito a convicção de naturalizar a sexualidade é usada como meio para reivindicar direitos de igualdade. Esta visão é amplamente difundida por homossexuais, simpatizantes e académicos que apoiam a causa das minorias sexuais em Moçambique. Entretanto, reafirmo a posição defendida por antropólogos como Fry e MacRae (1985) e MacRae (1990) de que os dados da natureza são apreendidos através de categorias culturalmente construídas e que são variáveis no tempo e no espaço. É preciso compreender a identidade homossexual como um produto discursivo contextualizado em questões históricas e institucionais<sup>15</sup>.

O jornal *As Cores de Amor* apresenta matérias sobre a violação dos direitos LGBT no mundo; instituições sociais que apoiam as causas das minorias sexuais; figuras públicas internacionais que revelam a sua orientação sexual; e ainda exemplos de países em que os governantes estimulam uma sociedade justa para os homossexuais. Ao proceder dessa forma, o corpo editorial sensibilizar os indivíduos que têm relações sexuais e afectivas com pessoas do mesmo sexo a tornar públicas as suas identidades sexuais, e reivindicarem os direitos da cidadania para os homossexuais; pressiona o Estado moçambicano, as igrejas e a sociedade a reconhecerem que a homossexualidade e a luta pelos direitos LGBT não é exclusiva de Moçambique, que em todo o mundo os militantes LGBT estão a lutar para conquistar seus direitos sexuais.

A título de ilustração, na sétima edição dá-se cobertura de que a Igreja Anglicana apoia a causa das minorias sexuais; na oitava edição, reporta-se que no contexto argentino aprovou-se casamento e adopção para *gay*; e na décima primeira edição exalta-se desportistas que assumiram a sua homossexualidade no desporto. O jornal também denuncia casos de violação de direitos humanos das minorias sexuais em outros países por parte do Estado e os preconceitos de líderes religiosos e políticos.

---

<sup>15</sup> Conforme Fry e MacRae (1985), a perspectiva antropológica que vê a homossexualidade como uma questão política, social e cultural do que biológico ou psicológico, é apenas uma opção possível. Assim como, Fry e MacRae, estou consciente de que o próprio pensamento antropológico é fruto da nossa posição social e momento histórico e que o discurso antropológico deve ser entendido como uma das vozes que compete com outras vozes na discussão sobre a sexualidade. Entre essas outras vozes encontra-se a dos religiosos, educadores, médicos, activistas LGBT e políticos.

Na quarta edição de janeiro de 2008 apresenta-se matéria que dá conta de ambientes de sociabilidade em Maputo com destaque para a história de duas jovens *drag queens*, ambos homossexuais assumidos que realizam *shows* na cidade de Maputo e matérias que ensinam os pais cujos filhos são homossexuais a desmistificar os estereótipos sobre homossexualidades. Na sexta edição de março de 2009 se anuncia a existência de uma discoteca (Mafalala Libre)<sup>16</sup> aberta para Gays, Lésbicas e Simpatizantes (GLS) na cidade de Maputo.

Na quinta edição do jornal publicada em julho de 2008 o tema central é a homofobia. Explica-se o surgimento da homofobia e a variação do termo ao longo da história. O tema homofobia ocupa também destaque na oitava edição de outubro de 2010 e para além de discutir o histórico do termo aborda-se a situação da homofobia em Moçambique e defende-se que ela ocorre a nível retórico e no processo da exclusão dos homossexuais pela família. A associação Lambda publicamente se intitula como um movimento colectivo que luta pelos direitos LGBT, mas as suas acções políticas privilegiam matérias para *gays* e lésbicas com pouca atenção aos bissexuais e inexistem acções políticas ou materiais que retratam os temas associados a travestis ou transsexuais. Das edições do jornal aqui discutidas, nenhuma edição discute a questão de sujeitos que se autodenominam travestis e transsexuais.

Entretanto, no jornal nota-se recentemente a inclusão de siglas (LGBT) que nomeiam o “nós” do movimento homossexual, mas esse processo da inclusão das siglas foi se construindo. Ao analisar o jornal verifiquei que da primeira à quarta edição, em 2008, intitulava-se *As Cores do amor: Boletim da comunidade Gay-Moz* e veiculava informações referentes a *gays* e lésbicas, e de forma indirecta informações sobre bissexuais. Da quinta até a décima edição, em 2011, o jornal incorporou as siglas LGBTI e passou a se chamar *Boletim da comunidade LGBTI*, mas continuava a privilegiar assuntos referentes a *gays* e lésbicas, sem nenhuma informação para outras categorias incluídas na sigla.

A partir da décima primeira edição em 2013, se exclui do jornal a sigla I e passa a se denominar “*As Cores do amor: o jornal da comunidade LGBT moçambicana*”, mas sem matérias para sujeitos bissexuais, travestis e transsexuais. Dessa análise depreende-se que, na trajetória do jornal, o corpo editorial acrescentou e excluiu os seus sujeitos políticos. As alterações na denominação do jornal me instigam a fazer a seguinte suposição: será que o incluir ou excluir letras na sigla significa inclusão ou exclusão de indivíduos concretos, tal como a pesquisa de Facchini sugere a partir do seu contexto etnográfico? Como se explica a

---

<sup>16</sup> Quando realizava o trabalho de campo, alguns colaboradores da pesquisa informaram-me que este espaço foi fechado, devido à intervenção do Município (Prefeitura) da cidade de Maputo.

inclusão das travestis, bissexuais e a concomitante ausência de acções ou informações específicas para esses segmentos? Será que essas alterações são condicionadas pelas agências internacionais de financiamento que apoiam a associação Lambda? Afinal, o que as alterações nas siglas nos dizem sobre a organização e relações sociais dos sujeitos que compõem as minorias sexuais no contexto moçambicano? Lego essas suposições para serem analisadas em projectos futuros.

Em suma, a leitura do jornal *As Cores do amor* me permitiu observar que identidades LGBT estão sendo construídas pelos integrantes da Associação Lambda e colaboradores por meio de discursos, histórias que visam desconstruir a imagem de que os homossexuais são doente, anormais, pecadores, uma perversão trazida pelos europeus, transmitindo-se valores positivos para orientar a população moçambicana no geral e para os homossexuais no particular. O sujeito que vivia sendo rotulado, passa a aprender o que é ser homossexual masculino e feminino e procura colectivamente assumir a identidade sexual, de maneira pública e política. Apesar da Associação Lambda se intitular movimento LGBT, na prática ela é mais uma associação para *gays* e lésbicas. A situação legal das homossexualidades é o assunto para a próxima secção.

### 1.3 Situação legal das homossexualidades em Moçambique

Nesta secção analiso a situação das homossexualidades no contexto jurídico legal e mostro o que a Lambda reivindica ao Estado moçambicano. A Constituição da República de Moçambique no artigo 35 declara direitos iguais para todos os cidadãos. Como aponta Manuel (2012), na legislação moçambicana, inexistem entraves explícitos sobre a homossexualidade. Canuma (2011), explica que expressão orientação sexual na constituição de Moçambique se encontra implicitamente pelo âmbito da norma que defende a igualdade de todos os cidadãos. No entanto, mesmo com a ausência de um entrave legal contra homossexuais, até o momento de escrita desta dissertação a Associação Lambda continuava sem processo de registo, desde 2008.

O Ministério da Justiça veda o registo legal da associação alegando que a homossexualidade é exógena aos hábitos culturais e viola os preceitos religiosos. Em artigo de jornal Alfredo Manjate explica que a falta do pronunciamento Governo sobre o registo da Associação Lambda há mais de oito anos viola o artigo 10 (Princípio da decisão) das Normas



de Funcionamento da Administração Pública que no seu ponto número 1 estabelece que “os órgãos da Administração Pública devem decidir sobre todos os actos que lhes sejam apresentados pelos particulares”<sup>17</sup>. No contexto moçambicano do ponto de vista jurídico legal, a Lei do Trabalho é único dispositivo legal que protege o trabalhador homossexual, pois se proíbe a discriminação da pessoa pela sua orientação sexual.

O recente Código Penal promulgado em 19 de Dezembro de 2014 revogou os dois artigos do Código Penal de 1886, que davam margem para a criminalização da homossexualidade através de medidas de segurança<sup>18</sup> “aos que se entreguem habitualmente à prática de vício contra a natureza” (Art. 70 e 71). Antes da reformulação desses dois artigos pelo recente Código Penal, de acordo com Danilo da Silva, “o artigo 71 do Código Penal de 1886 nunca foi usado para penalizar actos homossexuais, embora a sua origem e na revisão de 1954 sempre foi de sancionar, entre outras, as pessoas com práticas homossexuais”<sup>19</sup>.

Conforme Bagnol (1996, p. 12), no contexto moçambicano, os casos julgados nos tribunais que envolviam relações homoeróticas eram apresentados com caso de violência. A queixa era apresentada por uma terceira pessoa, mesmo existindo consenso entre as partes na altura da relação sexual, quando são descobertos e levados a tribunal, alegava-se violência.

Em 2011 os integrantes da associação Lambda formularam comunicado de imprensa em reacção à intervenção da Ex-ministra da Justiça, Benvinda Levi, em Genebra, no âmbito do processo de Revisão Periódica<sup>20</sup> da situação mundial dos Direitos Humanos. O comunicado expõe as instâncias que os integrantes da Associação Lambda recorreram para o registo de sua associação, as barreiras encontradas nos órgãos governamentais, e suas aspirações<sup>21</sup>. O informe relata a luta do reconhecimento legal da associação nos seguintes termos:

---

<sup>17</sup> Jornal @ Verdade, 17.07.14.

<sup>18</sup> O artigo de 70 do Código Penal de 1886 prescrevia como medidas de segurança: 1º - O internamento em manicómio criminal; 2º - O internamento em casa de trabalho ou em colónia agrícola; 3º - A liberdade vigiada; 4º - A caução de boa-conduta; 5º - A interdição do exercício de profissão.

<sup>19</sup> Comunicado de Imprensa, 02.03. 2011.

<sup>20</sup> Revisão Periódica é um mecanismo criado pelo Conselho dos Direitos Humanos da ONU em 18 de Junho de 2007 para avaliar os 192 países membros da ONU no progresso em relação aos Direitos Humanos.

<sup>21</sup> As aspirações dos integrantes são referentes: a oficialização da organização Lambda; a revisão do nº 4 do artigo 71 do Código Penal, de modo a eliminar as possibilidades de sancionar actos homossexuais consensuais entre adultos e a inclusão do termo orientação sexual no artigo 35 da Constituição da República, como uma das categorias a não discriminação.

No dia 30 de Janeiro de 2008, deu entrada na Conservatória do registo das entidades legais o processo de legalização da LAMBDA, processo este que preencheu todos os requisitos legais para a constituição de uma associação.

Volvidos 15 dias, os membros fundadores da LAMBDA foram informados que, apesar do parecer favorável dos juristas da Conservatória, o então conservador entendia que o objecto da associação feria a moral vigente, pelo que entendeu remeter o processo para o Ministério da Justiça para decisão final.

A 1 de Agosto de 2008, mais de seis meses após ter remetido o pedido de legalização, devido ao silêncio do Ministério da Justiça sobre o assunto, os membros fundadores da LAMBDA remeteram à Ministra da Justiça um recurso hierárquico com intuito de ver reposta a legalidade no caso em apreço. Deste recurso hierárquico também não houve resposta.

Em Março de 2009, numa audiência com a Ministra da Justiça, esta propôs que um dos artigos dos estatutos da LAMBDA, no que se refere ao objecto da associação, fosse alterado. A proposta foi acolhida pela LAMBDA, que diplomaticamente alterou o referido artigo, embora o articulado original em nada ferisse a lei. Apesar deste gesto de boa vontade, o Ministério da Justiça continuou a não dar resposta ao assunto.

Em Fevereiro de 2010, a LAMBDA reuniu-se com o Vice-Ministro da Justiça, que afirmou não ver impedimento legal para o reconhecimento da LAMBDA, tendo proposto que a LAMBDA remetesse uma exposição narrando os factos e arguindo o direito aplicável. A referida exposição deu entrada no Ministério da Justiça no dia 8 de Março do mesmo ano e ainda não tem resposta.

Passam mais de 3 anos desde que um grupo de cidadãos remeteu ao Estado Moçambicano um pedido de constituição de associação, direito constitucionalmente consagrado pelo artigo 52 da Constituição da República de Moçambique a todos os cidadãos sem distinção de nenhuma espécie, e até hoje tal pedido não tem resposta, nem positiva, nem negativa.

Porque a omissão da administração pública configura indeferimento tácito, nos termos do artigo 59 do decreto 30/2001 de 15 de Outubro de 2001, os membros fundadores da LAMBDA só podem concluir que o seu pedido foi efectivamente recusado e o seu direito constitucional de liberdade de associação violado<sup>22</sup>.

O trecho acima, narra as instâncias que os fundadores da Associação Lambda contactaram para legalizar a sua agremiação, desde a conservatória até ao Ministério da Justiça. Para os agentes da conservatória, a criação da associação foi percebida como amoral em virtude de suas missões, e por ser assunto delicado esta instância pública, remeteu o processo de registo para órgão superior da justiça, o Ministério da Justiça.

Para Alfredo Manjate o “conservador recusou conceder o registo a Lambda tendo em conta o artigo 1 da Lei 8/91 de 18 de Julho que dispõe que poderão constituir-se associações de natureza não lucrativa cujo fim esteja conforme os princípios constitucionais em que assenta a ordem moral, económica e social do país e não ofendam direitos de terceiros ou do bem público”<sup>23</sup>. Por seu turno, os funcionários do Ministério da Justiça reconheceram a

---

<sup>22</sup> Comunicado de Imprensa, 02.03. 2011.

<sup>23</sup> Jornal @ Verdade, 17.07.14.

inexistência de entrave legal para o registro da associação, mas dificultam oficializar a agremiação.

No ano de 2011 durante o processo de Revisão Periódica em Genebra dentre várias perguntas feitas ao governo moçambicano algumas eram sobre a orientação sexual. Alguns países no evento recomendaram o governo moçambicano registrar organizações lidam com questões da orientação sexual e identidade de género de acordo com a declaração de defensores de direitos humanos da Organização das Nações Unidas (ONU). Todavia, o governo moçambicano representado na altura pela Ministra da Justiça, Benvinda Levi declarou o seguinte:

[...] uma questão que foi colocada por vários países, e que é uma questão bastante sensível, tem haver com a questão da orientação sexual. Como todos os países, Moçambique tem uma Constituição da República e essa constituição prescreve o princípio da não discriminação. Leio o artigo 35 da nossa Constituição que diz o seguinte: “Todos os cidadãos são iguais perante a lei, gozam dos mesmos direitos, estão sujeitos aos mesmos deveres independentemente da cor, raça, sexo, origem étnica, lugar de nascimento, religião, grau de instrução, posição social, estado civil dos pais, profissão ou opção política”. Se formos a ler este artigo vemos que a Lei-Mãe não faz aqui qualquer referência à orientação sexual, portanto, há aqui um posicionamento do nosso estado relativamente àquilo que são considerados direitos. [...]. No nosso país, como em todos os países do mundo, temos pessoas que têm uma orientação sexual diferente, mas também somos confrontados com aquilo que são os hábitos culturais e religiosos do país e que estão muito enraizados e que levam muito tempo a consolidar e a definir a cultura do país. As questões da orientação sexual são questões muito recentes e que nós estamos a nos confrontar agora, portanto é uma questão nova e que vai levar à mudança de alguns hábitos no nosso país. Dizer também que a homossexualidade não é sancionada em Moçambique, de tal maneira que as pessoas que têm uma orientação sexual diferente não são penalizadas por esse facto, estão aqui certamente muitos juristas e sabem que o princípio em Direito Penal, que é o princípio da tipicidade, e a Lei Penal não define a homossexualidade como crime, portanto ninguém pode ser sancionado pela prática da homossexualidade. Relativamente às associações dizer que também nada obsta a criação de associações e nós não temos qualquer objecção, proibição ou aceitação no plano [...] quanto à esta questão achando que ela se remete ao plano subjectivo de cada cidadão<sup>24</sup>.

Das observações da Ministra da Justiça em Genebra depreendo que lei em Moçambique não criminaliza a homossexualidade, sendo a constituição abrangente e garante o respeito dos direitos iguais a todos. Todavia, a homossexualidade é vista como algo excêntrico aos hábitos culturais e religiosos da sociedade moçambicana e a sua aceitação requer mudança de mentalidades. Em entrevista concedida ao jornal @ Verdade em Outubro de 2012, o director executivo da Lambda, Danilo da Silva, explica que a instituição é legal só

---

<sup>24</sup> Consulte: [rtsp://webcast.un.org/ondemand/conferences/unhrc/upr/10th/hrc110201pm1-orig.rm?start=02:40:54&end=03:00:34](https://webcast.un.org/ondemand/conferences/unhrc/upr/10th/hrc110201pm1-orig.rm?start=02:40:54&end=03:00:34) .

lhe falta um estatuto legal. Ao longo da entrevista critica o Ministério da Justiça pela recusa do registro da associação de minorias sexuais; relata os problemas que a ausência de um estatuto legal para os militantes das minorias sexuais: dificuldades dos acessos dos recursos financeiros; dificuldades de expansão das actividades; o acesso dos espaços de discussão sobre sociedade civil de forma indirecta.

No contexto moçambicano a Associação Lambda encontra abertura com Ministério da Saúde nas áreas da prevenção e educação ligada a VIH para homossexuais. A abertura abrange mais homossexuais masculinos do que femeninos. No Plano Estratégico Nacional de Resposta ao VIH e Síndrome de Imuno-deficiência Adquirida (SIDA) de Moçambique (PEN III 2010–2014), se inclui os Homens que faz sexo com Homens (HSH) como populações em maior risco para o VIH em Moçambique decorrente de factores socioeconómicos, culturais ou comportamentais (CNCS, 2009). Entre 2011 e 2012 foi conduzindo em Moçambique, o primeiro Inquérito Integrado Biológico e Comportamental entre HSH nas cidades de Maputo, Beira e Nampula.

Os resultados do Inquérito explicam que “os HSH são uma população em maior risco para a epidemia do VIH em Moçambique e que os mais adultos estão afectados de forma desproporcional pelo VIH e baixa prevalência de VIH nos HSH mais jovens” (INS, et al. 2013) Em síntese, no contexto moçambicano existe a relutância da justiça em oficializar a Lambda, mas esta agremiação tem tido parceira com sectores governamentais ligados a saúde dos HSH. A seguir reflecto sobre as representações das homossexualidades no contexto da cidade de Maputo a partir da análise do primeiro debate televisivo sobre a homossexualidade.

#### **1.4 De pecado a importação: de natureza a direitos LGBT**

Nesta secção analiso as representações sobre as homossexualidades mobilizadas num programa televisivo. No debate uns procuravam legitimidade de suas opiniões, defendendo o respeito dos “valores culturais”, outros invocam a autoridade religiosa, enquanto os integrantes da Associação Lambda e simpatizantes invocam a legitimidade das suas ideias sensibilizando as pessoas a conceber a sexualidade como “natural”. O “prisma naturalizante” ajuda a Associação Lambda a reivindicar o respeito pelos direitos humanos e sexuais, a lutar pelo reconhecimento legal e social da população LGBT.

Em Maio de 2009, no programa *Debate da Nação*<sup>25</sup> realizou-se na Socio Televisão (STV) o primeiro debate mediático sobre homossexualidades em Moçambique. O programa tinha audiência nacional, aberto para sociedade civil, cidadãos interessados e transmitido em directo. O painel do debate estava composto por um moderador; um integrante da Associação Lambda; um psicólogo social; um jurista e um pastor. Nos ouvintes existiam os que se posicionavam contra e os que apoiavam as relações homoafectivas sexuais. Nos indivíduos contra, uns se baseavam em valores bíblicos religiosos, outros em valores culturais para desqualificar as relações homoeróticas.

A percepção que se orientava com base em princípios essencialistas ancorados na religião foi amplamente abordada por alguns líderes religiosos tais como, padre, pastores, e por ouvintes masculinos e femininos presentes no debate. Estes actores sociais argumentavam que os homossexuais são indivíduos pecadores que violam um dos princípios das doutrinas de Deus, pois a relação entre pessoas do mesmo sexo vai contra o ditame “crescei-vos e multiplicai-vos”. Para esse grupo de participantes a prática sexual entre indivíduos do mesmo sexo nunca gera vida:

Na nossa cultura africana não se aceita essa perversão, as coisas sempre foram vista de uma forma linear, quando se trata de casamento entre dois homens é algo preocupante, as pessoas começam a questionar, há alguma lei que está sendo quebrada, que é a lei de Deus, porque Deus em princípio ao constituir a família ele tinha em mente três questões: comunhão; santidade de vida, que é também a glorificação de Deus e a multiplicação da espécie humana e quando surgem essas situações em que, primeiro não vamos ter a multiplicação, é verdade que ele terá afirmado que nem sempre se faz sexo com intensão de se multiplicar, mas isso é muito razoável, enquanto for um casal que faz planeamento devido a sua condição financeira e não alguém que se juntou com outro homem para simplesmente evitar a multiplicação da espécie humana, isto é, grave e, portanto é quebrar a lei divina. E todas as pessoas que quebram as leis físicas da natureza têm as consequências tal como aqueles que quebram as leis divinas têm suas consequências<sup>26</sup>.

Da observação acima, nota-se que as relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo são concebidas como exógena a cultura africana, são práticas sexuais improdutivas e em geral são práticas que se baseiam em lógicas que vão contra preceitos bíblicos. No debate existiam líderes religiosos e ouvintes que relativizavam a questão da homossexualidade e

---

<sup>25</sup> O tema do debate era *Homossexualidade em Moçambique*: como a sociedade lida com a homossexualidade? O debate focalizou-se nas homossexualidades masculinas.

<sup>26</sup> Maio de 2009, arquivo da STV.

homossexuais nas igrejas. Explicavam que a igreja respeita e aceita os indivíduos homossexuais o que condena são práticas do indivíduo:

A igreja acolhe o homossexual, mas não acolhe a homossexualidade, em outras palavras pode acolher o criminoso, mas não acolhe o crime. Se voce é criminoso e vais a igreja, a igreja vai te dizer que chegaste na casa onde nós queremos que tu mude de vida, porque o crime é condenado nessa casa. A igreja não diz que se és homossexual e você chegou aqui há três semanas e não te mudaste então vai embora, ela vai dizer-te lute para prosseguir o caminho correcto. Quem comete a homossexualidade está a pecar, quem faz relações sexuais com pessoas do mesmo sexo, de acordo com a bíblia comete pecado<sup>27</sup>.

Esta narrativa explica que as relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo são condenados pela igreja, entretanto se estimulam as pessoas a desenvolver fé para serem salvos dos seus pecados. Esta análise também consta no trabalho de Bagnol (1996, p. 17), quando explica que no contexto de Moçambique entre os cristãos as pessoas que têm relações homossexuais não são condenadas, o acto em si é que é condenado. Em contrapartida, em termos de posições, mas iguais em termo de condenação, outras pessoas apelavam para o respeito dos valores culturais e defendiam que as práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo são incompatível com o sistema costumeiro moçambicano, por isso consideravam esses relacionamentos exógenas de África e cuja existência resultou do contacto com os estrangeiros europeus:

Este fenómeno é extrínseco á aquilo que é a nossa africanidade, é extrínseco aos princípios morais, mas alto do próprio homem essas práticas sempre foram condenadas ao longo da história, mesmo a própria sociedade Ocidental que se apresenta hoje como, portanto aceitadora dessa situação não é tanto, quanto claro, em suas posições e hoje ainda continua a se refutar essa posição, por exemplo, eu li, um artigo dizendo que a população recôndita nas zonas de Irlanda não aceita essa situação. Existe princípio obviamente, dizer que existe uma cultura africana é discutível, mas existem princípios africanos, princípio que nos pertencem como homem sujeito da nossa história, eu particularmente tomo uma posição rígida quanto essa posição dos gays. Ser gays por si não é uma condição natural, não é uma condição necessária em filosofia é uma condição contingente é uma questão que se construí. Nós como africano discordamos porque temos princípios éticos, morais que nos estruturam, nos somos seres activo da nossa história é não um ser passivo, como posso dizer manipulado, a minha posição é de negação a qualquer fenómeno que seja associado a qualquer fenómeno de homossexualidade, primeiro<sup>28</sup>.

Na esteira do pensamento de Manuel (2012), é bastante difundida no continente africano a ideia de que as práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo são exógenas à África

<sup>27</sup> Maio de 2009, arquivo da STV.

<sup>28</sup> Maio de 2009, arquivo da STV.

e teriam resultado de contactos com os ocidentais. De acordo com Teixeira (2014, p. 34) dizer que a homossexualidade é exógena aos africanos traduz por um lado, “uma generalizada e antiga forma de etnocentrismo, a recusa da humanidade aos outros. Nesse âmbito a humanidade não conhece a homossexualidade, apenas a conhecem aqueles menos humanos, os longínquos outros. Por outro lado, traduz a ideia de que o mal vem do estrangeiro, principalmente do colono”. Manuel (2012) e Teixeira (2014) explicam que em algumas sociedades africanas pré-coloniais as relações homoafectivas eram comuns, aceites e respeitadas.

Contrariamente as ideias intolerantes às práticas homoafectivas a partir da autoridade divina ou dos valores culturais, os integrantes da Associação Lambda e alguns participantes, apelavam pela a ideia da diversidade sexual, explicavam que a homossexualidade é uma condição natural; alguns intervenientes sensibilizavam para o respeito pelos direitos iguais estabelecidos na Constituição da República de Moçambique e que a homossexualidade sempre existiu na cultura africana:

A homossexualidade sempre existiu em África assumir que existe uma única cultura africana, dizer que nunca existiu homossexualidade pré-colonial é mentira pode se provar que sempre existiu a homossexualidade em África, e o que aconteceu com a chegada do colonialismo e catolicismo é que essas práticas foram erradicadas e conduzidas no submundo. O que foi importado foi a homofobia, quando os missionários chegaram aqui e colocaram lei em toda África, se quisermos olhar para África anglofóna, tem lei de sodomia, porque foram introduzidas as leis de sodomia, significa que quando eles chegaram encontraram aquilo e tiveram que tomar medidas de acordo com suas medidas, visão e religião, falamos de cultura moçambicana, cultura africana, afinal o que é cultura moçambicana<sup>29</sup>.

Esta narrativa argumenta a existência da homossexualidade em África, em contraposição a ideia de que a homossexualidade foi importada da “cultura do Ocidente” e com os europeus se estabeleceu a intolerância contra homossexualidade em África. Este pensamento encontra eco em alguns estudiosos da homossexualidade em África que defendem que “*What the colonisers imposed on Africa was not homosexuality but rather intolerance of it — and systems of surveillance and regulation for suppressing it*” (TEIXEIRA, 2014, p. 34).

Sumariando em Moçambique ganha destaque na *media* debate sobre homossexualidades. A influência de preceitos religiosos leva algumas pessoas a entenderem a prática da homossexualidade como uma doença, ou produto de feitiçaria que pode ser curada;

---

<sup>29</sup> Maio de 2009, arquivo da STV.

outras pessoas encaram os homossexuais como exógenos a “cultura” moçambicana. Contudo, surgem pessoas opositoras as ideias que condenam a homossexualidade que entendem a homossexualidade como condição inata e a partir disso, mobilizam acções de combate à homofobia, e lutam para conquistas a sua cidadania no campo dos direitos e da política. A seguir faço apresentação e análise de trabalhos desenvolvidos em Moçambique que discutem a temática de homossexualidades.

### **1.5 Do “diagnóstico” a “fronteiras nas relações com homossexuais”: reflexão sobre homossexualidades em Moçambique**

O campo de estudos sobre homossexualidades em Moçambique é recente na academia. Existem autores que analisam as representações e atitudes que instituições sociais, têm sobre homossexuais (BAGNOL, 1996; RAMOS, 2011; MUTHAMBE, 2011; LAMBDA, 2013; NOTA, 2013; CAMBAÇO, 2014); aos que tratam do processo identitário, estratégias e sociabilidades de *gays* e *lésbicas* (MEQUE, 2009; MANHICE, 2011, 2012; TIMBANA, 2011, 2012; SAIETE, 2011; MACHAVA, 2013; NHASSENDO, 2013); alguns analisam as identidades de género e a constituição da conjugalidade entre homossexuais (ANTÓNIO, 2011; DOMINGOS, 2012); outros exploram as percepções dos homossexuais em termos de saúde e comportamentos de risco face ao VIH e SIDA (SILVA et al. 2010; GUAMBE 2012; INS et al. 2013); e os que discutem heterogeneidade nos homossexuais (MUGABE, 2012). Estas pesquisas na sua maioria foram realizadas na cidade de Maputo o que impede fazer um exame mais detalhado das especificidades locais e regionais da temática em Moçambique.

Nas pesquisas sobre as representações e significados atribuídos as homossexualidades no contexto social diversificado em Moçambique, o trabalho de Bagnol (1996), defende que em zonas urbanas na cidade de Maputo as relações homoeróticas são entendidas como necessidade entre prisioneiros e mineiros<sup>30</sup> e aceites como um comportamento transitório, nas zonas rurais práticas homoeróticas são interpretadas como relacionamentos anormais, actos de feticeirias na província de em Nampula e, por isso, marginalizados no seio social. A autora explica ainda que, existem indivíduos que assumem a sua identidade afectivo-sexual bierótica ou homoerótica dentro de suas redes de amigos ou grupos, com pouco interesse em

---

<sup>30</sup> Bagnol (1996) argumenta que a homossexualidade dos mineiros é conhecida na cidade de Maputo. Mas o relacionamento homoerótico dos mineiros se realizava na África de Sul na cidade de Johannesburgo.



pressionar a sociedade para que se reverta à forma como as homossexualidades são entendidas.

Na mesma linha de pesquisa com Bagnol (1996), Ramos (2011), analisa os significados que são atribuídos aos relacionamentos afectivo-sexuais dos HSH. Com base em entrevistas realizadas com homens na cidade de Maputo, Ramos, identifica três formas de representações atribuídas a HSH: os que se orientam em princípios naturalistas, tratam os HSH como “anormais”, doentes e pecadores; os que se orientam com base em pressupostos do determinismo biológico, veem os HSH como pessoas que possuem uma disfunção hormonal; enquanto, os que se orientam pelos direitos humanos respeitam e encaram os HSH como normais e defendem o respeito a diversidade sexual.

Por seu turno, o trabalho de Muthambe (2011), analisa as atitudes e práticas dos professores sobre a homossexualidade dos alunos. Para Muthambe os professores têm uma concepção fraca sobre a homossexualidade e com atitudes resistentes à inclusão dos alunos homossexuais. Alguns professores encaram os alunos homossexuais como indivíduos que precisam de uma instituição de educação especial e a sua existência atrapalha a dinâmica do processo de ensino e aprendizagem de outros alunos, os outros defendem a inclusão dos alunos homossexuais.

A pesquisa realizada pela Associação Lambda (2013) nas cidades de Maputo, Beira e Nampula, argumenta que há uma diversidade de concepções sobre homossexualidade. A homossexualidade é na sua maioria entendida como anormal com maior destaque as cidades da Beira e Nampula, e existe uma tendência em tolerar as práticas entre os homossexuais quando se trata de um indivíduo distante das suas relações sociais.

No debate sobre representações das homossexualidades, o trabalho de Cambaço (2014), analisa as representações dos heterossexuais e sua influência na discriminação dos homossexuais no local de trabalho. No contexto laboral os homossexuais são categorizados de anormais, pervertidos e paqueradores. Na óptica da autora, no contexto laboral, existe uma discriminação indirecta contra os homossexuais, através de piadas, risos, restrições nas relações e na negação de partilha de relações extra-laborais por parte de colegas heterossexuais. Com os materiais etnográficos de (BAGNOL, 1996; RAMOS, 2011; MUTHAMBE, 2011; LAMBDA, 2013; CAMBAÇO, 2014), nota-se que os homossexuais em instituições sociais moçambicanas são categorizados como anormais, doentes, indivíduos com espíritos malignos, por isso, desqualificados em suas famílias e aceites nas relações extra-familiares.

Diferentemente das discussões sobre as representações sociais e sua influência nas atitudes contra homossexuais, outros autores investigam os processos de construção e afirmação de identidades sexuais; uns analisam o processo de construção e afirmação de identidades sexuais nas homossexuais femininas, outros dos homossexuais masculinos.

Nas análises com o foco no processo da construção das identidades sexuais feminina, encontra-se o trabalho de Timbana (2011, 2012), que explora os processos de afirmação de identidades e as trajetórias das mulheres que fazem sexo com outras mulheres. Para Timbana as identidades das lésbicas foram criadas a partir do período que eram consideradas “Maria-*rapaz*”<sup>31</sup>, assumiram esse rótulo, conhecendo e formando uma rede com outras “Maria-*rapaz*”, e de seguida ao fazer parte de um movimento de minorias sexuais passam a reivindicar uma identidade sexual de “lésbicas”. Conforme, Timbana a afirmação das identidades das mulheres estudadas está baseada na indumentária, nas práticas sexuais e na prática de futebol.

A pesquisa de Saiete (2011) analisa também os processos de construção identitária das mulheres lésbicas, a forma como as mulheres lésbicas constroem e gerem as suas identidades em diversos espaços. A autora explica que as mulheres lésbicas assumem a identidade homossexual, adoptam um conjunto de estratégias de gestão da imagem que incluem a omissão da orientação sexual em determinados espaços de sociabilidade como escola, família e círculos de amizade.

Subsequentemente Nhassengo (2013), tal como os trabalhos de Timbana e Saiete, analisa o processo da construção de identidades das lésbicas, em conjunto com o processo da construção de identidades dos *gays*. Nhassengo (2013), explica que a construção das identidades *gays* e lésbicas começa na infância, nesse período os sujeitos se sentiam diferentes relativamente ao género. Nhassengo argumenta que os homossexuais ocultam a sua orientação sexual em contextos de sociabilidade heterossexual e a afirmação da identidade homossexual foi feita a partir da sua integração a Associação Lambda.

As pesquisas que analisam o processo identitário, com enfoque nas homossexualidades masculinas, destaca-se o trabalho de Manhice (2011, 2012), que analisa a forma como os *gays* vivem individual e colectivamente a sua sexualidade e afirmam sua identidade sexual. O autor argumenta que existem *gays* que afirmam suas identidades, a partir da linguagem e outros através da indumentária. Manhice defende que a Associação Lambda cria e desenvolve uma consciência de pertença ao mundo homossexual, estimula os *gays* a

---

<sup>31</sup> “Maria-*rapaz*” é uma denominação que se usa em referência ao traje que elas vestem, socialmente concebido para “homens”, e à prática do futebol (Timbana, 2011, 2012).

assumirem a sua identidade sexual. O trabalho de Manhice aponta que alguns *gays* vivem sua identidade sexual de forma sigilosa, outros de forma aberta com apoio de parentes e amigos.

Por sua vez, Machava (2013), analisa os processos e mecanismos de afirmação dos homossexuais masculinos na cidade de Maputo. Machava, explica que o processo de construção da identidade homossexual masculinos é gradual e variável, uns se apercebem desde criança e outros tiveram auxílio de amigos para se assumirem como homossexuais. Para Machava, alguns indivíduos ocultam a sua orientação sexual, outros contam para amigos e os familiares são os últimos a tomarem conhecimento. Devido à exclusão da família, os homossexuais buscam segurança emocional nos amigos.

Nos estudos que analisam o processo de afirmação das identidades de géneros e análise de constituição das conjugalidades nos homossexuais temos pesquisa de António (2011) e Domingos (2012). A pesquisa de António realizada na cidade de Maputo analisa os processos de afirmação das identidades de género entre homossexuais e as relações de conjugalidade entre homossexuais, entretanto, o trabalho de Domingo analisa a constituição da conjugalidade entre homossexuais e os mecanismos usados por homossexuais para alargar as redes de parentesco na cidade de Maputo.

António (2011) argumenta que as identidades de género e relações conjugais entre homossexuais são diferenciados: uns seguem o modelo hierárquico de relações de género similar ao modelo heterossexual, enquanto outros optam por uma relação social igualitária. O autor sustenta que no relacionamento conjugal existem homossexuais que se baseiam na heteronormatividade e outros que buscam relações conjugais com base no modelo igualitário, pois consideram a hierarquia em género como humilhante e desestabilidade entre os parceiros.

Tanto o trabalho de Domingos (2012) quanto a pesquisa de António (2011), defendem que existem homossexuais na cidade de Maputo que baseiam suas relações sociais, sexuais e conjugais por igualitarismo. Todavia, a pesquisa de Domingos (2012) difere-se da investigação de António, porque Domingos explica como se procede a constituição da conjugalidade entre homossexuais. Argumenta que a conjugalidade entre os homossexuais é feita pelo rompimento de laços de convivência com os seus familiares e vivem a sua conjugalidade de forma silenciosa. Mas em alguns casos, as relações de convivência familiar são reactivadas quando os homossexuais constroem famílias homo parentais, pois, optam em conviver com seus sobrinhos. Essa estratégia acaba criando laços de parentesco entre os parceiros, pois, os sobrinhos promovem e participam na construção dos grupos domésticos.

Para além dos estudos debatidos, as pesquisas realizadas por Silva et al. (2010); INS et al. (2013); Guambe (2012), investigam as percepções dos homossexuais em termos de saúde e comportamentos de risco face ao VIH e SIDA. A pesquisa realizada por Silva et al. (2010), percebe as necessidades dos homossexuais em termos de saúde, comportamentos de risco face ao VIH; a constituição das redes sociais; as dinâmicas da paquera. Na óptica desses autores, os HSH vivem num contexto de vulnerabilidades que os expõem ao risco de infecção pelo VIH, porque apesar de terem conhecimento da possibilidade de infecção por via sexual, falta o domínio sobre detalhes relativos aos diversos fluidos corporais onde se concentra o vírus, e sobre as práticas específicas a partir das quais a transmissão pode ocorrer.

Para Silva et al. (2010), a ineficiência dos programas de prevenção face às necessidades específicas dos HSH e a discriminação social, fazem com que os sujeitos HSH se mantenham ocultos e conseqüentemente privados do direito à informação e serviços de saúde que contemplem suas especificidades. A pesquisa de Guambe (2012) explora as percepções dos HSH sobre o uso de insumos de prevenção de VIH e outras informações sobre ITS corroborando com os resultados de Silva et al. (2010).

De acordo com Guambe os HSH têm um fraco conhecimento sobre ITS e seus modos de transmissão e desconhecem as formas de prática de sexo seguro. Guambe explica que no contexto moçambicano, os materiais de informação, educação e comunicação em saúde estão voltados apenas para a população que pratica sexo heterossexual. Nas pesquisas acima no geral apresenta-se relatos de que as instituições sociais, tais como a família, a escola, hospitais, igrejas, Estado e os heterossexuais discriminam e apresentam atitudes preconceituosas contra os homossexuais no contexto moçambicano.

Entretanto, a pesquisa de Mugabe (2012) analisa a ridicularização do comportamento e de práticas sexuais de certos *gays* e aponta existência de jocosidade entre *gays* e lésbicas. O trabalho de Mugabe, explica que a ridicularização é feita contra *gays* que fazem sexo em lugares inapropriados, envolvem-se com os parceiros dos outros e são ambíguos nos papéis sexuais. Os *gays* que agem de acordo com as regras vigentes, são sujeitos socialmente desejados, enquanto que os subversores são sujeitos socialmente indesejados. Entretanto, em contextos de sociabilidade, desenvolvem-se relações jocosas entre *gays* e lésbicas.

Sistematicamente, examinei as representações, associadas a relações afectivo-sexuais entre pessoas do mesmo sexo no contexto de Moçambique; a relação da Associação Lambda com os sectores do Estado moçambicano; procurei dar pista do modo como é construída a identidade LGBT pela Associação Lambda. Em suma, apontei possíveis caminhos de

pesquisas futuras no campo de estudo LGBT em Moçambique. Explícito a seguir os pressupostos teóricos que servem de suporte para as discussões que norteiam esta pesquisa. O estado da arte divide-se em duas secções: uma sobre homossexualidades e marcadores sociais e a outra sobre jocosidade e riso a partir da combinação das teses antropológicas e filosóficas.

## 2 PRESSUPOSTOS TEÓRICOS

Cada perspectiva é uma abstração que por si mesma fornece uma ideia adequada de certos aspectos do objecto, mas que levará a resultados errôneos se esquecermos de que ela é afinal de contas, uma perspectiva parcial. Cada perspectiva limita a outra, e através da relação existente entre perspectivas antagônicas melhor será nossa compreensão sobre o objecto por analisar (BECKER, 1998).

### 2.1 As diferenças na diferença<sup>32</sup>

Os discursos em torno de percepção da discriminação e preconceitos contra as homossexualidades organizam-se em torno de dois eixos principais. O primeiro é amplamente difundido e argumenta que as instituições sociais sendo predominantemente heterossexuais, discriminam e ridicularizam os homossexuais (MOTT, 2000; JUNQUEIRA, 2009; SIMÕES E FACCHINI, 2009; MOREIRA, et al. 2010; NUNAN, et al. 2010). Nesta perspectiva, existe uma homogeneização dos grupos e há pouco espaço para a compreensão da diversidade e contradição no seio tanto dos homossexuais quanto dos heterossexuais.

Dentro dessa produção um segmento de estudiosos centrou em mostrar experiências etnográficas ligadas especificamente como as instituições familiares e escolares discriminam os homossexuais (DUTRA, 2004; LIMA LOPES, 2005; MOTT, 2000; SIMÕES e FACCHINI, 2009). Alguns pesquisadores concentraram-se em documentar como os sujeitos heterossexuais discriminam os homossexuais (NUNAN, et al. 2010; OLIVEIRA, et al. 2011; SIMON, 1998; WOLFE, 1998).

Á título de exemplo, o artigo de Mott (2000) dá conta de como a instituição familiar discrimina, ridiculariza e violenta psíquica e fisicamente os filhos homossexuais. Mott caracteriza o comportamento das famílias em relação a homossexualidades nos seguintes termos:

[...] os pais e mães repetem o refrão popular –“prefiro um filho morto do que viado!”, ou “antes uma filha puta do que sapatão!” Muitos são os registros de jovens homossexuais que sofreram graves constrangimentos e violência psíquica e física dentro do próprio lar quando foram descobertos: insultos, agressões, tratamentos compulsórios destinados à “cura” da sua orientação sexual, expulsão de casa e até casos extremos de execução [...] Um avô espancou seu neto negro até à morte quando descobriu que era gay, e um pai baiano de classe média ao ser informado

<sup>32</sup> O título é inspirado da dissertação de Henning (2008).

que seu filho era homossexual, deu-lhe um revólver determinando: “Se mate! Na nossa família nunca teve viado!” (MOTT, 2000, p. 148).

O posicionamento de Mott (2000) documenta as expressões que os pais usam para ridicularizarem os homossexuais no contexto brasileiro. Ilustra que os indivíduos sofrem agressão e exclusão quando são descobertos ou suspeitos de manter relações afetivo-sexuais com pessoas do mesmo sexo. Em alguns casos as famílias matam ou determinam que o próprio homossexual se mate. Um grupo de autores analisa também como na família é feita a discriminação contra os homossexuais (Dutra, 2004; Lima Lopes, 2005; Simões e Fracchini, 2009). Assim, como a pesquisa de Mott, os referidos autores defendem que nas famílias heterossexuais os homossexuais sofrem ofensas verbais, humilhações, agressões físicas e morais.

Nos estudos centrados na análise das práticas de discriminação na instituição escolar, o estudo de Junqueira (2009) argumenta a existência no contexto escolar de diversas formas de depreciação, ridicularização e ameaças contra jovens e adultos que têm práticas homoeróticas. Nas palavras de Junqueira:

Tratamentos preconceituosos, medidas discriminatórias, ofensas, constrangimentos, ameaças e agressões físicas ou verbais têm sido uma constante na vida escolar e profissional de jovens e adultos LGBT. Essas pessoas vêm-se desde cedo às voltas com uma “pedagogia do insulto”, constituída de piadas, brincadeiras, jogos, apelidos, insinuações, expressões desqualificantes – poderosos mecanismos de silenciamento e de dominação simbólica (JUNQUEIRA, 2009, p. 17).

O trecho de Junqueira dá conta do cenário que ocorre na instituição escolar contra os homossexuais. Este autor ajuda a captar que no contexto escolar os homossexuais sofrem agressões físicas e verbais e encontram-se no seio do que o autor chama de “pedagogia do insulto” que referencia tratamento negativo e ofensivo contra homossexuais. Com uma visão similar de Junqueira, Moreira et al. (2010) explica que no ambiente escolar os jovens homossexuais sofrem atitudes preconceituosas e estranhamento e esse cenário dificulta a constituição da identidade destes indivíduos.

Para além dos autores, que focam no preconceito e na discriminação, tanto na família como na escola, existe outro grupo de autores que documentam como heterossexuais ridicularizam os homossexuais. Para esse propósito, analistas como Simon (1998) e Wolfe (1998) ilustram que os homossexuais são associados aos anormais, imorais, pecadores, marginais, promíscuos, predadores sexuais, afeminados, complicados, pouco confiáveis e

preocupados com aparência. Por seu turno, Nunan et al, sugerem que “as instituições sociais (tais como Família, Escola, Igreja e Estado), meios de comunicação de massa em geral produzem estereótipos de que os homossexuais são inferiores, que possuem defeitos de carácter moral” (2010, p. 255).

Os autores acima referenciados nesta secção possibilitam perceber que as instituições sociais por serem predominantemente heterossexuais, discriminam, ridicularizam e apresentam atitudes preconceituosas contra os homossexuais. Se os argumentos desses autores podem corresponder à verdade para alguns casos, ignoram a ocorrência do preconceito, da discriminação e desigualdades mesmo internamente nas relações entre sujeitos homossexuais.

As implicações da linha de pensamento dos autores acima debruçados, que explicam a discriminação e o preconceito provindo somente de instituições sociais heterossexuais contra homossexuais, foram postas em prática a partir de etnografias pelo segundo eixo de autores, entre eles, (MARSIAJ, 2003; CÓRDOVA, 2006; HENNING, 2008; VEGA, 2008; FACCHINI, 2008; SIMÕES, et al. 2010; MONTEIRO, et al. 2010). Esses autores diferentemente do discurso dominante no debate sobre a temática, chamam atenção para a heterogeneidade no grupo de homossexuais, argumentam, a partir de seus contextos etnográficos, o entrecruzamento de homossexualidades com marcadores sociais de diferença, o que levou, por exemplo, Henning (2008) a cunhar a expressão “*diferenças na diferença*”, como maneira de dar conta dos aspectos de discriminação e desqualificação social nas sociabilidades dos actores homossexuais.

Este segundo eixo de debate, embora tenha ganhado visibilidade recente, os autores buscam inspiração, no caso do contexto brasileiro, em trabalhos das décadas de 80 e 90. A título de ilustração, Erdmann deixa claro que: “a questão do preconceito racial e de classe, mesmo entre as diversas categorias de homossexuais, existe na Ilha de Santa Catarina, mas não vou tratá-la aqui” (ERDMANN apud HENNING, 2008, p. 26).

A pesquisa de Edward MacRae (1990), no campo de estudos que ilustram as diferenças nos movimentos LGBT no contexto brasileiro, é uma referência uma vez que sua pesquisa revela dinâmicas internas das homossexualidades no período da abertura política. MacRae percebe no seu contexto etnográfico que, no movimento homossexual brasileiro no período da abertura política existe, entre os militantes, um discurso igualitário que ignora as diferenças secundarizadas. Na visão do autor, a secundarização das diferenças internas seria uma “característica dos movimentos das minorias que se pautam pela ênfase na igualdade de



todos os seus participantes perante uma carência colectiva. Essa igualdade na carência é, então, percebida como obliterando todas as outras heterogeneidades” (MACRAE, 1990, p. 184).

O ideal de igualdade que prevalecia no movimento homossexual divergia com outros ideais e interesses de seus membros, o que demonstra que os membros eram heterogêneos, possuíam contradições, contradizendo o discurso igualitarista vigente entre militantes. Diante da percepção de secundarização das suas diferenças no contexto do *Somos*, por exemplo, homossexuais negros e mulheres lésbicas, insatisfeitos, procuraram formar seus próprios movimentos independentes no intuito de expressar interesses específicos advindos de distintos processos discriminatórios em relação a gênero e a raça, mas também em distinções políticas ideológicas (MACRAE, 1990).

Na linha de pensamento trilhado por MacRae surgem recentemente trabalhos sobre gênero e sexualidade que incorporam em suas análises os marcadores sociais de diferenças nos estudos LGBT, entre eles, (cf. MARSIAJ, 2003; CÓRDOVA, 2006; HENNING, 2008; VEGA, 2008; FACCHINI, 2008; SIMÕES et al. 2010; MONTEIRO et al. 2010). Embora cada pesquisa tenha suas especificidades, comungam, entre outras coisas, do pressuposto de que existem diferenças e processo de desqualificação social a partir de atributos sociais que levam à valorização de certos actores e desvalorização de outros nos espaços de sociabilidades GLS. Alguns dos autores apresentam quais são os aspectos valorizados e desvalorizados entre os sujeitos LGBT.

Em seu artigo “*Gays ricos e bichas pobres: desenvolvimento, desigualdade socioeconômica e homossexualidade no Brasil*”, Juan Marsiaj (2003) explora a relação entre classe e homossexualidade e sugere que a classe social afecta a criação de relações homoafectivas e redes homossociais, o uso de espaços comunitários e a prática da violência contra *gays*, lésbicas e travestis. De acordo com Marsiaj, ao se analisar o impacto do desenvolvimento económico sobre minorias sexuais, encontra-se divergências entre *gays*, lésbicas e travestis e entre brancos e negros.

A análise dos processos examinados por Marsiaj visa argumentar que a classe social afecta as possibilidades de estabelecimento de relações homoafectivas e de redes homossociais, que são importantes para o desenvolvimento de uma auto-identificação como *gay* ou lésbica. Com base no artigo de Marsiaj constata-se que, com a análise do *status* socioeconómico, os diferentes tipos de espaços comunitários (parques, praças, praias e outros espaços públicos usados para contactos entre homossexuais, desde locais para pegação até

aqueles usados para encontros sexuais) são mais ou menos acessíveis, ou são utilizados de maneiras diferentes. Estabelecimentos comerciais, especialmente os considerados mais modernos, mais abertamente *gay*, como certos bares, boates e festas, estão frequentemente muito além do poder aquisitivo das classes mais baixas, o que os torna espaços de classes média e alta.

Marsiaj (2003) sugere que a problematização da questão das homossexualidades a partir de questões socioeconômicas possibilita ao pesquisador uma melhor ideia da diversidade e complexidade das comunidades e movimentos de *gays*, de lésbicas e de travestis. E ainda pode-se ver, então, como o *status* socioeconômico influencia a distribuição espacial na geografia do desejo.

A análise apresentada por Marsiaj (2003) carece de detalhes etnográficos que demonstrem tal diversidade e complexidade. O *status* socioeconômico permite constatar a utilização de maneiras diferentes dos espaços entre *gays* e lésbicas de classes baixas, de classe média e alta. Mas mesmo nessas classes cada um a seu modo apresenta diferenciações internas e divergências na forma de ocupação dos espaços entre os membros que as integra, essa divergência hipoteticamente pode estar ligado aos valores ou normas morais dos sujeitos pertencentes às classes e deve se acrescentar a capacidade de agência humana dos indivíduos.

Apesar destas considerações, o artigo de Juan Marsiaj ajuda a pensar na relação entre classe, entendida como sinônimo de *status* socioeconômico, e o movimento de *gays* e lésbicas no Brasil, ao evidenciar as “desigualdades” dentro do próprio grupo *gay*. Entretanto, autores como Córdova (2006); Henning (2008); Vega (2008); Facchini (2008); Simões et al. (2010); Monteiro et al. (2010), ilustram os marcadores sociais de diferenças no seio das sociabilidades GLS no contexto brasileiro. Os episódios e eventos etnográficos dos cinco autores com suas particularidades explicitam os elementos e atributos sociais desvalorizados entre os *gays* e lésbicas a partir da análise das sociabilidades homossexuais.

A título de exemplo, Córdova (2006) no seu trabalho busca compreender como sujeitos homossexuais de Florianópolis, homens e mulheres de diferentes gerações, vivem na cidade, em diferentes tempos e espaços; identifica seus modos de vida e processos de sociabilidades, e apresenta lógica de desqualificação social das diferenças no âmbito das sociabilidades homossexuais. O autor aponta ainda que as configurações territoriais dos sujeitos homossexuais na cidade mostram que se trata de um grupo heterogêneo com sujeitos inseridos em um contexto social e, portanto, histórico. Eis nas palavras do autor a lição mestra que evidencia esse posicionamento:

Existe uma lógica que vem perdurando há bastante tempo e que faz com que muitos homossexuais se sintam discriminados pelos heterossexuais e ignoram que também eles discriminam o seu diferente, os gueis às lésbicas, os de mais idade, os menos favorecidos social e economicamente, entre outros [...] As histórias narradas pelos gueis e pelas lésbicas de diferentes gerações, identificados com valores das camadas médias, demonstraram que este “mundo tão opressor” muitas vezes é fomentado pelos próprios homossexuais (CÓRDOVA, 2006, p. 298).

Como nota Córdova, no seu contexto etnográfico existe diferenças entre os homossexuais entrevistados: uns revelam discriminação etária e geracional para com sujeitos mais velhos que mantêm relações erótico-afectivas com pessoas do mesmo sexo. Outros ilustram uma discriminação de género. O autor sublinha ainda que os homossexuais também acabam estabelecendo “guetos” para si quando se “fecham” em grupos e determinam quem pode frequentá-los, ou com quem vão dividir os seus espaços.

Um processo similar fica evidente na avaliação que Henning (2008) faz no contexto dos bares e boates GLS de Florianópolis. A pesquisa de Henning visa desconstruir, segundo o autor a visão generalizante, massificadora que defende a desqualificação social das diferenças na visão de que os heterossexuais discriminam os homossexuais o que, em sua visão ignora as intersecções dos marcadores sociais que provocam disposições hierárquicas nos contextos de sociabilidades homoeróticas. Henning (2008) está interessado, entre outras coisas, em discutir a tendência local à desqualificação social das diferenças, questão que no exame das sociabilidades homoeróticas em Florianópolis segundo recortes de classe social, género, raça, corporalidade e geração, mostra que existem sujeitos que no espaço de sociabilidade sua presença era indesejada e outra desejada.

A título de ilustração, na pesquisa de Henning, na intersecção entre geração e homoerotismo, os indesejados seriam os homens mais velhos que tendiam a ter seu valor erótico depreciado; para além de serem socialmente desvalorizados, eram também ignorados e tratados com aspereza pelos mais jovens. Quanto ao aspecto de classe, o autor, aponta a existência de diferenças socioeconómicas e os seus efeitos, principalmente entre homens e mulheres de classes populares frequentadores dessas casas noturnas, através da análise de algumas categorias vigentes. Demonstra também como determinados atributos sociais posicionam os sujeitos em arranjos hierárquicos que os valorizam ou depreciam no contexto de Florianópolis.

Os dados tanto de Córdova (2006) quanto de Henning (2008) explicam a existência de diferenças no contexto das sociabilidades *gays* e lésbicas. E sugerem ainda a possibilidade de

existir uma escolha selectiva de amigos que se associam configurando novas formas de companheirismo gregário no contexto das homossexualidades. Essas dinâmicas sociais e modos de vida ajudam a demonstrar a diversidade entre os homossexuais e as singularidades dos sujeitos *gays* e lésbicas negando a homogeneização dos mesmos.

Por seu turno, as pesquisas realizadas por Vega, (2008); Facchini, (2008); Simões, et al. (2010); Monteiro et al. (2010), orientadas pela perspectiva da interseccionalidades, pensam como os marcadores sociais de raça, sexualidade, género e classe social produzem representações de hierarquia e discriminação em espaços de sociabilidades LGBT. A etnografia de Vega (2008) realizada em circuitos GLS em São Paulo, explica que no universo da pesquisa, a classe social, raça, género, sexualidade e estilo são accionados para corporificar diferenças e desigualdades, e a transformação de diferença em desigualdade é feita usando-se os marcadores sociais de diferença como a classe social e capital simbólico que produzem subjetividades e sujeitos (in)desejáveis nos espaços de sociabilidade GLS.

Com o mesmo sentido etnográfico Facchini (2008), ao reflectir sobre a relação entre mulheres lésbicas no circuito de lazer paulistano, argumenta que marcadores sociais (género, sexualidade, classe, raça e geração) e operadores sociais (estilos, classificações e identidades) de diferença, produzem subjetividades, e um conjunto de relações produtoras de hierarquias e desigualdades entres as frequentadoras. Cenário similar com a de Vega e Facchini fica evidente no artigo de Simões et al. (2010) que explora a maneira como padrões de sociabilidade homoeróticas informados por raça, sexualidade, género e classe produzem sujeitos desejáveis e indesejáveis a partir de sinais de prestígio ou *status*. Os autores sugerem que os espaços de lazer e sociabilidade erótica podem ser campos para avaliar como pessoas materializam visão de si mesmas com vista a se aproximar e se distinguir dos outros.

O artigo de Monteiro et al. (2010) analisa as expressões das identidades sexuais de um grupo de jovens em contextos de sociabilidades homoeróticas no Rio de Janeiro. Monteiro *et al* explicam que entre os jovens homossexuais masculino e feminino de menor poder aquisitivo, existe uma distinção a partir do género, estilo e parceiros homoeróticos, entretanto, os jovens de segmentos médios apresentam uma indiferença na fixidez de classificações identitárias no que concerne a sexualidade e género. Os autores concluem que no universo do seu estudo, as interacções homoeróticas de jovens urbanos, indicam aproximações entre sexualidade e género e com demais marcadores como classe e representações sobre a cor.

A partir deste quadro dos estudos que ilustram diferenças, hierarquias e discriminação nas sociabilidades LGBT, levanto a hipótese de que os eixos de diferenciações que geram

desigualdade e discriminação não são exclusivos das sociabilidades LGBT, mas também ocorrem em espaços de sociabilidade heteroeróticas<sup>33</sup>.

Esta dissertação dialoga com estudos que analisam e ilustram os marcadores sociais de diferenças nas sociabilidades LGBT. Também analisa, entre outras coisas, como no universo da pesquisa a jocosidade cria e reforça alguns marcadores sociais de diferenças entre os sujeitos LGBT. Em suma, esta pesquisa faz uma conexão entre a perspectiva dos marcadores sociais de diferenças com o aporte teórico das relações jocosas e riso. A discussão teórica sobre jocosidade é o tema da próxima secção.

## 2.2 Do parentesco à questão das identidades: discussão sobre relação jocosa e riso

A relação jocosa é uma presença constante na vida colectiva, podendo estruturar as relações sociais. Alguns antropólogos concebiam esse fenómeno como relações de amizade (MAUSS, 1928; RADCLIFFE-BROWN, 1940, 1949); outros sustentavam que são relações de aliança (GRIAULE, 1948). A temática de relações jocosas é um campo intensamente estudado em pesquisas antropológicas. Na teoria antropológica clássica as relações jocosas tem sido estudado sob a rubrica de parentesco e das relações inter-étnicas, raramente foi apreendido como um campo propriamente dito. A título de exemplo, Lowie (1920) discutiu as relações jocosas em termos funcionais e descreve as relações jocosas entre o Corvo e Hidatsa como “familiaridade privilegiada”. Em suas palavras:

A relação [jocosa] tem uma função mais séria. Os gozadores de um homem são também seus censores morais. Se ele de alguma maneira transgrediu o código tribal de ética e etiqueta, um gozador pode repentinamente confrontá-lo em uma ocasião pública e zombar dele por sua falta em voz alta, para que se sinta cumulado de vergonha. Ainda assim, ele não tem como se recompor, a não ser aguardar a oportunidade de desferrar (LOWIE, 1920, p. 100).

A análise de Lowie possibilita perceber a dimensão funcional das relações jocosas: o de controlo social dos valores do grupo. Esta visão permite ainda constatar que os indivíduos que supostamente subvertem os valores são potenciais alvos de gozação ou provocação pelos seus parceiros de jocosidade.

---

<sup>33</sup> Os artigos de Moutinho et al. (2010) e Simões et al. (2010) aponta a existência de marcadores sociais de diferenças nas sociabilidades heteroeróticas.

Mauss (1926) apresenta reflexões seminais sobre a centralidade das relações jocosas na morfologia social. Tal como outros clássicos não atribui às relações jocosas um estatuto próprio. Em seu artigo “*Relações jocosas de parentesco*”, a jocosidade está ligada a questão das relações sociais e das hierarquias entre os membros dos clãs, das famílias entre si e de modo especial com *potlatch*. Embora Mauss (1926, p. 171) concorde com a posição de que as relações jocosas exprimem um estado sentimental, psicologicamente definido: a necessidade de um relax e uma atitude descontraída. Sugere que esta psicologia e moral explicam só a possibilidade dos factos e defende que é preciso levar em conta as várias estruturas sociais, as práticas e representações colectivas com vista a encontrar a verdadeira causa.

De acordo com a perspectiva maussiana, a razão de comportamentos jocosos tão diferentes entre os membros do grupo pode ser encontrada na natureza de cada relação de parentesco e na sua função. Assim, sugere que “é preciso ver por que certos graus de parentesco são, por assim dizer, sagrados e outros, pelo contrário, tão profanos que as vulgaridades e as grosserias dominam nas atitudes recíprocas” (MAUSS, 1926, p. 171). Pelo carácter recíproco, rivalidade e por sentimentos de hospitalidade presente nas atitudes jocosas, Mauss diz que está se diante de factos conhecidos como *potlatch*. Segundo ele, vê-se nas instituições do parentesco de etiqueta e parentesco jocosos, nas trocas de obrigações e de gozações, a raiz de rivalidades obrigatórias, onde tabus e etiqueta se contrapõem aos insultos e à irreverência.

Embora tanto Mauss quanto Radcliffe-Brown subordinem a discussão sobre as relações jocosas à questão do parentesco, para Radcliffe-Brown as relações jocosas cumprem a função de “estabelecer e manter equilíbrio social num tipo de situação estrutural que resulta em muitas sociedades, do matrimónio” (RADCLIFFE-BROWN, 1949, p. 133). Radcliffe Brown explica ainda que às vezes a brincadeira trata-se de uma relação de amizade, na qual existe um aparente antagonismo controlado por regras convencionais. A análise de Radcliffe-Brown apenas ilustra as regras convencionais que intervêm nas relações jocosas, pouco falou sobre o comportamento, o que as pessoas dizem e fazem nas brincadeiras.

Na análise de Radcliffe-Brown (1940) as relações de amizade através da jocosidade são diferentes das relações de solidariedade. Para ele a diferença reside no facto de que as relações de amizade se estabelecem entre pessoas ou grupos na base de uma troca contínua de bens e serviços, enquanto que as relações de solidariedade são criadas dentro de um sistema complexo de obrigações existentes no interior de um grupo, como no caso de uma linhagem ou de um clã.

Griaule (1948), no seu artigo “*L’ Alliance cathartique*”, faz crítica às reflexões de Radcliffe-Brown sobre relações jocosas e propõe a noção de “aliança catártica” como termo ideal, preferível ao termo “relação jocosa”. Explica que o costume através do qual os *Bozos* e os *Dogons* trocam insultos entre si é um elemento num complexo de costumes, de instituições, de mitos e de ideias a que os *Dogons* fazem referência através do termo “*Mangou*”. Para Griaule o termo “*Mangou*” entre os *Dogons* é fundado em princípios religiosos e metafísicos. Defende ainda que a troca de insultos entre os *Bozos* e *Dogons* é uma relação “catarse” porque purifica os fígados de ambas as partes. Portanto, a análise de Griaule afirma que a aliança entre os *Bozos* e *Dogons* tem a função de purificação entre ambos os grupos.

Na temática do riso, há alguns clássicos na antropologia que exploraram de forma indirecta em seus trabalhos a questão do riso, entre outros, Mary Douglas; Pierre Clastres e Victor Turner. De acordo com Douglas, “o riso é visto como uma manifestação cultural, explica ainda que em qualquer um dos vários sistemas sociais, a idéia de um riso vociferante e alto pode ser imprópria em companhia educada. Mas o que é considerado alto e vociferante pode variar muito” (DOUGLAS apud FERNANDES, 2012, p. 62).

Em *A sociedade contra o Estado*, Pierre Clastres, entre outras coisas, analisa os mitos onde os xamanes e os jaguares são ridicularizados e objectos de riso. Ensina ainda que, entre os Chulupi, “o mito tem uma função catártica: ele liberta no decorrer de sua narração uma paixão dos índios, a obsessão secreta de rir daquilo que temem” (CLASTRES, 1979, p. 144). Esclarece também que os índios riem do próprio medo e do poder. O riso é uma desmistificação do medo e do respeito que figuras de xamanes e jaguares inspiram, já que ninguém se ri dos xamanes reais ou dos jaguares reais porque eles não são de todo para rir. Assim, este autor descreve sucintamente a sua posição do seguinte modo:

(...), os mitos podem desenvolver uma intensa impressão de cômico; eles desempenham, às vezes, a função explícita de divertir os ouvintes, de desencadear sua hilaridade. Se estamos preocupados em preservar integralmente a verdade dos mitos, não devemos subestimar o alcance real do riso que eles provocam e considerar que um mito pode *ao mesmo tempo* falar de coisas graves e fazer rir aqueles que o escutam. A vida quotidiana dos “primitivos”, apesar de sua dureza, não se desenvolve sempre sob o signo do esforço ou da inquietude; também eles sabem propiciar-se verdadeiros momentos de distensão, e seu senso agudo do ridículo os faz várias vezes caçoar de seus próprios temores. Ora, não raro essas culturas confiam a seus mitos a tarefa de distrair os homens, desdramatizando, de certa forma, sua existencia (CLASTRES, 1979, p. 127-128).

Desta observação pode se depreender que no riso provocado existe uma intenção pedagógica: sem deixar de divertir aqueles que os escutam, o autor descobre que os risos dos mitos veiculam e transmitem a cultura da tribo, constituem a sabedoria viva dos índios. Por sua vez, Turner (1974) explica que entre as aldeias Ndembu o riso está presente na estruturação das relações sociais; como ilustração, apresenta os significados atribuídos às diferentes formas de risadas pelos Ndembu. Em suas palavras:

(...) o riso (*ku-seha*) é para os ndembos uma qualidade “branca”, participando da definição das “coisas brancas”. A brancura representa a teia de conexão, que deverá idealmente incluir ao mesmo tempo os vivos e os mortos. É a relação certa entre as pessoas, apenas enquanto seres humanos, e seus frutos são a saúde, o vigor, e os outros bens. O riso “branco”, por exemplo, que é visivelmente manifestado pelo brilho dos dentes, representa camaradagem e companhia agradável. É o reverso do orgulho (*winyi*), e da inveja, da cobiça, e dos rancores secretos que dão em resultado comportamentos de feitiçaria (*wuloji*), roubo (*wukombi*), adultério (*kushimbana*), baixaza (*chifwa*) e homicídio (*wubanj*). Mesmo quando um homem se tenha tornado chefe, continua sendo ainda membro da comunidade inteira das pessoas (*antu*), e demonstra isto “rindo junto com elas”, respeitando-lhes os direitos, “saudando amavelmente a todos”, e partilhando do alimento com elas (TURNER, 1974, p. 128-129).

No artigo “*Liminal ao Liminoide*” Victor Turner percebe que a distinção entre subjetivo e objetivo foi um artifício de separação entre trabalho e brincadeira, sendo a brincadeira pensada como divorciada de sua essencialidade objetiva, e vista como subjetiva livre dos constrangimentos externos, onde se brinca com toda e qualquer combinação de variáveis. Turner (2012) concebe o brincar como uma acção alegre em oposição ao trabalho pesado, livre em oposição ao trabalho “necessário” e enfatiza que a brincadeira é uma actividade engajada numa diversão ou recreação, onde a alegria e piada ressaltam o carácter não sério de certos tipos de brincadeira moderna. Entretanto, diz que “a brincadeira é engraçada, mas é também uma sanção social” (TURNER, 2012, p. 228), sendo “o ritual, tanto sério quanto brincalhão” (TURNER, 2012, p. 230).

Nesta literatura antropológica acima exposta que incorpora indirectamente o riso em suas análises, o riso revela valores sociais e ocupa um lugar de destaque nas relações de sociabilidade e entretenimento. O riso dos mitos inspirado em Clastres é uma das formas de transmitir a cultura do grupo. Em Turner vê-se no riso o aspecto gregário, que implica uma relação social de convivência e respeito pelos membros da comunidade.

O antropólogo Gustavo Blázquez diz que, se hoje quiséssemos retomar a discussão sobre as relações de jocosas, nossas perguntas deveriam ser outras. Acompanho neste trabalho a proposta de Blázquez quando sugere que:



Antes de perguntar que tipo de relação constituem – se pertencem ao campo de parentesco ou das relações inter-étnicas, se neutralizam as contradições estruturais ou cosmológicas – poderíamos analisar o que fazem os sujeitos quando interagem com outros de um modo humorístico. Além de perguntar pela sociologia de quem mantêm este tipo de relações, deveríamos nos questionar a respeito das subjetividades que emergem através das relações em que o humor desempenha um papel central. O que fazem os indivíduos além de trocar palavras humorísticas? Onde se arraiga o caráter engraçado dessas representações e quais subjetividades emergem das mesmas? O que dizem essas trocas sobre o mundo dos jovens entrevistados? Em síntese, quais são as políticas e poéticas das chamadas relações de humor? (BLÁZQUEZ, 2008, p. 7).

Esta observação é inspiradora para a reflexão sobre as relações jocosas, uma vez que instiga a dar conta da composição dos actores que interagem na jocosidade em espaço de sociabilidades LGBT no contexto da cidade de Maputo. Permite também a possibilidade de captar as subjetividades que podem emergir através das brincadeiras nas quais o humor e a piada desempenham papel central.

A literatura clássica das relações jocosas interpretou-as como altamente formais e estruturadas, sem dedicar maior atenção aos seus conteúdos humorísticos. Como aponta Apte, “os antropólogos clássicos procuraram ver como relações jocosas estavam situadas dentro de uma grande estrutura social, em vez de se concentrar no comportamento real da brincadeira” (APTE apud JONES, 2007, p. 8). Para este autor “o trabalho antropológico em geral, não tem focalizado sobre o que acontece e o que é dito durante a brincadeira. Apenas enfatizou a própria relação dentro do contexto mais amplo de parentesco, alianças e reciprocidade” (APTE apud JONES, 2007, p. 73). Palmer (1994) partilha a mesma opinião de Apte argumentando que Radcliffe-Brown não apresenta nenhum exemplo de “onde estaria a graça” nas relações jocosas por ele relatadas, concentrando-se somente em (assim como Mauss) explorar os laços de parentesco que ligam os/as participantes e não o conteúdo humorístico das brincadeiras.

Segundo Jones (2007), verifica-se nos antropólogos clássicos, interpretações das relações jocosas de parentesco do ponto de vista formalista e estruturadas, deixando-se um papel pequeno para a agência dos indivíduos. Em sua opinião, referindo-se tanto aos teóricos funcionalistas quanto aos estruturalistas, “nenhum deles estava interessado no significado por trás de práticas sociais, mas em vez disso tentaram desenvolver teorias universais” (JONES, 2007, p. 10). Reconhecendo essa limitação, Jones em sua pesquisa analisa as relações jocosas *sinankuna* como uma prática social que as pessoas usam e negociam. Aborda ainda o que as

peças fazem e dizem nas piadas, bem como as formas que *sinankuna* assume no ambiente urbano e no meio rural.

Nesta dissertação acompanho as colocações de Jones com o propósito de analisar as relações jocosas na prática, me concentro no comportamento e no que as pessoas fazem e dizem com piadas. Conforme Jones, os indivíduos decidem como praticar as brincadeiras dependendo da situação e das pessoas envolvidas. Nesta dissertação também recorro à literatura que recentemente examina as relações jocosas como forma de construção de identidade étnica ou social (CANUT, 2002, 2006; DIALLO, 2006; FAY, 1995, 2006; SMITH, 2006). Embora essa literatura esteja voltada para a questão da antropologia política e da antropologia linguística<sup>34</sup>, os seus dados fornecem *insights* a incorporar na presente dissertação.

No seu artigo “*Construction des discours identitaires au Mali*”, Cécile Canut, a partir da óptica da antropologia linguística, ensina que o estudo das relações de gracejos ou de *senankuya* no Mali necessita examinar o conjunto das interações produzidas a fim de mostrar o quanto elas são condicionadas por vezes pelo regime da dominação. Neste artigo Canut analisa a formação discursiva em torno das relações jocosas, porém refuta o uso de termos (*cousinage a plaisanterie, relation a plaisanterie, alliance*) devido às dificuldades de determinar sua equivalência. Sugere ainda que o termo “relação” que seria o mais neutro e melhor ajustado, não tomam em conta a dimensão linguística presente nas jocosidades.

Para Canut (2006), os *senankuyas* têm interações linguísticas recorrentes (onde o não verbal tem o seu lugar) na vida quotidiana que necessitam de um quadro enunciativo particular. Entre os *senankuya*, a evocação dos *jamus* (paroxismo) implica uma relação de brincadeira seguida da actualização de posicionamentos sócio-discursivos instituídos, mas sempre variáveis segundo os contextos (lugares e momentos).

Negando as dimensões conflituais próprias dos *senankuyas* e a essencialização da questão da política, Canut argumenta que os novos discursos identitários proporcionam escolhas e actos políticos visando reconfigurar as funções do Estado. A universalidade do Estado como garantia dos direitos e liberdades individuais é questionada. As mediações tradicionais, como o parentesco de gracejo e a utilização dos poderes descentralizados servem para manter a paz.

---

<sup>34</sup> Marcel Mauss em sua análise sobre jocosidade sugeriu que as pesquisas sobre relações jocosas “têm também um interesse linguístico evidente. A dignidade e a grosseria da linguagem são elementos importantes dos costumes” (126, p. 176).

Em *Identités et relations de plaisanterie chez les Peuls de l'ouest du Burkina Faso*, Youssouf Diallo opera no mesmo sentido com Canut mas, analisa as relações de gracejos nos níveis intra e inter-étnicas, descreve os aspectos históricos e actuais desta instituição social, nos pastores de *Peuls* (ou *Foulbé*) do Oeste do Burquina Fasso, por um lado, e entre os *Peuls* e os seus vizinhos sedentários, por outro. Na visão de Diallo as relações de gracejos ajudam a reforçar a integração social dos vários grupos, conduzindo a vários casos de resolução ou evitação de conflitos entre os povos de *Peuls* e os grupos acolhidos.

Conforme Diallo (2006), nas sociedades camponesas do Oeste de Burquina Fasso destacam-se as relações de gracejo de pouca importância, limitadas nas pequenas brincadeiras intensas. Os *Peules* falam de “*tolo mangu*” para caracterizar os gracejos intensos. Os *Dyulas*, falam de alguns gracejos dolorosos ou severos por oposição aos gracejos agradáveis. Os gracejos dolorosos emergem sempre nas circunstâncias particulares. A distinção entre as duas formas de gracejos é imprecisa na medida em que os gracejos severos entre dois aliados são ironias às vezes intensas e modestas sem que um dos parceiros se magoe. No entanto, os gracejos severos e agradáveis distinguem-se uns dos outros quanto à circunstância da sua emergência e dos seus actos sagrados. A diferença entre os dois tipos de gracejos não é apenas o grau. As crenças determinam a intensidade e a seriedade com os quais os actores sociais consideram o gracejo como real.

De acordo com Diallo a relação de gracejo é uma forma de familiaridade e de amizade entre várias categorias de pessoas. No Burquina Fasso, esta forma de familiaridade verifica-se em vários actores. As relações de gracejo existem entre os membros de vários grupos étnicos, entre os antepassados e os recém-chegados, entre grandes parentes (*D. mooke*) e os netos (*D. moodenw*), entre primos cruzados (*D. belendenw*), entre tios e sobrinhos.

Além disso, na visão de Diallo a instituição de brincadeira estravazam o fenómeno lúdico das etnias, clãs e castas em África de Oeste. Para entender as dimensões de todas as relações, é necessário analisa-las como um fenómeno social total, tomar em consideração toda a série de outros aspectos que se relatam no ritual, poder, identidade, propriedade de trocas de bens e de serviços entre grupos aliados. As relações enquanto formas de amizade implicam a prevenção dos conflitos.

Com perspicácia Smith (2006) ilustra que a expressão parentesco de gracejo ou simplesmente parentela é largamente usada no Senegal para descrever um conjunto de praticas de gracejo e de relações privilegiadas entre indivíduos pelo desvio dos seus patronos ou da sua comunidade de pertença. Propõe uma reflexão sobre a constituição de um discurso

coerente nas relações de brincadeiras que ele chama de “discurso irónico”. Demonstra ainda que, no contexto senegalês, a história de relações jocosas é uma tentativa de reorganização das histórias plurais e divergentes nascidas da crise do regime da verdade histórica do nacionalismo senegalês.

Na opinião de Smith, o “discurso irónico” de parentesco jocoso pode ser visto como um trabalho ideológico e cultural, de representação, narração de uma nação senegalesa, e promoção de uma comunidade imaginada. A partir dessas constatações, Smith argumenta que o discurso de promoção das brincadeiras se inscreve num projecto patriótico de celebração irónica dos pequenos patriotismos locais no seio da nação senegalesa.

Sintetizando, diferentemente dos trabalhos clássicos que analisaram a temática de jocosidade como foco na análise do parentesco, os trabalhos recentes tomam as relações jocosas como objecto de estudo e ilustram como essas relações são permeadas por relações de poderes, hierarquias e podem ser pensadas como elemento de construção de identidade étnica e social (CANUT, 2002, 2006; DIALLO, 2006; FAY, 1995, 2006; SMITH, 2006). Subscrevo o comentário de Jones (2007, p. 19) de que, embora esses estudos recentes das relações jocosas sejam interessantes na questão da identidade, evitam o assunto da aplicação prática das relações jocosas. Para Jones, nesses estudos os diferentes graus em que os indivíduos fazem piadas numa situação particular não são explicados em discussões sobre a identidade.

Nessa literatura recente sobre as relações jocosas existe uma controvérsia quando se trata da ideia de que a jocosidade possa ser usada como mecanismo de prevenção e de resolução dos conflitos. Conforme Smith “*Le «cousinage à plaisanterie» n'est donc pas cette institution qui résout les conflits, mais le produit fini, le résultat du processus: il est né de ce conflit qui a été résolu par d'autres moyens*” (2006, p. 916)<sup>35</sup>. Diallo, com análise similar, explica que “*Il serait illusoire, voire naïf, d'espérer résoudre les questions éminemment complexes de la prévention et de la résolution des guerres civiles par les relations a plaisanterie*” (2006, p. 791)<sup>36</sup>.

Nesta dissertação, tendo em conta a crítica de Jones aos trabalhos de entre outros, Canut (2002, 2006); Diallo, (2006); Fay, (1995, 2006) e Smith (2006), quando explica que os diferentes graus em que os indivíduos fazem piadas não são explicados em discussões sobre

---

<sup>35</sup> O parentesco de brincadeira não é instituição que resolve os conflitos, mas o produto terminado, o resultado do processo; nasce deste conflito que foi resolvido por outros meios (minha tradução).

<sup>36</sup> Seria ilusório, mesmo inocente, esperar resolver as questões eminentemente complexas da prevenção e de resolução das guerras civis pelas relações de gracejo (minha tradução).

identidades, pretendo discutir as relações jocosas, juntamente com os estudos de carácter construtivista que ensinam, entre outras coisas, a desnaturalizar as identidades. Pesquisadores como Heilborn (1995) e Vance (1995) sugerem que as identidades são efeitos de múltiplos mecanismos socialmente construídos e só podem ser entendidas se analisadas de acordo com o contexto no qual os indivíduos estão inseridos.

Nesta perspectiva, a forma mais produtiva de estudar as identidades seria adoptar uma visão sobre as identidades como uma relação que se dá com os “outros” em diferentes níveis, desde a perspectiva do espaço, das falas entabuladas, nos modos como se dão as vivências e são construídos os significados no âmbito do simbólico, por um lado (Jardim, 1991). Por outro lado, Silva (2003) ensina que a identidade e diferença são o resultado de actos de criação linguística, e é apenas por meio de actos de fala que instituímos a identidade e a diferença como tais. Incorpo as ideias de Silva (2003) para captar como os actos de falas presente nas relações jocosas entre sujeitos LGBT demarcam fronteiras e classificações que criam hierarquia entre os discretos, os “afeminados”, travestis e lésbicas “másculas”.

Esta pesquisa para além de analisar a questão dos marcadores sociais de diferenças e das relações jocosas compreende sobre de que riem os sujeitos LGBT nos espaços de sociabilidades e nas redes de relações sociais. Aludi acima alguns antropólogos que incorporam o riso em seus trabalhos, mas pretendo ainda discutir como a questão do riso é tratada nas outras áreas científicas em particular na filosofia. Alberti mostra “a tendência atual para se conferir ao riso um lugar privilegiado na compreensão do mundo” (2002, p. 7). A autora desenvolve a sua análise sobre o riso especialmente na filosofia. Mostra como o riso foi um enigma na história do pensamento ocidental, sendo que a sua essência e a qualidade daquilo que faz rir preocupou muitos pensadores.

Alberti, no seu texto, acompanha as teorizações sobre o riso desde a antiguidade quando era situado como “defeito”, do lado oposto ao pensamento, à filosofia e também do lado oposto da verdade e da razão, tido como uma actividade irracional, associado à faculdade apetitiva da alma. Mostra que a partir do século XIX verifica-se uma mudança na forma de teorizar sobre o riso e este passa a ocupar um lugar privilegiado no entendimento do mundo e reforça a importância da emoção, ao mesmo tempo em que se distancia do julgamento crítico, da razão. Ele é capaz de exceder o pensamento, o conhecimento e o saber.

Elsje Lagrou explica que “os filósofos mostram a ligação entre riso e alegria, autonomia e soberania, mas também entre riso e controle social, exclusão e agressividade, entre o riso e a dor, o riso e a morte. O riso seria, segundo Aristóteles, o que melhor

caracterizaria a condição humana” (2006, p. 59). Para Lagrou, embora tenha se analisado filosoficamente sobre a função do riso para o pensamento ocidental moderno, vale a crítica de Overing de que o fenómeno foi muito precariamente pesquisado pela etnologia, apenas pensou-se sobre o uso e controle social das brincadeiras, mas não muito sobre a pergunta quanto a de que riem os actores sociais. O ponto de Lagrou importante para esta pesquisa é de que: “não interessa, portanto, saber somente quem pode rir quando e de que, mas como o riso se relaciona a uma determinada imaginação moral” (2006, p. 62).

Como assinala Minois (2003), o riso é um caso muito sério para ser deixado aos cômicos. O autor explica que pelo seu carácter ambivalente o riso ao tomando as formas de ironia, do humor e do burlesco, pode expressar tanto a simpatia quanto o trunfo maldoso, o orgulho ou a simpatia. Para Minois o riso pode desempenhar duas tarefas. A primeira seria a reprovação social, na medida em que condena os comportamentos sociais que as normas de polidez recriminam; a segunda seria a catarse, que funciona como uma satisfação simbólica de desejos proibidos. Minois explica ainda que, seja qual for sua função, o riso é elemento presente nas diversas partes do mundo. E como afirma Fernandes (2012, p. 4), “compreender o que certo grupo percebe como risível é uma forma de decifrar os códigos sociais que o governam e a maneira com que o mesmo se porta e encara o mundo”.

Nesta dissertação analiso o riso seguindo orientações teóricas de diversos autores: como gesto social, regulador de comportamento que pune uma vez ao trazer à tona uma atitude inadequada de um determinado indivíduo (seguindo as colocações de Bergson); como gesto social que articula e conecta, gera proximidade e contacto, fortalece relações no grupo (seguindo os pressupostos de Fernandes e Verrone); como carácter social que funciona no resgate e na fruição do prazer que se esvai com o desenvolvimento do julgamento crítico (pensando com Freud); e reconhecendo sua significação positiva, regeneradora e criadora no grupo (na trilha das ideias de Bakhtin).

O filósofo Henri Bergson ensina que tudo o que é risível está relacionado à essência do ser humano. O riso seria uma manifestação relacionada a algo que está fora da pessoa porque é risível o que um indivíduo observa nas outras pessoas ou naquilo que o rodeia. Para Bergson (1983) tudo o que é tangível pela sua manifestação será risível e cômico. Nesse sentido explica que as atitudes, os gestos e os movimentos do corpo humano são risíveis na medida em que o corpo nos faz pensar numa simples mecânica.

Na visão de Bergson (1983), a essência do riso deve ser buscada no seio da sociedade: o homem ri para corrigir a rigidez. O riso é um fenómeno social e psíquico e através dele o

indivíduo pode explicitar e identificar o ridículo humano, a transgressão social. Assim, para Bergson há um julgamento moral daquele que ri: o riso serve como um indicador social de um desvio de comportamento de um indivíduo e de seus actos. Ele é aplicado em situações de inadequação de conduta de um indivíduo em relação ao comportamento dos outros.

Bergson concebe o riso como um fenómeno grupal, estabelecido por um conjunto de actividades eleitas como engraçadas. É algo que precisa de um eco de outras pessoas e tem uma função social: castigar, corrigir ou reprimir o indivíduo, pois aquilo que é estabelecido como engraçado mostra o que rompe com a conduta ideal. Mas o riso nem sempre, como aponta Verrone (2009), é uma reacção a um comportamento estranho, podendo funcionar como troca de prazer entre os indivíduos.

O pensamento de Verrone (2009) exposto encontra sua inspiração na análise de Sigmund Freud. Freud ensina que o riso é um fenómeno psíquico (tal como Bergson observou em sua análise) e teria a função de recordar o prazer porque, ao ouvir outro rir, aquele que conta resgata parte do prazer obtido agora como ouvinte. Em sua análise:

O riso está entre as expressões de estados psíquicos mais altamente contagiosos. Quando faço alguma pessoa rir contando-lhe meu chiste, estou de fato utilizando-a para suscitar o meu próprio riso e é possível, de fato, observar que a pessoa que começou a contar o chiste, com a face séria, reúne-se depois à gargalhada do outro com o riso moderado (FREUD, 1996, p. 149).

Para Mikhail Bakhtine (1987) no riso renascentista, teria existido uma “domesticação do risível” abolido pela moral e os bons costumes para o terreno do ridículo, em oposição à sátira grotesca de Rabelais. No período da renascença o característico é o facto de reconhecer que o riso tem uma significação positiva, regeneradora e criadora, tornando-se expressão da consciência livre e crítica da época. Ao proceder desta maneira a perspectiva Bakhtine sobre o riso se diferencia daquela de Bergson, que prefere elucidar as funções sociais negativas da risada, pois, para ele, o riso de certa maneira pune, e traz à tona uma atitude inadequada de um determinado indivíduo.

Terminada esta secção onde discuti as escolhas teóricas da dissertação seguio para a **parte II**, onde se encontra o **capítulo III**, em que descrevo a área de estudo e os procedimentos metodológicos para encontrar os colaboradores da pesquisa; para gerar os dados e ainda os dilemas de pesquisar sujeitos LGBT. A área de estudo se concentra na cidade de Maputo, onde fiquei cinco meses a realizar trabalho de campo e desenvolvi relações mais próximas com universo da pesquisa.

## OBSERVAR, OUVIR, SENTIR E ESCREVER

### 3 METODOLOGIA E O ENCONTRO ETNOGRÁFICO

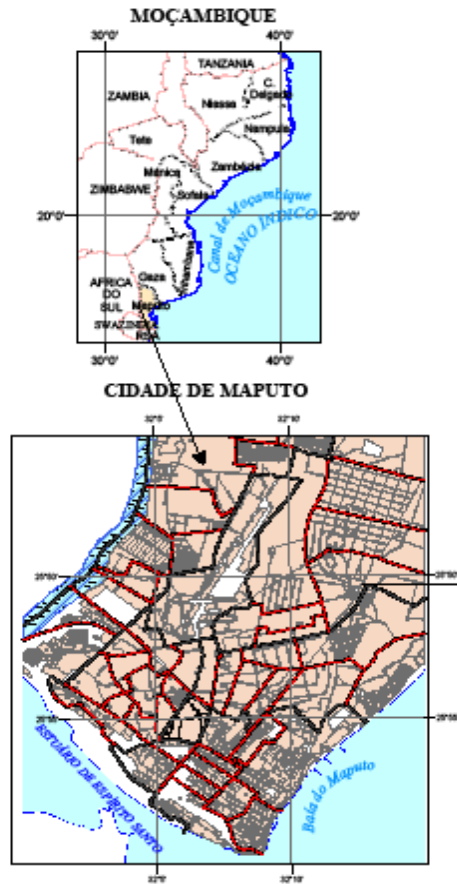
Esta dissertação foi realizada em três fases complementares: uma etapa teórica, uma fase etnográfica e, por fim, análise e discussão dos resultados. A fase teórica se iniciou em Março de 2013 e prolongou-se durante a elaboração do estudo. Consistiu na pesquisa bibliográfica nas bibliotecas de Ciências Sociais e do Instituto de Medicina Social, no Rio de Janeiro, na Universidade do Estado do Rio de Janeiro; na biblioteca Central Brazão Mazula, em Maputo, na Universidade Eduardo Mondlane e em revistas eletrônicas na *internet*. Esta fase ajudou-me a familiarizar com o estado de arte nas áreas dos estudos sobre homossexualidades, jocosidade e com estratégias etnográficas, e me permitiu escolher uma perspectiva para gerar e analisar o material etnográfico.

A fase etnográfica decorreu entre janeiro a maio de 2014 na cidade de Maputo e consistiu na realização do trabalho etnográfico. Nesta fase frequentei intermitentemente, os espaços de sociabilidades dos sujeitos LGBT, realizando observação participante e com o recurso à técnica de *snow ball* recrutei os colaboradores da pesquisa. Esta fase me permitiu observar o comportamento e os múltiplos vínculos estabelecidos por sujeitos LGBT em suas redes de relações, e ainda a perceber a forma como se estruturam as suas redes de relações sociais. A etapa analítica decorreu de Agosto de 2014 a Maio de 2015, tendo consistido na escrita, análise e discussão dos dados gerados no trabalho de campo à luz da teoria, na especificação e relativização da minha experiência etnográfica. Esta fase permitiu perceber as particularidades e similaridades do meu material etnográfico na temática das homossexualidades.

No presente capítulo apresento as fases trilhadas no processo etnográfico. Faço a descrição do local de estudo, explícito a minha experiência no campo, a técnica e forma como conduzi a geração de dados, e os dilemas de pesquisar homossexualidades no universo da pesquisa na cidade de Maputo. Em sintonia com o pensamento de Silva (1993, 2007): espero que o humor que desponta nas páginas subsequentes não sirva como álibi para a aproximação com o supérfluo, e sim que seja incorporado como dimensão humana que se associa a todos os outros traços da vida. Que se faça a exegese daquilo que me ultrapassa.



## ENQUADRAMENTO GEOGRÁFICO DA CIDADE DE MAPUTO



## PLANTA DE CIDADE DE MAPUTO DIVISÃO ADMINISTRATIVA MAPA DE LOCALIZAÇÃO DOS PARTICIPANTES DO ESTUDO



FONTE: CENACARTA, 2014  
EDIÇÃO 2014

### 3.1 Descrição do local de estudo

A cidade de Maputo, a capital da República de Moçambique, situa-se na costa sudeste de África no extremo sul de Moçambique. Abrange uma área de 347 km<sup>2</sup> e faz fronteira com Marracuene no norte, Matutuíne no sul, Matola e Boane no oeste e Oceano Índico no este. O clima é subtropical com uma estação chuvosa que vai de Novembro até Março, muito embora as estações pareçam estar menos bem definidas nos dias que correm.

Administrativamente está dividida em sete distritos, a saber: *KaMpfumo*, *KaMavota*, *KaMaxakeni*, *KaLhamankulu*, *KaMbukwana*, *KaTembe* e *KaNyaka*. Estes distritos se encontram, por sua vez, divididos em bairros e no total existem 63 bairros (ANAMM, 2009). Cada bairro é dividido em quarteirões administrativos e grupos de dez casas. A cidade apresenta três espaços contrastantes: área urbana, suburbana e periurbana (ARAÚJO, 1999). Para Paulo et al. (2007), a “cidade de cimento” formal está localizada nos Distritos Urbanos *KaMpfumo* e *Lhamankulu*, enquanto os outros Distritos contêm uma mistura de bairros semiformais e bairros informais com as características de fixações informais, bairros de lata ou favelas.

Os dados do censo de 2007 indicam que esta cidade tem uma população de 1.094, 628 [Fem.562,058; Masc.532,570], e uma densidade populacional de 3,156 hab/ km<sup>2</sup>. A cidade de Maputo é a maior cidade do país com 40% da população urbana. Os habitantes da cidade na maioria são falantes de Português, *Xichangana* e *Xirhonga*; todavia, outras variantes linguísticas são comuns, pois existe constante e permanente movimento de pessoas oriundas de todas as províncias do país, bem como de outras partes do mundo.

A cidade tem um papel estratégico ao nível nacional e internacional, pois, entre outras coisas, tem as melhores infraestruturas e serviços, ostenta uma rede de estradas e caminhos de ferro que a ligam aos principais centros urbanos do país e possui porto de mar com um enorme potencial para servir vários países do “*interland*”. Ostenta ainda o maior aeroporto internacional do país, tem um largo potencial para o turismo, é banhada por uma vasta costa marítima e possui rede de serviços bancários, empresas seguradoras e serviços de telecomunicações.

Nesta cidade as actividades económicas que se destacam estão relacionadas aos sectores de comércio, transporte e comunicações e indústria manufactureira. Conforme um relatório que apresenta dados básicos das cidades de Moçambique, na cidade de Maputo, o

sector informal é a principal actividade econômica e ocupa a maior força de trabalho com 64,4% do total da população ocupada, seguido do sector privado formal com 19,7% da população ocupada. A cidade possui no mínimo 13 instituições de ensino superior entre universidades, institutos superiores e institutos politécnicos. E existe uma proliferação de religiões: cristã católica; protestante; islâmica, hindu e sincrética. A cidade de Maputo tem serviços de lazer e de entretenimento. Existe um número significativo de hotéis e pensões, bem como de restaurantes, bares, barracas e discotecas, que funcionam 24 horas. E os jovens geralmente se movem entre esses espaços de lazer construindo sociabilidades e identidades.

A escolha da cidade de Maputo como local para realização do trabalho de investigação deveu-se aos seguintes factores: (a) as questões desta pesquisa procuram aprofundar os resultados da pesquisa de graduação que foi realizada na cidade de Maputo; (b) a agência financiadora dos meus estudos encoraja aos estudantes a realizar pesquisa de campo no país de origem; (c) a vida pessoal e afectiva exerceu influência no sentido de fazer trabalho de campo em Maputo, porque estaria perto dos meus amigos/as, colegas e parentes.

Nos próximos itens apresento a trajectória (cenas) desta pesquisa, mas primeiro contextualizo algumas cenas que ocorreram no período de trabalho de campo na graduação que podem elucidar ao leitor a gênese de algumas situações embaraçosas e das estratégias de pesquisa adoptada no trabalho etnográfico.

### **3.2 Cenas de campo da graduação**

Nas vésperas à realização do trabalho de campo na graduação questionava-me sobre onde encontrar os parceiros da pesquisa. Como chegar para as pessoas e perguntar se eram *gays* ou lésbicas? O que observar? Como iniciar as conversas? Diante dessas dúvidas, procurei diversos estudos etnográficos feitos com sujeitos LGBT e conversei com o meu orientador, com vista a obter estratégias de aproximação e dicas de estabelecer diálogo com os actores da pesquisa. Este procedimento possibilitou delimitar o objecto de pesquisa e ensinou-me a estar atento no que o sujeito LGBT pensa, diz e faz em locais de sociabilidades. Essas técnicas permitiram-me mapear o tratamento existente entre os sujeitos LGBT e os termos usados no contexto social desses sujeitos.

Para localização de alguns sujeitos LGBT fui à Associação Lambda onde também realizei observações directas. No processo de busca de informantes no recinto da Associação

Lambda, após afirmar que estava lá como pesquisador, alguns questionavam sobre a minha orientação sexual. Percebi que quando me afirmava como pesquisador que possuía uma namorada em locais em que havia pessoas reunidas (era o que eu respondia, quando indagado) as pessoas tendiam a se sentir embaraçadas; era visto com ressalvas e às vezes as conversas eram interrompidas ou começavam a usar um vocabulário particular que me dificultava a entender do que eles conversam, em suma muitas vezes não conseguia estabelecer relações com os informantes.

A impressão que tenho desse embaraço é de que para eles um pesquisador “heterossexual”<sup>37</sup> estaria num espaço errado, invasor de intimidades alheias, e por isso era alvo de desconfiança. Quando os sujeitos LGBT começaram a se familiarizar com minha presença, surgiu outro dilema no campo: as abordagens que recebia em tom de sedução.

Nos primeiros encontros as seduções deixavam-me desconfortável. Mesmo como o pressuposto do relativismo cultural, foi-me difícil realizar um desligamento emocional com meus valores sexuais obtidos pela socialização que preconizavam uma relação sexual entre um homem e uma mulher, quando certos sujeitos LGBT no período da monografia manifestavam interesse de um relacionamento afectivo. A título de exemplo, no decurso da pesquisa, Vasco, que tornou-se um participante chave na pesquisa da graduação, dizia que desejava namorar comigo; mandava-me mensagens românticas no celular e certa vez propôs-me que podíamos ter um relacionamento secreto.

No recinto da Associação Lambda – local onde realizei conversas e observações para pesquisa de graduação – na presença de sua rede de amizade ele me chamava de *Love*, ora abraçava-me frontalmente, ora tocava no meu rosto e certa vez sussurrou em um dos meus ouvidos dizendo que gostava de mim. Outra sedução ocorreu quando conheci o Emídio<sup>38</sup> no recinto da Associação Lambda, que de seguida disse que gostou dos meus lábios e propôs que fôssemos na parte traseira das instalações da Associação Lambda para nos beijar. No decurso do campo, para contornar os dilemas de sedução, explicava aos informantes que era apenas

---

<sup>37</sup> Se me considero pesquisador “heterossexual” é devido às convenções sociais ancoradas em pressupostos biomédicos que denominam alguém que se relaciona com pessoa do sexo oposto como sendo “heterossexual”. Mas eu não concordo e nem acredito em todas as representações que se tem sobre essa palavra. O modo como a actividade sexual é conceptualizada, e consequentemente dividida, tem uma história. Para uma discussão importante sobre a história da heterossexualidade e como se desenvolveu uma categoria heterossexual distintiva e uma identidade a ela associada, ver o artigo de Jeffrey Weeks (2000) “*O corpo e sexualidade*” e a obra de Jonathan Katz (1996) “*A invenção da heterossexualidade*”.

<sup>38</sup> No trabalho de campo na graduação, quando Emídio soube que me envolvia com mulheres cessou de manifestar seus sentimentos afectivos e passou a evitar conversas sobre pesquisa alegando estar ocupado.

pesquisador e afirmava que o *estar lá* se devia à curiosidade de compreender as suas convivências e relações que estabeleciam entre si.

Durante o período de campo na graduação, como forma de estreitar as relações com sujeitos LGBT que frequentavam a Lambda, passei a participar em reuniões desses sujeitos; na formação de educadores pares para activistas LGBT na cidade de Maputo<sup>39</sup> oferecidos pela Associação Lambda; nas conversas e sessões de filmes na sala de recreação da Associação Lambda. A participação nos eventos dos sujeitos LGBT e a minha disposição em brincar com eles permitiu que gradualmente fosse integrado nas rotinas e na roda de conversas.

Na roda de conversas os sujeitos passaram a ficar à vontade com a minha presença: alguns me ensinaram os significados dos vocabulários que no início usavam para eu não perceber do que eles tratavam, outros convidaram ora para conhecer suas residências ora para passearmos na praia. Nas conversas informais, quando indagado se tinha namorado ou namorada e amigavelmente respondia que tinha uma namorada, notei que as pessoas tendiam a se sentir constrangidas com a resposta, mas continuavam a interagir comigo e ainda quando os procurava para aprofundar algumas dúvidas das conversas eles dispunham de tempo para esclarecerem as minhas dúvidas.

Os sujeitos informados sobre a minha preferência sexual nas conversas informais informavam a outros membros que eu era apenas estudante e *simpatizante*. Vasco, depois que soube que tinha namorada, passou a informar-me quem entre os sujeitos *gays* se dizia interessado por mim e assegurava-me que ele falava para esses sujeitos que “eu era um estudante que tinha namorada e *simpatizante* que vem para a Associação Lambda realizar seu trabalho de faculdade, e o máximo que poderiam esperar de mim é amizade”. Entretanto, mesmo quando Vasco soube da minha namorada, continuávamos a nos tratar jocosamente de *Love* na presença de outros sujeitos LGBT no recinto da Associação Lambda, era frequente estarmos de mãos dadas na presença dos outros, devido à nossa amizade proveniente do grau de familiaridade com ele.

Na graduação minhas observações se restringiram ao recinto da Associação Lambda. Decidi trazer essas cenas da graduação porque a forma como me envolvi com alguns informantes no período de graduação contribuiu em parte para que certos colaboradores desta dissertação desconfiassem da minha orientação sexual e intenções de pesquisa.

---

<sup>39</sup> Tendo em conta as reflexões malinowskianas que ensinam que o pesquisador deve participar das brincadeiras com os sujeitos de pesquisa, nessa formação no grupo em que estava integrado participei como actor na peça de teatro. Os integrantes do grupo escolheram-me para imitar atitudes de um jovem homossexual que sofria preconceito na sua rede de amizade.

Na presente dissertação a escolha das técnicas e estratégias de pesquisa pautou-se, em certa medida, pelas experiências vividas em campo, no período da graduação. A seguir relato as experiências de volta ao campo. Espero não ter reforçado os estereótipos e nem ter reduzido as identidades dos colaboradores desta pesquisa a identidade sexual. Peço desculpa se certas passagens transparecem esse pensamento, relutei, mas deixei-os como se encontram seguindo os ensinamentos de Silva (1993): a crueza no texto opera como contraponto ao jogo infundável da simulação, forma obsessiva de construção da realidade.

### 3.3 De retorno ao campo: uma etnografia do (re)encontro

Quando contamos a história, selecionamos personagens, montamos as situações significativas numa cadeia sintagmática que elimina várias outras situações consideradas redundantes ou insignificantes. Determinamos os detalhes interessantes (MILITO; SILVA, 1995, p. 13).

Nesta secção narro<sup>40</sup> como encontrei os colaboradores da pesquisa e as relações estabelecidas no encontro etnográfico. Essas histórias são fragmentos das impressões etnográficas do meu diário de campo. A epígrafe acima dá conta do carácter selectivo do ofício antropológico. Portanto neste texto, houve selecção no que foi vivido e observado no trabalho de campo e interpretação no relato dos factos etnográficos. Os nomes dos personagens envolvidos ao longo do texto são criações minhas; entretanto, os que colaboraram na monografia e na presente dissertação, optei por manter os nomes que criei na pesquisa da graduação. Silva (1993) explica que devido à amplitude do universo, uma das tarefas que exigem esforço dos pesquisadores é justamente saber qual a melhor via para ter acesso aos colaboradores de pesquisa.

Para iniciar as primeiras incursões ao campo optei por duas formas. Primeiro procurei os colaboradores da monografia que mesmo com a interrupção do trabalho de campo continuei mantendo contacto, através de mensagens de texto via *facebook*, com o propósito de lhes convidar a fazer parte desta pesquisa e conhecer suas redes de relações sociais. Segundo,

---

<sup>40</sup> A narração feita neste texto é uma representação do outro que se realiza enquanto construção de diálogo na relação com o pesquisador. Portanto trata-se de uma etnobiografia que segundo Gonçalves (2012, p. 29) “é produto de uma relação e de suas implicações a partir da interação entre pessoas situadas em suas respectivas vidas e culturas, tendo como pano de fundo suas percepções sobre a alteridade”.

busquei - sozinho e/ou na companhia de antigos colaboradores de pesquisa - frequentar locais de encontros *gays* e lésbicas em espaços de ativismo, festas e nos ambientes, muitas vezes residenciais.

O reencontro com os antigos colaboradores, tal como ocorreu com Silva (2007), foi caracterizado pelo clima emocional, a alegria e um enfraquecimento de conversa que sugeria que os laços haviam sido rompidos. Mas houve um esforço mútuo em quer reconectar os laços: o recordar das situações do período do campo na graduação, curiosidade sobre meus relacionamentos afectivos e da vida no Rio de Janeiro, uma vez que alguns sabiam que estava no exterior, por parte deles; curiosidade sobre as convivências dos *gays*, lésbicas e ambientes de sociabilidades LGBT, por minha parte.

As conversas com antigos colaboradores foram pautadas por revelações de que tive envolvimento com Vasco: alguns perguntavam se já tinha me encontrado com ele; outros queriam saber detalhe sobre suposto relacionamento. Os antigos colaboradores em tom jocoso suspeitavam da minha sexualidade e das reais intenções que me motivam insistentemente a pesquisar e (nesta etapa a querer) frequentar locais LGBT na cidade de Maputo. Várias vezes a primeira pergunta que geralmente surgia quando explicava que voltei para realizar pesquisa era: “afinal essa sua pesquisa nunca termina?” Compartilho a seguir os episódios da experiência de terreno que apresentam os locais frequentados em busca de recrutar os colaboradores de pesquisa e as cenas de desconfiança que foi alvo pelos sujeitos da pesquisa.

### 3.3.1 Cenas: espaços, relações e sentimentos

A escolha dos locais para a realização do trabalho de campo seguiu a orientação de privilegiar os estabelecimentos de sociabilidades frequentados por *gays* e lésbicas. Sabendo que o espaço da Associação Lambda funcionava com local de sociabilidade, no mês de Janeiro desloquei para o recinto da Associação. Na primeira ida a Lambda encontrei-me com Peter que reclamou do meu repentino desaparecimento tendo lhe explicado que estava a estudar no Rio de Janeiro, mas que naquele momento estava em Maputo para realizar uma pesquisa etnográfica sobre temática das homossexualidades e de seguida em voz alta comenta: “afinal essa sua pesquisa nunca acaba vou te desconfiar”. Peter aceitou ser meu colaborador de pesquisa e informou-me de um evento que seria realizado para sujeitos LGBT no recinto da Associação Lambda.

Na expectativa de (re)encontrar outros colaboradores de pesquisa e inserir-me nas relações dos sujeitos alvos para pesquisa, dirigi-me na Lambda no dia do evento informado. Quando cheguei a Lambda, fui para sala de recreação. Euclides me vê, pronuncia o meu nome corre, abraça-me e, nos saudamos e deseja-me boas-vindas. Em meio a esse clima de boas-vindas se aproximou Peter e comentou em voz alta: “Nelson estas a sair barriga, será que voltaste grávida do Brasil”. Manieto a cabeça com um riso no canto da boca e Euclides olha para mim e pergunta se fizera muitas safadezas com os homens brasileiros. As questões deixaram me constrangidas, disfarcei o desconforto com um leve riso e no íntimo pensei: “na verdade os meus antigos colaboradores creem que sou homossexual. Porque eles construíram essa imagem sobre mim”.

Considerando o movimento dos sujeitos na maioria LGBT presente no local procurava observar as pessoas, escutar suas conversas e interagia com algumas pessoas na expectativa de buscar estabelecer laços. No local Peter informou-me que em Fevereiro, na discoteca *Mix* haveria uma festa de um amigo *gay* às 21 horas. Manifestei o interesse em participar da festa, ele sugeriu que fossemos juntos e disse: “deves usar tudo preto ou branco ou combinar as cores” e de seguida diz: “vou ficar de olho em ti, quero controlar teus movimentos”. Respondi-lhe que estava interessado em me divertir, observar e recrutar possíveis colaboradores de pesquisa. Combinamos a hora (20h) e local de encontro (Bairro de Magoanine na da Rua da Mahotas), para juntos irmos à discoteca que se localiza no bairro das Mahotas.

No dia da festa cheguei atrasado ao local combinado com Peter. Estava trajado com uma camisa e calça branca e pego uma bolsa azul que tinha câmara fotográfica. Quando cheguei ao local Peter estava sendo arrastado por um homem com uma altura média, musculoso de pele escura, que tinha segurado uma garrafa de cerveja *2M*; Peter resistia e dizia: *solte-me*. Assustado, perguntei o que se passava e o homem soltou Peter e foi embora, e ele respirou fundo e conta: “ainda bem que você chegou aquele homem estava arrastar-me acho que ele queria me levar para casa dele”. Lamento do ocorrido e peço desculpa pelo atraso.

A caminho da discoteca *Mix*, Peter relata os seus problemas com o namorado e pede conselhos. Sugeri que deveria conversar com o namorado, pois o diálogo, a compreensão e respeito mútuo podem atenuar os problemas. Ao longo da caminhada à discoteca *Mix* encontramos Emídio que foi também colaborador no meu trabalho de graduação. Emídio



estava vestido com uma calça jeans apertada de cor azul e uma camiseta verde. Peter continuava a lamentar do seu relacionamento.

Na discoteca *Mix*, observei que do lado de fora existia homossexuais masculinos e femininos e heterossexuais; a roupa padrão dos presentes era cor preta ou branca ou a combinação dessas cores, também havia pessoas que traziam outras combinações de cores. Peter e eu nos aproximamos de um grupo de pessoa composto por cinco integrantes em forma de roda que comentavam sobre as atitudes e comportamentos de certos *gays*, principalmente os “afeminados” e as travestis. Ao longo da conversa nessa roda chamei Jossias, pois já tinha o visto no trabalho de graduação, distanciei-o da roda e comentei da minha curiosidade em saber mais das convivências dos homossexuais, pedi-lhe contacto e assegurei que iria procurá-lo para esclarecer os intentos da minha curiosidade.

Euclides distanciou-se da roda de conversa apareceu no local onde tinha distanciado Jossias, abraçou-me e pergunta se já tinha carimbo no pulso<sup>41</sup>. Respondi-lhe que não e levou-me para carimbar. A entrada na discoteca começou em meia noite e estava ao lado de Emídio, Peter e Jossias. No interior a discoteca estava ornamentada com lâmpadas que produzem um efeito luminoso multicolor. O DJ<sup>42</sup> estava no canto esquerdo da entrada, tinha um palco e uma área plana, um bar que se vendia bebidas e sucos, perto do bar havia uma mesa com bolo, salgados, copos e guardanapos.

As pessoas que entravam se aglomerava na pista da dança. Quando a maioria das pessoas entrou na discoteca se desligou o som da música e as pessoas se aproximaram do redor da mesa, Alex, o aniversariante, agradeceu a presença dos amigos e chamou a madrinha para o corte do bolo. Após o corte e distribuição do bolo, Alex anunciou a surpresa da noite, a dança do ventre, que seria feita pelo Valter. Euclides segura na minha mão me puxa e diz: “o melhor lugar para observar a dança é perto da coluna”. Procurei informações sobre o dançarino no Euclides. Peter olhava fixadamente em mim quando conversava com Euclides e lembrei de que ele vigiaria meus movimentos, chamei-o e ficamos os três perto da coluna de som. Procedi assim, pois não queria que ele pensasse que estivesse a excluí-lo afinal, foi ele que me convidou e acompanhou-me para a discoteca.

---

<sup>41</sup> As pessoas com carimbo no pulso tinham entrada grátis na discoteca. Mas o carimbo deveria ser feito até às 23 horas, pois a partir das 24 horas a entrada na discoteca era cobrada.

<sup>42</sup> DJ é abreviação de *disc-jockey*: o condutor dos discos.

Quando Valter terminou de fazer a sua actuação no palco, o DJ continuou a tocar as músicas<sup>43</sup>, afastei-me tanto de Euclides quanto de Peter e observei as pessoas presentes e procurava escutar um pouco as conversas e entrava com meus palpites para estabelecer relações e foi desse jeito que consegui conhecer os colaboradores dessa pesquisa. Enquanto circulava colocava as mãos no bolso; Euclides me chama e diz: “deixe de introduzir mãos no bolso parece que você está só para ver o ambiente procure dançar, mexer esse corpo”. Respondi-lhe que era péssimo na dança, mas que iria dançar e continuei a circular com mãos fora do bolso. Me esparro com o Valter, elogio-o, e declaro-me fã dele, ele sorri e agradece. O DJ toca música romântica e convido Valter para me ensinar a dançar e ele aceita. Depois da dança trocamos os contactos e prometi procurá-lo nos próximos dias.

Procurei tirar fotos com minha câmera. Com a câmera visava estabelecer relação. Enquanto, tirava foto do bar, Peter pediu para lhe tirar foto com amigos e depois tirou comigo, e os amigos de Peter pediram para lhes tirar fotos. Foi através da câmera que conheci Lena, Teixeira e Mércia. Na discoteca aproximei-me da Esmeralda<sup>44</sup>, ela tinha boa habilidade na dança, elogiei e pedi para conversar, saímos da discoteca e falei que era pesquisador e expliquei minhas intenções de pesquisa. Esmeralda não me levou a sério e negou interagir dizendo que não era lésbica e voltou para dentro da discoteca.

Depois desse episódio da rejeição, Euclides veio ao meu encontro, comentou num tom de surpresa: “afinal voce sabe dançar, te viu a dança com Valter”, mecanicamente disse sim e não e dentro de mim afirmei: “*estou sendo observado*”. De seguida eu e Euclides aproximamos onde estava Jossias, Teixeira e Peter. Estes estavam a reclamar do calor dentro da discoteca e comentavam sobre as atitudes dos homossexuais jovens. Sentei ao lado de Teixeira, escutando as conversas e às vezes dava ponto de vistas como forma de participar da conversa.

Em determinado momento da conversa Teixeira pergunta se sou *gay*. Respondi-lhe que era *simpatizante*, ele olha fixadamente e aproxima-se de mim, coloca sua mão sobre minhas coxas e lentamente tenta aproximar a mão no zíper da minha calça; esquivo, ele sorri. Trocamos contactos, prometi-lhe procurar para conversar. Continuamos a conversar, mas eu

---

<sup>43</sup> Os artistas tocados eram variados dos nacionais destaquei as músicas de Dama do Bling; Liza-James; Liloca; Zico; Hernani *New joint*; e Claudio Ismael; dos internacionais, as músicas Rihanna; Beyonce; Mafikizolo; Yuri da Cunha; Anselmo Ralph; Dicklas One; Uhuru e DJ Ganyani.

<sup>44</sup> Para aproximar-me da Esmeralda servi-me, das atitudes dela: notei que ela só dançava com mulheres e ainda observei-a beijando outra mulher na discoteca. Essas atitudes levaram-me a deduzi que ela era lésbica ou mulher que se envolve com outras mulheres.

estava ao lado de Euclides. No local aproximou-se a Mércia e Lena. Lena chama-me de querido, elogia-me, depois beija a minha testa, pega na minha cabeça, encosta sobre os seus ombros, abraça-me e diz: “embora goste de cobrar, comigo poderia fazer sem cobrar”. Fiquei no silêncio e interpretei a atitude da Lena como brincadeira. Euclides olha para Lena e diz: “não tens vergonha para dar em cima dele. Você não vê que está comigo só poderia ser você mesma”. Euclides me puxa e inicia a seguinte conversa que consta do meu diário de campo:

Euclides: vamos falar de nós os dois, deixa aquela maluca.

Nelson: como assim nós os dois.

Euclides: conversar, não diz nada, não queres começar a conversar, não tens alguma ideia.

Nelson: não, agente está conversando, alias você é que me puxou para conversar.

Euclides: sim, talvez tenho que começar, sabe Nelson, sempre te vi como alguém especial, quando você fez a sua pesquisa inicial, gostava muito de ti, só que não tive tempo de revelar os meus sentimentos por você, mas acredito que pela forma como me comportava contigo podes teres notado.

Nelson: *okay*...

Euclides: mas naquele tempo, você tinha afinidade com o Vasco, e quando conversei com Vasco ele disse que havia muita intimidade entre vocês e que estava a rolar um relacionamento secreto entre vocês e mesmo quando você estava no Brasil ainda conversavas com Vasco normalmente. Agora que você voltou, decidi contar isso para ti, embora o momento seja improprio, é a oportunidade que tenho para te dizer o que eu sinto por ti, cabe a ti julgar os meus sentimentos.

Nelson: bom (silêncio e suspiro) fico feliz por essa tua coragem em revelar os teus sentimentos, mas deixa esclarecer algo não tive relacionamento secreto com Vasco, tenho simpatia por ele, é um amigo que encontrei no processo da realização da minha pesquisa. Gostaria de ser teu amigo, e acredito que a amizade é o sentimento nobre, você e Vasco são meus grandes amigos, me entendes.

Euclides: eu sei, mas você não pode pensar no caso de eu e Vasco sermos amigos, eu e ele nos suportamos, mas temos nossas diferenças e em alguns momentos nos aprontamos, só não quero esconder os meus sentimentos por ti, você é que vai decidir com quem vais ficar.

Nelson: está bem, estou sem palavras, mas que imagem você tem de mim ao frequentar os espaços LGBT?

Euclides: é difícil te enquadrar se você é um hetero, um passivo, versátil, ou activo, mas o que admiro em você é a tua forma de estar com o pessoal, deixas-me muito feliz, aliás, gosto muito de você, você procura dar atenção a todo mundo isso é muito bom é uma das coisas que admiro em você, por exemplo, o que Lena fez contigo, vi que só aceitaste aquilo para não lhe envergonhar, por isso você suportou aquilo no fundo, se você outras pessoas iriam lhe bater ou empurrar, mas você suportou para não lhe envergonhar.

Nelson: Certo, vamos marcar um dia para conversar mais para te explicar sobre o que eu sou e o que eu quero, dependendo da tua disponibilidade.

Euclides: *okay* pode ser de amanhã, aliás, hoje já é madrugada eu só vou chegar a casa dormir no período da tarde já estarei bem é só você me dar sinal que venho ao teu encontro.

Nelson: está bem me dá o teu contacto [Diário de campo 09/02/2014].

No extracto acima, Euclides explica o afecto que sente por mim, revela que na pesquisa de graduação faltou lhe oportunidade para expressar seus sentimentos. Euclides e Vasco eram amigos quando realizei a pesquisa de graduação. Euclides não foi meu

informante embora me cruzasse com ele no recinto da Associação Lambda na companhia de Vasco. A partir desse trecho percebi que a atitude jocosa entre eu e Vasco, foi levada a sério por outros colaboradores e ainda o facto de Vasco ter, afirmando que teve relacionamento comigo permitiu que alguns colaboradores de graduação desconfiassem da minha sexualidade e outros procurarão me *paquerar*. Por isso, Euclides procurou seduzir-me na expectativa de também se relacionar comigo, entretanto essa atitude deixou-me desconfortável e como muitas dúvidas: “porque Vasco contou esse boato sobre mim; como vou convencer as pessoas que Vasco é um amigo. Porque Euclides sendo amigo de Vasco paquerou-me se supormos que para ele tive/tenho relacionamento como o amigo. Senti-me profundamente desmoralizado”.

Quando voltava para casa, Peter liga-me e informa que está na estação de ônibus de Magoanine e gostaria de se despedir de mim. A caminho do ponto de ônibus encontro-me com Lena e Mércia, pedi o contacto da Lena e prometi-lhe procurar para uma conversa. Caminhando sozinho encontro duas jovens de mão dadas que também estavam na discoteca *Mix*: uma delas tinha vestido roupa concebida como masculina e outra roupa concebida como feminina. Pela aparência e os termos que usavam para se chamar- “*amor*”- deduzi que: são namoradas e lésbicas. Como na discoteca *Mix* apenas estabeleci relações com *gays* e tive fracasso de estabelecer diálogo com as lésbicas, ganhei coragem e me aproximar das duas jovens na expectativa de estabelecer relações para posteriormente convidá-las a participar da pesquisa.

Com certa timidez aproximo das duas comentando que a festa foi ótima e a jovem que estava vestido à roupa concebida como masculina responde que foi ótima. A vontade de confirmar a minha dedução fez com que perguntasse mais ou menos assim: “desculpe vocês são namoradas e será que vocês se consideram lésbicas?” Houve um momento de silêncio, enquanto a outra jovem se manteve calada, a jovem “masculinizada” me respondeu: “sim sou lésbica e ela é minha namorada. Algum problema?” Com sorriso leve e confiante respondi-lhe que sou a favor da diversidade sexual e estudante que se dedica em compreender as homossexualidades, desde 2011. Partilho os resultados da pesquisa de graduação e explico que estou à procura de *gays* e lésbicas para serem colaboradores de pesquisa do mestrado e pedi para as duas serem colaboradoras da pesquisa. Quando explicava os resultados da graduação a lésbica “masculinizada” reclama da minha excessiva referência aos resultados dos *gays*, interrompe-me e pede esclarecimento dos resultados da graduação e tece os seguintes comentários:

Desconhecida: desculpa, estás mesmo há quanto tempo a fazer pesquisa?

Nelson: Desde 2011 a 2012 fiz para o cumprimento do grau de Licenciado e agora estou a fazer para a obtenção do grau de Mestre. Estou desde 2011 praticamente, mas agora estou querendo aprofundar os resultados da graduação.

Desconhecida: Todo esse tempo (riso), para mim você não está resolvido, você não precisa desse todo tempo - deu me palmada leve nas costas - e disse: ao invés de se esconder pela pesquisa, é melhor você se definir e deixar de ser discreto. Pesquisa não leva tanto tempo assim, veja só desde que iniciamos a conversa você falou muito dos *gays* e pouco das lésbicas, deixa de se esconder e assume o que você é.

Nelson: Falei pouco das lésbicas porque me foi difícil conversar com elas na pesquisa da graduação, por isso falei muito da convivência dos *gays*, você poderia ajudar a compreender a convivência entre as lésbicas, aliás, falei também das brincadeiras entre os *gays* e as lésbicas [Diário de campo 09/02/2014].

Os comentários da jovem “masculinizada” eram feitos num tom alto e causavam-me uma sensação de desconforto. Gaguejando explico meu interesse em frequentar os espaços de sociabilidades dos *gays* e das lésbicas e o porquê de tanto tempo de pesquisa. Falo da duração da pesquisa de Malinowski, da necessidade do antropólogo conviver com as pessoas. Como explica Foote-Whyte (2005), as explicações que damos para as pessoas sobre o porquê da nossa presença ali são aparentemente complicadas para fazê-los entender o ofício do nosso trabalho e no meu caso o porquê de retornar a pesquisar os mesmo sujeitos. Minha interlocutora ignorou explicação, dizendo que é jurista, que a pesquisa tem um período estipulado e ao longo da conversa continuava a suspeitar-me de alguém que está no armário e aconselhava-me a assumir.

Quando chegamos ao ponto de ônibus pedi ao Peter para explicar às minhas duas companheiras de caminhada, que era pesquisador, na expectativa de que se sensibilizem e aceitam colaborar na pesquisa. No momento em que Peter explicava a minha condição de estudante e que estou a pesquisar sobre a temática das homossexualidades, a jovem “masculinizada” interrompe-o e falou mais ou menos assim: “eu conheço *gay*, escuta a voz dele nem parece de homem, esse teu amigo é maricas”. E ainda procurou sensibilizar o Peter a aconselhar-me a “sair do armário”. Nesse momento mantive-me calado de seguida pára um ônibus e as duas jovens foram embora.

Depois do episódio com as duas jovens e devido as dificuldades de interagir com as lésbicas, senti-me frustrado porque ainda não conseguia estabelecer relações com potenciais colaboradoras lésbicas. Elas estavam nos circuitos de lazer LGBT em que frequentava e mesmo assim tão distante de mim<sup>45</sup>; preocupado, por ser suspeitado de envolvimento com

---

<sup>45</sup> Este sentimento também é partilhado por Foote-Whyte. Partilho a mesma explica de Foote-Whyte de que a distancia ocorreu porque ainda era um estranho num mundo completamente desconhecido para mim.

Vasco, principalmente nos possíveis efeitos da suspeita para pesquisa. O deboche e agressividade verbal dos interlocutores quando lhes explicava as intenções de pesquisa e porque frequentar espaços LGBT ofendia-me emocionalmente, todavia enquanto, alguns interlocutores da pesquisa investiam as suas suspeitas e agressões verbais procurava manter-me calmo porque tinha receio de perdê-los como colaboradores de pesquisa e ainda queria perceber as possíveis razões das suspeitas.

Nas semanas subsequentes ao evento da discoteca *Mix* minha prioridade era procurar colaboradoras lésbicas, também conversava por celular e marcava encontro com sujeitos que me disponibilizam seus contactos na discoteca *Mix*. Evitei apresentar-me como pesquisador ao celular, apenas procurava saber do estado de saúde dos sujeitos. Como minha prioridade era recrutar colaboradoras lésbicas, comentei com minha amiga, Nilza, da dificuldade de aceder ao universo das lésbicas.

Nilza explica-me que conhece alguém que se considera lésbica e disse que iria falar com ela para aceitar participar da pesquisa. Nilza acompanhou-me à casa da suposta lésbica. Coincidentemente a conhecida da Nilza era a Esmeralda e assustada ela diz: *você -ambos rimos- o que faz aqui*. Convidou-me a entrar na casa dela, ofereceu uma cadeira, informei-a que era estudante da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), que está a desenvolver pesquisa na área das homossexualidades na cidade de Maputo e de seguida pedi-lhe para ser minha colaboradora. Ela aceitou ser minha colaboradora, apresentou-me a sua namorada, Aurora; prometeu-me inserir em suas redes de amizade com lésbica e explica que na festa achou que eu podia ser policial, e era primeira vez que alguém lhe abordava para falar de pesquisa no meio da festa, por isso, achou estranho e por receio optou em se distanciar.

A Esmeralda foi muito útil para minha inserção nas convivências das lésbicas. Foi através dela que conhecia Manuela, ambas fazem parte da mesma rede de amizade. Na rede da Esmeralda, Manuela dizia a outras integrantes que me conhecia, mas tinha se esquecido de onde me conheceu. Numa roda de conversa com as integrantes da rede de Esmeralda, Manuela se recordou onde me conheceu e disse: “Nelson é natural de Xai- Xai e tens um irmão gêmeo. Conheci-vos há muito tempo ainda crianças. Disse ainda que conhecia minha irmã chamada Lúcia. E perguntou onde estava meu irmão gêmeo?”<sup>46</sup> A partir desse momento minha inserção na rede de amizade da Esmeralda se fortaleceu. Se antes era visto com ressalva ou com desconfiança, a recordação da Manuela permitiu ser alguém confiável para

---

<sup>46</sup> A informação dada pela Manuela a meu respeito era verdadeira. Sou natural de Xai-Xai, tenho um irmão gêmeo e uma irmã chamada Lúcia.

conversar e ela particularmente passou a me tratar como conterrâneo. Foi graça a ela que conheci e frequentei a rede de relações das colaboradoras travestis: Tróia, Deusa e Diva.

Outras colaboradoras lésbicas conheci, a partir da participação nos eventos organizados pela Associação Lambda. No dia 8 de Março participei dum evento de futebol para lésbicas na praia *hoyo*. Tendo em conta as reflexões tanto malinowskiana quanto geertziana de que praticar etnografia é estabelecer relações. Procurei criar relações, jogando futebol com as lésbicas. Éramos totais 16 pessoas. Duas pessoas do sexo masculino e as restantes do sexo feminino. Dos presentes no evento conhecia a Delia, pois ela participou como colaboradora na pesquisa de graduação; ela estava com a sua namorada.

Na praia formaram-se duas equipas para a partida de futebol. Cada equipa era composto por seis membros: cinco mulheres e um homem. Fui seleccionado pela equipa com colete vermelha e outro homem (Tadeu)<sup>47</sup> pela equipa verde. Ficou sem jogar a Delia, a parceira da Delia e duas jovens. As pessoas que ficarão sem jogar alegavam cansaço uma vez que fomos à praia a pé. No momento em que atava as sapatilhas juntamente com outras jogadoras que se preparavam para a partida de futebol, a namorada da Delia disse-lhe que queria trocar a blusa e colocar sutiã, mas se sentia desconfortável, pois eu estava no local, Delia responde: *ele é bicha podes trocar*. Tanto as jogadoras da equipa em que estava integrado quanto a equipa adversária, olharam para mim, e eu de seguida manietei a cabeça, implicitamente lamentando a fala da Delia. E a parceira da Delia se despe na minha presença.

No decurso do jogo a equipa com colete vermelha vencia por duas bolas a zero, entretanto, quando marquei o terceiro golo, uma das integrantes da equipe com colete verde em voz alta comentou: *até a bicha conseguiu marcar golo não está fácil*. O que causou gargalhada as jogadoras que estavam em campo. O resultado mantinha-se constante e o membro masculino da equipe com colete verde abandonou o campo e alegou cansaço. Com a saída do Tadeu, entrou outra jovem para substituí-lo, entretanto ao longo da partida, algumas integrantes da equipa com colete verde reclamaram da desigualdade das equipas. Para elas a desigualdade residia no facto de que sua equipa só tinha mulheres e na outra equipa havia um homem (Eu) e mulheres praticantes de futebol.

Na reclamação das integrantes da equipa com colete verde nota-se contradição na forma como gerenciam as suas identificações e na forma como me identificam. As que apelavam à identidade de mulher homogeneizavam a equipa obliterando as lésbicas

---

<sup>47</sup> Soube depois do jogo que Tadeu era um jovem *gay* discreto e activista da Associação Lambda. Ele era um dos responsáveis juntamente com Delia pela organização da partida de futebol.

“másculas” que nem sempre compartilham o género de mulher. As integrantes da equipa com colete verde decidiram escolheu a mim e Tomázia e transferiram duas jovens lésbicas “femininas” para equipa vermelha. A hipótese dessa escolha é porque pela minha habilidade passei de *bicha* para *homem* e a Tomázia porque tinha força, técnica e era praticante de futebol. Depois da troca uma das integrantes da equipe verde conseguiu marcar golo. E o resultado final do jogo ficou em três para equipa com colete vermelha e um, para equipa com colete verde.

Terminado o jogo as integrantes das equipas se concentram onde estava sentada a Delia, e sua parceira, as duas jovens que ficaram sem jogar e o Tadeu que saiu do jogo por causa do cansaço. Enquanto descansava, Tomázia veio onde estava, apertou-me a mão e disse: *moral meu irmão*. Enquanto algumas participantes do jogo trocavam a roupa e outros compravam água, levantei e pedi que os participantes que estavam dispersos se aproximassem e me apresentei como estudante da UERJ interessado em participar das convivências com as lésbicas e perceber as suas relações, brincadeiras e seu convívio com os *gays* e pedi contactos dos interessados a serem colaboradores da pesquisa.

Todos os presentes no local manifestaram seu interesse em participar da pesquisa e disposto em me inserir em suas sociabilidades. Do convívio com as lésbicas na praia só consegui como colaboradoras Tomázia e a Delia; as restantes integrantes mostraram-se indisponíveis para participar mesmo tendo aceitado ser colaboradoras da pesquisa e ter me fornecido os contactos. Foi recorrente por parte delas o adiamento do local previamente acordado para a realização das conversas e outras os contactos prévio por telefone não consegui efetivar excepto a Tomázia e a Delia que correspondiam às chamadas. Foi participando em festa, locais de lazer e brincando que consegui recrutar os potenciais colaboradores. Tentei aqui seguir os ensinamentos de Silva (1993, 2007): apresentar uma presença mais “viva” das impressões etnográficas para traduzir o clima emocional da colecta de dados. No próximo item explico os critérios usados para seleccionar os colaboradores da pesquisa.



### 3.3.2 Critério de selecção dos colaboradores da pesquisa

Na secção anterior fiz uma descrição dos primeiros passos da incursão no campo, apresentando as subjetividades<sup>48</sup> que emergiam no (re)encontro com os colaboradores e os locais frequentados para criar relações e recrutar os potenciais colaboradores. Nesse processo de *estar-lá* em locais de sociabilidades de sujeitos LGBT usava alguns critérios para seleccionar os colaboradores de pesquisa<sup>49</sup>. Um dos critérios se baseava na facilidade de acesso; outro nas pessoas que me interessava pesquisar. O primeiro critério consistiu em estabelecer relação com sujeitos homossexuais que se definem *gays* e lésbicas que eram simpáticos e correspondiam às minhas conversas. O segundo consistiu em procurar sujeitos que eram alvos de críticas, piadas em contextos de sociabilidade LGBT tais como travestis, lésbicas “ másculas ” e *gays* “ afeminados ”.

Este procedimento na selecção pretendia captar as percepções de diferentes sujeitos com objectivo de compreendê-las, uma vez que os actores sociais mantêm diferentes percepções no mesmo universo social; na maior parte das vezes as percepções diferentes ajudam a compreender a estruturação de um determinado contexto. Em relação às pessoas recrutadas nos circuitos de lazer LGBT, posteriormente procurava marcar encontro com eles, em ambientes privados, onde explicava que era estudante da área de antropologia interessado em compreender a convivência e relações entre *gays*, lésbicas e travestis e solicitava a participação deles como colaboradores de pesquisa.

No processo da selecção dos sujeitos nos antigos e novos colaboradores, ao encontrar no recinto da Associação Lambda identificava-me como pesquisador. No caso dos colaboradores sem ligação com a Associação Lambda e desconhecia-os, me apresentei como estudante de UERJ. Essa diferença de estratégia se deve ao facto de que, na graduação, alguns sujeitos homossexuais sem vínculos com a Associação Lambda, quando me apresentava como pesquisador, rejeitavam serem informantes, alegando que não eram cobaias para ser objecto de pesquisa e sugerindo-me ir a Associação Lambda que jocosamente chamavam de *bordel* ou

---

<sup>48</sup> A noção de subjetividade é amplamente utilizada pelos antropólogos para se referir à sensibilidade e aos sentimentos: afecto, pensamento, desejo, medo e assim por diante, que animam os sujeitos actantes nas relações sociais (LUHRMANN, 2006; ORTNER, 2007).

<sup>49</sup> Em ambos os critérios, seleccionava sujeitos que no processo da interacção se consideravam *gays*, lésbicas e travestis.

*clínica da Dr<sup>a</sup>. Júlia*<sup>50</sup>. A seguir discuto a forma e as técnicas que usei para a geração dos dados da presente pesquisa.

### 3.4 Geração de dados

O material desta dissertação resulta da combinação de observação das redes de relações de *gays*, lésbicas e travestis<sup>51</sup> (isoladamente e em conjunto quando se encontravam nos locais de sociabilidades LGBT na cidade de Maputo); conversas informais; discussão em grupo e entrevistas formais. As conversas informais foram realizadas com a maioria dos colaboradores e conduzi as entrevistas formais com três membros da Associação Lambda. Também me socorri de outras fontes, como os materiais dos programas de reportagens que discutem a temática das homossexualidades em Moçambique, especialmente da rádio (99FM) e televisão (STV)- emissoras privadas respectivamente. A última fonte para os materiais utilizados nesta dissertação foi pesquisa de jornais que tratam também da homossexualidade em Moçambique, especialmente os jornais @ verdade e Zambeze. A seguir, mostro como operacionalizei a observação participante e as conversas informais no curso do trabalho de campo e ainda, as virtudes e limitações dessas técnicas na geração dos dados desta pesquisa.

#### 3.4.1 Observação participante

Não vale negar, o *beat* que está tocar...  
 Não há que sei-lá, aqui todo mundo terá que ser igual...  
 Não há que sentar aqui todo mundo vai se levantar...  
 O *beat* é que se dança assim...  
*Xibeke*, daqui, não olha para mim *xibeke*...  
 Mas não olha para mim, o *beat* é que se dança assim *xibeke*, *xibeke*...

---

<sup>50</sup> O nome jocoso da Associação Lambda de *clínica da Dr<sup>a</sup>. Júlia* tem ligação com o local de trabalho de uma personagem da novela brasileira da Record “*Os mutantes*” transmitida em Moçambique, pela televisão da Miramar Record. Na novela *a clínica da Dr<sup>a</sup>. Julia* era uma espécie de um laboratório onde se fazia experimentos de mutação genética. Esse nome também ouviu com alguns sujeitos homossexuais vinculados a Lambda a partir do activismo.

<sup>51</sup> No projecto de qualificação desta dissertação a intenção era pesquisar e os marcadores sociais de diferenças e o papel da jocosidade na estruturação de relações entre *gays* e lésbicas, entretanto no terreno as percepções de sujeitos *gays* e lésbicas sobre as travestis me fizeram que eu procurasse as travestis para ouvir e compreender a forma como criam seus laços de relações e que relação tem com *gays* e lésbicas na cidade de Maputo.

Copia meus passos, entra no compasso, não vale negar...  
*Xibeke* é que está a rebentar... [*New joint*, 2014]<sup>52</sup>.

A letra dos *New joint* foi tocada em quase todos os circuitos de festas LGBT observadas na cidade de Maputo. A música convida as pessoas para exaltar as suas performances de dança como forma de participar no convívio. Durante o trabalho de campo em espaços de festas LGBT, alguns colaboradores de pesquisa cobravam-me a participar do convívio, policiavam os meus movimentos: “nunca te vi a dançar, só ficas a andar se junta a nós ou não tens como fugir vem dançar comigo”.

Entre os espaços em que fiz as observações destacam-se o recinto da Associação Lambda, os circuitos de lazer organizados para os sujeitos LGBT e festas nas residências dos colaboradores. Em alguns espaços como no recinto da Associação Lambda procurava ajudar na organização dos eventos de recriação, arrumando as cadeiras junto com os activistas e contribuía com falas ancoradas no discurso científico sobre a invenção da homossexualidade<sup>53</sup>. Em geral a observação participante foi usada para descrever comportamentos, atitudes e formas de apresentação física e corporal dos *gays* lésbicas e travestis em contextos específicos como os momentos de socialização. No campo realizei observação participante em três diferentes redes de relações sociais. Essas redes são formadas a partir de elementos que associam orientação sexual, classe social, género e afinidades entre os homossexuais.

A primeira rede de relações foi estabelecida com as lésbicas, o seu acesso foi a partir da Esmeralda, de quem me aproximei por intermédio da minha amiga, Nilza. A rede da Esmeralda era composta por nove integrantes jovens pertencentes a estratos médios-baixos. A adesão do grupo à pesquisa se deveu à simpatia de Esmeralda e da sua crença<sup>54</sup>. E ainda da

---

<sup>52</sup> O trecho é extracto da letra da música do grupo *New joint*, composto por músicos moçambicanos que vive na cidade de Maputo.

<sup>53</sup> Guimarães (2004), explica que no processo inter-relacional com o universo de pesquisa ao partilhar suas análises iniciais, mostrando-se querer entender e aceitando sem estigmatizar os homossexuais, foi eleita como porta-voz credenciada e legitimada para produzir um discurso científico da normalidade da homossexual. No meu universo de pesquisa principalmente nos eventos organizados pela Associação Lambda, meus comentários sobre homossexualidade fizeram com que a Delia, membros da Associação Lambda, me visse como uma pessoa credenciada para falar sobre homossexualidade. Uma vez ela me entregou microfone sem minha autorização para eu comentar sobre actuação dos actores da peça de teatro: *O quarto está à deriva*, do grupo Girassol que retratava sobre a homossexualidade, no centro cultural da embaixada dos Estados Unidos da América. Para Delia, eu era uma pessoa que apresentava uma visão imparcial sobre a homossexualidade e gostava das minhas intervenções, por isso ela entregou-me o microfone para comentar sobre a peça.

<sup>54</sup> Conforme Esmeralda: “Deus me mandou para lhe conhecer, porque mesmo tendo me ignorado na discoteca Mix, consegui localizar a casa dela”.

Manuela que fez o esforço de recordar donde me conhecia, possibilitando que no decurso da convivência com a rede, de pesquisador virasse conterrâneo. A maioria das integrantes desta rede valorizam performance “feminina” e desvalorizam as lésbicas “másculas”- aquelas que usam roupa masculina; uma das integrantes da rede com performance “masculina” várias vezes era sensibilizada a se portar como mulher. O espaço de sociabilidade e de interação nessa rede acontecia principalmente nos fins de semanas no bar *Down*, da Manuela em geral no período da tarde.

A segunda rede de relações observada foi de sujeitos *gays*, todavia no campo fiz observações em duas redes distintas de *gays*. A primeira rede de *gays* conheci quando me aproximei do Alex no recinto da Associação Lambda. A sua rede não tem maior envolvimento tanto político quanto com a militância LGBT. É composta por oito jovens: *gays* “discretos” com pouca presença de *gays* “afeminados”, pertencentes a camadas médias baixas. Observei que alguns integrantes preocupam-se em manter boa aparência na forma de vestir. Os espaços de sociabilidade aconteciam em casa dos integrantes, no fim de semana em geral no período da noite. Em algum momento da interação na rede tive a oportunidade de dormir na casa de um dos integrantes devido à falta de transporte para voltar a casa, pois o evento começou às 23 horas e terminou na madrugada.

A segunda rede de sujeitos *gays* com os quais estabeleci relações foi por intermédio de Jordão. Conheci-o no convívio do aniversário de Bento. A interação dos integrantes ocorre num grupo do aplicativo para smartphones, *WhatsApp*. Bento é o membro fundador do grupo, ele que me adicionou, pois expliquei que estava a desenvolver um trabalho para faculdade e com interesse de perceber as brincadeiras entre os *gays*. Pelas mensagens e imagens que circulam no aplicativo percebi que a rede é composta por jovens *gays* “discretos” que trabalham e valorizam a aparência. Os integrantes fazem comentários jocosos que desqualifica os *gays* “afeminados” e principalmente as travestis.

A terceira e última rede em que realizei observação participante foi com sujeitos travestis. A rede de relações sociais das travestis foi acessada por intermédio da Manuela que me apresentou a Tróia, Deusa e Diva. A rede é composta por seis travestis que se dedicam à prostituição. No período em que realizei observação participante a interação entre elas decorria em casa da Deusa e de preferência nos domingos no período da tarde. Observei que a maioria das travestis vive de aluguer e em termos de espaço e eletrodomésticos, a casa da Deusa era melhor comparativamente a casa de outras travestis. Como a técnica de observação participante tem suas limitações para além da duração das ocorrências, essa técnica é menos

eficaz em fornecer dados sobre percepções, sentimentos de uma pessoa ou sobre comportamentos passados. Optei em complementar as observações com a técnica de conversas informais e entrevistas formais.

### 3.4.2 Conversas informais e entrevistas formais

No trabalho etnográfico realizei um total de 35 conversas informais e três entrevistas formais. As questões das conversas e das entrevistas para esta dissertação resultam de ouvir casos de história dos sujeitos alvos da pesquisa, sem estabelecer, *a priori*, um roteiro de questões, e a partir do que dizia de si dos outros formulei perguntas à luz das perspectivas que orientam a pesquisa. Antes de realização das conversas informais criei vínculos consistentes e relação de confiança, a partir de frequência assídua nos espaços de interação dos sujeitos LGBT, o que me permitiu de certo modo ser integrado em suas redes de relações sociais.

Nesta pesquisa realizei apenas como referência, duas sessões de discussão em grupos. A primeira discussão foi na rede da Esmeralda e a segunda na rede de Alex. Em ambas as redes de relações sociais, minha identidade e meus objectivos como pesquisador foram explicitados e de seguida pedi que os integrantes individualmente apresentassem as suas atitudes, sentimentos, suas experiências quando frequentam circuitos de lazer LGBT em Maputo e como entendiam a questão dos marcadores sociais de diferenças. Ironicamente, tornou-me um pouco difícil realizar conversas informais com alguns colaboradores da monografia e com alguns novos colaboradores- aqueles/as com quem passei a maior parte do tempo em suas redes de relações e criou-se uma familiaridade tão envolvente<sup>55</sup> que às vezes quando queria tratar de assunto de pesquisa alguns sujeitos se mostravam indisponíveis ou cansados/as de conversa sobre pesquisa, outros procuravam mudar de assunto e me confidenciavam seus relacionamentos, e problemas sociais.

A título de ilustração, Vasco, um dos colaboradores da monografia no decurso da conversa, me interrompe, retruca com uma fala mais ou menos assim: “já dei meu máximo,

---

<sup>55</sup> Este facto já foi demonstrado em outros trabalhos, por exemplo, Foote-Whyte foi dito por seu colaborador, Doc, que com andar de tempo quando as pessoas o conhecerem, seria tratado como qualquer um, pois a familiaridade traz falta de respeito. Por seu turno Wagner (2010), explica que a familiaridade excessiva no relacionamento com os colaboradores de pesquisa tende a minar o respeito mútuo das partes envolvidas. Acrescenta ainda que, se o laço de amizade for tão envolvente como ocorre em tantas pequenas comunidades pode se esperar que um amigo desempenhe ao mesmo tempo os papéis de confidente, parente, credor e sócio.

estou cansado, desde 2012 ou 2011 a discutimos sobre pesquisa, estou esgotado a partir de agora em diante nossa conversa é de amizade, estamos entendidos”. Por seu turno, Peter e Alex, quando lhes solicitei individualmente para uma conversa sobre a pesquisa no recinto da Associação Lambda sugeriram que a conversa fosse noutro dia, num ambiente relaxado e alegavam estarem muito ocupados, mas passamos horas conversando sobre seus problemas conjugais e familiares.

As conversas informais na sua maioria foram realizadas em no mínimo um e no máximo três encontros, nos locais escolhidos pelos colaboradores de pesquisa em comunhão comigo. Geralmente as conversas tiveram duração de uma hora a quatro horas. Ao longo das conversas informava aos colaboradores de pesquisa, a finalidade do diálogo, os assuntos a serem abordados e a garantia do anonimato de suas identidades. As conversas informais decorreram na maioria em casa dos colaboradores de pesquisa, algumas na minha casa e outras em lugares públicos como bares, e *shoppings*.

As conversas eram feitas na maioria no meio de semana e algumas no fim de semana, em geral no período da tarde. Nas conversas informais, os colaboradores se interessavam em saber sobre as minhas preferências e práticas sexuais, alguns foram persistentes e declaravam-se ou forçavam um beijo<sup>56</sup>, outros me tratavam como amigo e mesmo findo o trabalho de campo ainda mantenho contactos com eles. As entrevistas formais foram realizadas com três integrantes da Associação Lambda, os três em seus escritórios de trabalho e tiveram uma duração de 45 minutos.

Como na maioria dos ambientes etnográficos, a geração de dados nem sempre é baseada apenas em questionários e entrevistas formais, mas também pela observação participante, conversas informais ou em profundidade. Às vezes essas técnicas podem permitir um processo de ajustamento recíproco e criação de laços de confiança e simpatia; as fronteiras entre os papéis de pesquisadores e pesquisados são facilmente borradas<sup>57</sup>. No meu contexto etnográfico, enquanto fazia conversas informais e observação quotidiana dos

---

<sup>56</sup> Por exemplo, quando conversava com Deusa no sofá em sua casa, percebi que se aproximava de mim com intenção de beijar-me, pedi um copo de água e conversava segurando um copo de água, mas na dispendida nos abraçamos e ela surpreendeu e houve toque dos nossos lábios. Nos dias seguintes ouvi rumores de que beijei a Deusa com a Manuela e Esmeralda, e segundo as duas quem contou esse caso foi a Deusa; e o outro caso de forçar beijo ocorreu na festa organizada pela Associação Lambda para LGBT, em que Vasco chamou-me para dançar, ele estava bêbado e quando dançamos dizia que queria um beijo, ri e tapei a boca com as mãos. Ele riu e disse que estava a brincar, mas quando tirei as mãos da boca e continuamos a dançar surpreendeu com um beijo, riu e disse que foi suspeito de ter relacionamento comigo, enquanto nem um beijo consegui e naquele momento pelo menos consegui “provar” os meus lábios. Simplesmente rir e negava dançar próximo dele.

<sup>57</sup> Para um exemplo semelhante do borramento das fronteiras entre pesquisador e pesquisados, ver Gune e Manuel (2007); Gonçalves (2012).

integrantes em interação, os colaboradores da pesquisa também faziam uma “etnografia” do pesquisador: os detalhes corporais, o modo de me comportar nesses espaços, em busca de indícios sobre a minha “verdadeira” orientação sexual:

Jordão: desculpe a hora, mas voce é *gay*, curte homem.

Nelson: olha apenas me envolvo com mulheres custa perceber isso.

Jordão: tens certeza, sabe ontem quando estávamos a conversar no grupo olhava muito na parte das tuas calças e vi a marca bem *nice* do teu pênis a levantar.

Nelson: há-aaaa, isso é conversa.

Jordão: não, estava grande aí, por isso acho que vou tentar. Vem dormir comigo hoje é um convite de amigo.

Nelson: Ando ocupado amigo *sorry* [Diário de campo, conversa via *Whatssap*].

Esta conversa mostra que enquanto interagia em redes de relações sociais de sujeitos *gays*, ao mesmo tempo, buscavam na minha postura, atributos e comportamento pessoal outra explicação para o meu interesse na pesquisa, alguns em meio a conversas faziam pergunta mais ou menos assim: “*mas voce é gay*”. As conversas informais e as entrevistas formais foram levadas a cabo com recurso à língua Portuguesa porque os colaboradores se sentiam mais confortáveis para conversar na língua portuguesa, embora falassem outra língua local que é o *Xichangana*. Para o registo destas conversas e entrevistas recorri ao caderno de notas, algumas vezes com recurso ao telemóvel onde registava aspectos importantes e no mesmo gravava a maioria das conversas informais com consentimento dos colaboradores. Essas duas técnicas permitiram-me perceber o ponto de vista dos colaboradores da pesquisa acerca dos marcadores sociais das diferenças entre os sujeitos LGBT no contexto da cidade de Maputo.

### 3.5 Etnografia e homossexualidades: as vicissitudes do trabalho de campo

Inúmeros pesquisadores discutem em seus textos etnográficos as implicações de se pesquisar as homossexualidades. Na maioria das vezes explicam que tanto no universo de pesquisa, nas comunidades de pares, quanto nas redes familiares e de amigos, o tema de pesquisa tende a despertar uma suspeita em relação à sua sexualidade e as intenções subjetivas em realizar a pesquisa<sup>58</sup>. Embora não dialogue como essas referências, as situações

<sup>58</sup> Sobre essas discussões, no contexto brasileiro, ver, entre outros, MacRae, (1990); Goldenberg, (2004, 2005); Córdova, (2006); Lacombe, (2005); Oliveira, (2006); Facchini, (2008); Henning, (2008); Von Der Weid, (2008); Diaz-Benitez, (2009); Braz, (2010); Melo, (2010); Meinerz, (2011). No contexto moçambicano, ver, Gune e Manuel (2007), que discutem os dilemas de pesquisar sexualidade em África a partir de um estudo de caso num grupo de pessoas heterossexuais.

de campo descritas aqui têm muitas delas semelhanças com as situações desses investigadores.

Pretendo fazer o relato e interpretação dos problemas e suspeitas de que fui alvo, os sentimentos e as estratégias que adoptei em campo com os colaboradores de pesquisa. Apresento um episódio dramático que ocorreu no decurso do trabalho de campo, a situação de agressão física. Relatar os dilemas da pesquisa tem um contributo para a discussão sociológica, uma vez que permite ao leitor perceber como sexo e género definem ou são usadas para definir identidades sociais de modo mais amplo. Por fim, pretendo incrementar narrativas sobre episódios traumáticos envolvendo homens, porque nas pesquisas sobre sexualidade as etnografias dominantes relatam que os casos de violência, estupro e agressões são episódios com as quais a maioria das pesquisadoras lida durante o trabalho de pesquisa.

### 3.5.1 Dilemas e estratégias ao som de anthropological blues

No decurso da pesquisa, nas primeiras incursões em campo, acima relatadas, enfrentei várias dificuldades. Uma delas é que a interacção com os antigos e potenciais colaboradores de pesquisa foi pautada por constantes desconfianças acerca de minha sexualidade. Fui questionada várias vezes sobre as “verdadeiras” intenções que motivam insistentemente a voltar a pesquisar a temática das homossexualidades. Minha justificativa de que se tratava de aprofundamento da monografia era pouco convincente e a intenção da pesquisa se via confundida com finalidades de cunho afectivo-sexual; alguns me julgavam discreto e fingido; outros insinuavam que tive relacionamento com Vasco e ainda existiam aqueles que procuravam ensinar-me a reconhecer os seus códigos sexuais.

A história de que tive relacionamento com Vasco acentuava a desconfiança da minha intenção de pesquisa. Esse boato foi gerado pela relação que desenvolvi com Vasco na pesquisa anterior: ele foi interlocutor que mais passei a interagir no campo e criamos laços de amizade tão envolventes que permitirão de certo modo que tanto em sua rede de amizade como em sociabilidade *gays* no recinto da Associação Lambda jocosamente nos chamássemos de *Love* ora nos abraçamos e andávamos de mão dadas. A leitura que outros sujeitos *gays* fizeram da relação amistosa com Vasco foi de que tínhamos um relacionamento. Em conversa com Vasco, em busca de esclarecimento sobre o assunto, explicou-me que os amigos *gays* no período da graduação comentavam que eu e ele tínhamos relacionamento devido as nossas



brincadeiras. As insistências dos amigos em querer saber da cumplicidade das nossas brincadeiras vez com que ele corroborasse<sup>59</sup> e contribuindo que eu fosse visto como discreto no seio dos antigos informantes da monografia.

No decurso desta pesquisa notei que frequentar locais de lazer LGBT na companhia de colaboradores *gays* era suficiente para que os outros julgassem que éramos parceiros. Por exemplo, no recinto da Associação Lambda numa roda de conversa depois de explicar aos integrantes que desenvolvia pesquisa sobre a temática das homossexualidades na cidade de Maputo. No meio da conversa Fábio disse: *desculpe voce é namorado de Peter*. Respondi-lhe que era amigo de Peter e que ele me ajudava na pesquisa, entretanto, Fábio disse: “é que te vi muito na festa ao lado dele, pensei que vocês são namorados”.

Para contornar essas suposições, passei a frequentar os circuitos de sociabilidades na companhia de colaboradoras lésbicas, principalmente com a Esmeralda e a Manuela; entretanto inicialmente tive dificuldade de localizar colaboradoras lésbicas. Minha hipótese da dificuldade em ter colaboradoras lésbicas é que por ser homem, pensavam que queria conversar sobre suas vidas sexuais e privadas. Assim, minha presença em suas redes de relações seria invasora e provocaria sinais visíveis de embaraços entre elas.

A solução encontrada para ter acesso a colaboradoras lésbicas baseou-se na ajuda de uma amiga e no *acaso*: ter sido descoberto como conterrâneo no meio do campo, permitiu-me frequentar a rede de algumas lésbicas onde realizei a maior parte das observações e conversas informais. A participação nos circuitos de lazer LGBT na companhia de algumas lésbicas gerou outras situações embaraçosas. As lésbicas com as quais desenvolvi muita aproximação incentivavam-me a ter experiência afectivo-sexual com pessoas do mesmo sexo.

A título de ilustração, na convivência com a rede de Esmeralda tomei conhecimento de que foi a Manuela que disse para a Deusa paquerar-me com intuito de descobrir se eu era *homossexual*, quando perguntei a Manuela porque fez isso, ela ri e se justificou mais ou menos seguintes termos: “Deusa perguntou-me se voce era mutante<sup>60</sup> ou não. Eu disse não, mas falei para ela que era a única que pode descobrir para todo mundo se voce é ou não mutante. Só apoiei a Deusa para tentar. Ou voce não gosto dela pode ser que um dia voce

---

<sup>59</sup> Quando perguntei se não havia outra maneira de explicar aos seus amigos, Vasco abanou a cabeça e disse: *as manas* são fofoqueiras quando cisma com uma coisa fazem de todo e eu já estava cansado de nesse dia vir esta aqui, a manhã outra pessoa a perguntar o existe entre eu e Nelson, aquilo passou a incomodar-me e para evitar disse que tínhamos um caso.

<sup>60</sup> Termo jocoso usado na rede da Esmeralda e por alguns *gays* para identificar um homossexual masculino e feminino.

encontre um homem te pegar, voce vai sentir uma coisa diferente e sozinho podés dizer sou eu mesmo”? Manietei a cabeça e tentei explicar a ela que apenas me relacionava com mulheres e mostrei a foto da minha namorada e que meu interesse era interagir com os sujeitos LGBT do que ter experiência afectivo-sexual.

O outro cenário que ilustra o incentivo para ter afectividade com pessoas do mesmo sexo ocorreu a noite num local de lazer LGBT organizado pela Associação Lambda na cidade de Matola. No decurso da festa, sentado, observando os que dançavam na pista, Esmeralda veio ao meu encontro e comentou nos seguintes termos: “brada<sup>61</sup> vou te ajudar a ficar com aquele mulato<sup>62</sup>, porque ele está afim de ti. E voce não pode andar apegar qualquer um; aquele mulato se cuida, tem dinheiro ou voce está afim de Deusa, se voce quer experimentar essa nossa vida que seja com uma pessoa decente que nem aquele mulato”.

Expliquei a Esmeralda que não estava interessado em ter uma experiência afectivo-sexual com pessoas do mesmo sexo e nem estava interessado em dinheiro, mas em colaboradores para minha pesquisa. Decidi ter com esse jovem de nome Mendes, pois segundo a Esmeralda, ele estava interessado por mim e a Esmeralda insistia que fosse ter com ele. Tentei explicar ao Mendes que era estudante que estava a desenvolver trabalho de faculdade sobre sociabilidades LGBT na cidade de Maputo, sem nenhum interesse de se relacionar e pedi que pudesse colaborar na pesquisa.

De seguida Mendes pergunta se não tinha um desejo oculto em fazer sexo com pessoas do mesmo sexo. Respondi-lhe num tom jocoso que meu desejo oculto que me move a frequentar esses espaços era: “pesquisa e é a partir dela que tenho a minha maior satisfação, o conhecimento”. Todavia, no meio da conversa Mendes interpretou-me como sendo indivíduo que está no armário fingindo com história de pesquisa. Quando ele ia para casa, pediu a Esmeralda para me chamar novamente. Mendes estava no carro com duas jovens. Ele informa-me que está indo para casa e queria que lhe desse um beijo de despedida.

Contrapus que é impossível realizar o seu desejo porque os meus valores sexuais eram diferentes deles. No meio da conversa as duas jovens no carro e a Esmeralda batiam palmas e gritaram: *beija, beija, beija*. Senti-me incomodado com a pressão e para aumentar o meu desespero as duas jovens em voz alta comentaram: “deixa de ser discreto, sai do armário, para

---

<sup>61</sup> O termo *Brada* pode significar amigo.

<sup>62</sup> Mulato ou mestiço é um termo que designa uma pessoa que é descendente de africano e europeu. Parece que a miscigenação em algumas partes de Moçambique é admitida socialmente. O uso do termo mulato nem sempre tem um tom pejorativo no contexto de Moçambique.

quê se esconder, viva a tua vida”. Manietei a cabeça e a Esmeralda puxa-me para canto e disse: “Nelson não pode fazer isso comigo, olha dá um beijo, ele pediu-me para te chamar, ficou 30 minutos a tua espera. Faz isso por mim *brada*, beijo não é nada”.

Voltei para o carro inspirei profundamente e disse que era discreto e tímido por isso, me sentia desconfortável em beijar na presença de outras pessoas porque beijo é algo de fórum privado. Mendes e as duas jovens reclamam, mas acabarão entendendo-me. Como explica Foote-Whyte (2005), a partir da sua lição de campo: para ser aceite pelas pessoas, você não deve fazer tudo exatamente como eles fazem, acrescento a essa lição que: nem sempre deve se fazer tudo que eles querem, às vezes é melhor continuar a viver seus valores. Para Foote-Whyte (2005), querer se ajustar as expectativas dos colaboradores de pesquisa pode ter consequências sérias.

Nesta pesquisa muitos colaboradores, principalmente aqueles a quem não conhecia de antemão, questionavam durante as conversas informais desde minhas preferências erótico-sexuais até meu estado civil e alguns deles, inclusive, procuravam testar se sinto atracção como pessoas do mesmo sexo, como no exemplo abaixo:

Valter: fala um pouco de ti, já falei muito de mim, voce namora.

Nelson: sou noivo e relaciono apenas com mulheres.

Valter: Riso. Ainda és muito jovem. A tua noiva sabe da tua pesquisa e porque voce escolheu pesquisar homossexuais.

Nelson: Sim, ela sabe, e não simpatiza com a minha pesquisa, mas me apoia. Escolhi pesquisar esse tema porque quando estava na graduação, encontrei por acaso um livro que discutia sobre homossexualidade. O livro me ajudou a ter uma visão não preconceituosa. E na faculdade numa das aulas, criou-se debate sobre a homossexualidade, onde a maioria dos meus colegas dizia que a homossexualidade era um desvio sexual, algo anormal, Eu procurei mostrar aos meus colegas que a homossexualidade foi definida como anormal. E no fim do curso de graduação tive curiosidade de compreender a vida dos homossexuais na cidade de Maputo, por isso, aventurei-me a procurar alguns homossexuais para interagir com eles e aprender sobre as suas convivências.

Valter: imagina se voce tivesse me dito essas coisas de trabalho no dia da festa, riso, se há uma coisa que sai com ele naquele dia, era do tipo, mas aquele moço quer o quê comigo, viu o quê em mim. E no fim de tudo, voce me diz que, estas a fazer trabalho sobre homossexualidades para faculdade e precisas de minha ajuda para te explicar coisas de marcadores de diferenças. Eu dentro de mim dizia que não é isso, que estava à espera de ti, nem estava para essa conversa. Eu já havia colocado na minha cabeça que tenho pretendente.

Nelson: riso, na festa não podia chegar para as pessoas diz que estou a fazer pesquisa peço para me ajudar, mas procurava criar amizade e divertir com as pessoas, e quando marcava num encontro com as pessoas dizia que estou a fazer um trabalho. O que levou voce a quer me ajudar no meu trabalho porque se não quisesse voce poderia recusar.

Valter: sabe sou uma pessoa muito simples, se eu não me desliguei de voce é que queria ver aonde vai essa história de pesquisa. Conheço muita gente que se envolve com homens, mas fingem por medo. Agora se naquele dia da festa voce falasse que estas para pesquisar, eu iria pensar que minha malária me subiu a cabeça, nem iria te

dar meu número, muito menos aceitar dançar contigo. Você foi atrevido, me fala a verdade, você tem curiosidade de sentir o que acontece pele na pele nas relações entre homens, mas tens medo.

Nelson: olha, nunca pensaste na possibilidade de alguém pode estar com amigos *gays* ou conversar com homossexuais, mas sem vontade nem desejo de sentir pele na pele nem fazer sexo com pessoas do mesmo sexo.

Valter: conheço, mas a maioria de hetero que têm amigos *gays* e frequentam ambientes *gays* acabam por experimentar essa vida por curiosidade, conheço jovens que se dizem que são homens, mas que acabam entrando nessa vida. Eu consigo estudar melhor as pessoas. Homens têm pontos fracos comuns, por exemplo, você está aqui comigo quer me fazer ver que você não se relaciona com homens, mas se você me deixar te tocar pode sentir algo, é só você me deixar te tocar.

Nelson: Esta bem, aceito tua proposta. Como estava sentado no sofá do quarto de Valter e ele estava na cama, veio sentar ao meu lado no sofá, desabituou minha camisa e meteu sua mão deslizando sobre minha barriga, acariciou meu mamilo. Olhava para ele quieto sem mexer e de repente sozinho diz: é estranho. Pergunto-lhe porque ele simplesmente disse não sei e de seguida voltou sentar na cama [Diário de campo, 3º encontro com Valter, em sua casa].

Essa passagem é reveladora do tipo de tensão implicada na tentativa de explicar minha orientação sexual para Valter, e ele sugere invadir a minha intimidade. Para a maioria dos colaboradores a frequência nos ambientes LGBT é indício de ter um desejo oculto: Valter apoiava seu ponto de vista relatando incidentes observados em heterossexuais que frequentavam cenas LGBT e que acabaram se relacionando com outros homens, como tática para fortalecer a sua desconfiança sobre mim. Nota-se que ter optado em abordar minha identidade de pesquisador/estudante em ambientes privados permitiu que as pessoas aceitassem colaborar na pesquisa porque esperavam a minha conversão<sup>63</sup>. Na verdade é inviável envolver em conversas ou entrevistas acadêmicas durante o curso dos eventos porque as pessoas nesses contextos estão preocupadas com, entre outras coisas, se divertir e gerar sociabilidade. Esta dificuldade pode ser encontrada nas pesquisas em contextos de festas ou eventos públicos.

A título de ilustração, Vianna (1987), em etnografia sobre bailes funk carioca, explica que os seus esforços de tentar aplicar um questionário na entrada dos bailes o fizeram se sentir ridículo, porque seus potenciais informantes -dançarinos- não queriam saber do que tratava o questionário, estavam com pressa em chegar à pista de dança. A pesquisa realizada por Gonçalves (2012) sobre Estado organizado em eventos públicos em Moçambique ensina que

<sup>63</sup> Aprendi com meu trabalho monográfico o constrangimento de revelar a identidade de pesquisador em eventos públicos. Na graduação foi difícil conseguir colaboradores quando revelava ser pesquisador “heterossexual”. Nesta pesquisa não estava disposto a pagar o mesmo preço, muito menos enganar os meus colaboradores me apresentando como “homossexual”. Por isso, para todas as pessoas que conheci em locais de lazer e que evitei falar da minha orientação sexual e sobre a pesquisa, quando conversávamos em espaços tranquilos eu procurava deixar explícito (mesmo que não imediatamente) que era alguém que mantinha envolvimento afetivo-sexual com mulheres e que desenvolvia uma pesquisa etnográfica sobre sujeitos LGBT na cidade de Maputo.

é difícil e indesejável envolver-se em entrevistas ou qualquer forma de conversa durante o decurso dos eventos públicos. Se no contexto etnográfico de Hermano Vianna as pessoas se mostravam desconfiadas em dizer onde moravam ou em que trabalhavam, na minha experiência etnográfica, avesso com a de Hermano Vianna, mesmo em contextos de festa/lazer algumas pessoas me informavam onde trabalhavam e me explicavam o procedimento para chegar as suas residências.<sup>64</sup> Mas isso só foi-me possível porque ocultei nos circuitos de lazer LGBT a minha identidade de pesquisador.

Sobre este problema de revelar ou não a identidade de pesquisador no trabalho de campo, Guimarães (2004, p. 109), explica que “em situações definidas como não sendo de trabalho de campo ocultou os seus interesses profissionais, para ter uma vivência relacional mais próxima à realidade”. Concordo com as ideias de Guimarães sobre o dilema de revelar ou não a identidade de pesquisador. Nesta pesquisa ocultei os meus interesses profissionais em espaços de lazer LGBT, por receio de perder colaboradores e para ter uma vivência relacional mais próxima à realidade desses sujeitos.

Porque me ajustei à proposta de Valter? Tive os seguintes motivos: (a) queria certificar a mim mesmo que não tinha desejo por pessoas do mesmo sexo. No decurso da pesquisa fiquei confuso quanto à minha vida sexual, pois os comentários jocosos dos meus familiares e amigos fizeram com que sozinho me indagasse: “será que também sou e não quero aceitar?”;<sup>65</sup> e (b) queria sentir em primeira mão o que tantos colaboradores diziam que eu ia sentir quando fosse tocado por um “homossexual”.

Com essa experiência ganhei a amizade de Valter e ficou claro para ele que me interessava apenas por mulheres, por ele ter considerado ser estranha a minha atitude. Deu-me ainda a oportunidade de Valter ser um dos colaboradores *gays* chave, que às vezes explicou a outros sujeitos LGBT que era apenas pesquisador e que me relacionava com mulheres. Sem

---

<sup>64</sup> As razões dessa diferença na liberdade em revelar ou não a morada e o local de trabalho podem ter há ver com aquilo que Mariza Peirano ensina em *A favor da etnografia*: a pesquisa de campo depende, entre outras coisas, da biografia do pesquisador, das opções teóricas, do contexto sócio-histórico mais amplo e das imprevisíveis situações que se configuram entre pesquisador e pesquisado no dia-a-dia da pesquisa.

<sup>65</sup> Ironicamente deixei de querer me descobrir homossexual quando li uma passagem da entrevista de um antropólogo que disse a outro interlocutor numa reunião o seguinte comentário: *se eu seguisse o argumento do senhor vou ter que queimar 99% da Antropologia, porque Malinowski não era trobriandês*. O autor desse comentário é Peter Fry (2011), que deixou o seguinte legado na minha vida acadêmica: *como aspirante a antropólogo devo saber que posso “analisar” e “escrever” sobre outros grupos sociais estigmatizados – homossexuais e/ou usuários de “droga” – sem ser e nem virar nativo*. No terceiro mês de campo, quando me encontrava com colegas de graduação- e até hoje com colegas do mestrado - insinuando que sou ou posso vir a ser *gay* em alusão de que necessariamente a pesquisa tem uma ligação com a nossa própria vida, jocosamente, envolvido em riso comentava nos seguintes termos “puxa Malinowski não era trobriandês”.

dúvida que consentir ser tocado e ser acariciado deve ser algo individual de cada pesquisador/a, talvez não seja uma receita generalizável para os colaboradores desistirem de controlar a sexualidade do pesquisador/a, mas para mim funcionou admiravelmente na rede de amizades de Valter e ele passou a me defender dos ataques de outros sujeitos.

No aniversário de Bento, sem consentimentos das pessoas (talvez porque já me considerava conhecido de todos), tirei fotos no momento do corte do bolo para minha recordação e depois pretendia revelar as fotos para ele. Entretanto, algumas pessoas me pediram para fotografá-las. Aceitei ser fotografo e acordamos que ia enviar as fotos pelo *WhatsApp*. No dia seguinte Valter me ligou dizendo que, quando fui para casa, na festa houve exaltação de vozes querendo saber as finalidades das fotos, uns diziam que eu ia usar as fotos para mostrar na faculdade os *gays* de Maputo. Entretanto, Valter contou-me que me defendeu, explicando que eu era uma pessoa honesta que estava a fazer pesquisa, e não obriguei ninguém a tirar foto, as pessoas é que pediram. Segundo ele, alguns amigos perguntaram o porquê dele me defender, e tendo respondido que era amigo dele e confiava em mim e as pessoas se acalmaram. Sem dúvida que minha atitude foi vista como invasora, provocando na minha ida situação de discussão a respeito da finalidade das fotos<sup>66</sup>.

Se para colaboradores *gays*, quando me questionavam sobre a orientação sexual adoptava a estratégia de que me envolvia com mulheres e explicava que minha presença nos espaços estava relacionada à pesquisa e sem interesse em quaisquer envolvimentos afectivo-sexuais com homens, para algumas colaboradoras travestis, quando lhes explicava que me relacionava apenas com mulheres em tom jocoso e risadas elas sugeriam que poderia me relacionar com elas, porque para as travestis a minha orientação sexual favorece a elas, pois se consideram “mulheres”:

Mércia: Lena esse seu amigo estudante também é uma bicha discreta.

Lena: pergunta a ele, se está a conversar conosco.

Nelson: não só tenho amigos e frequento espaços *gays*, por causa da pesquisa.

Mércia: Mas voce curte homem.

Nelson: Relaciono-me afectivo-sexualmente no momento apenas com mulheres.

---

<sup>66</sup> Depois da ligação do Vasco decidi ligar para o Bento e expliquei que estava interessado em lhe entregar as fotos do corte do bolo e que as fotos foram tiradas para recordar-me dos momentos de lazer com o grupo. Enviei por via *WhatsApp* para as pessoas que já tínhamos acordado enviar através desse aplicativo e para outras pessoas fui deixar as fotos em suas casas, porque não tinham aplicativo *WhatsApp*. Entretanto, Bento informou-me que não tinha *WhatsApp* e quando tinha disponibilidade de ir a casa dele ou marcar um encontro para lhe entregar as fotos, ele mostrava-se indisponível para o encontro, e acabei sem partilhar as fotos com ele.

Lena: Mércia voce sabe que o pau funciona em todos os lados, quando o arroz abafa, utiliza-se outro lado do pau, enquanto a namorada abafa de frente eu vou dar a outra parte<sup>67</sup>.

Nelson: Lena, em nossa conversa anterior, eu te disse que me relaciono com mulheres.

Lena: Eu sou o quê então? Riso. Eu sou o quê então diz, voce pode namorar comigo.

Mércia: como voce se chama.

Nelson: Nelson.

Mércia: ri.

Nelson: qual é o motivo de riso.

Mércia: nada, o teu nome, lembra-me pessoas apetitosos.

Nesta conversa a fala de Lena de que ela é “uma mulher” corrobora com o argumento de Butler (2003), de que as identidades são produzidas mediante reiterações pragmáticas de convenções e que as identidades de género são frutos de actos performativos: processos reiterativos de normas sociais que adquirem o efeito de estabilidade através de repetições. Em Butler percebe-se que o efeito performativo das identidades depende das contingências normativas para que seja eficaz. Assim sendo Lena aciona convenções sociais: do comportamento feminino e da forma de vestir para considerar-se “mulher” e reivindica o reconhecimento de uma identidade de género feminino.

Ao proceder dessa forma, Lena reinventa e recria convenções que se assemelham ao conceito de heteronormatividade dando-lhe novos sentidos, pois, em um uso literal destas convenções, parafraseando Barbosa (2013), ela poderia não ser entendida como mulher, visto que nasceu com pênis e não com vagina e não possui assim uma correspondência entre sexo e género. Entretanto, por não ter coerências causais produzidas entre sexo, género e sexualidade, Lena recria esta coerência sexo/género, a partir da forma de vestir, comportamento e desejo sexual para produzir a feminilidade de uma “verdadeira mulher heterossexual”.

No decurso do trabalho de campo devido à criação de laços de amizade envolventes com alguns colaboradores foi convidente, gerador de situação de embaraço, parafraseando Gonzalez (2012): é um erro pensar que os etnógrafos/as fazem uma abstração racional do mundo social sem estarem “poluídos” por uma carga afectiva.

Na rede de relações sociais da Esmeralda, devido à aproximação com as integrantes da rede, o acolhimento e o carinho da rede fez com que desenvolvesse um envolvimento emocional com as integrantes em particular com Esmeralda e Manuela. Senti-me bastante

---

<sup>67</sup> Quando Lena diz: “se o arroz abafa, utiliza-se outro lado do pau, ou quando a namorada abafa de frente eu vou dar a outra parte” soa-me um sentido de conotação sexual da seguinte forma: quando minha namorada estiver indisponível para sexo vaginal ela estaria disponível para sexo anal.

comovido com a história da Esmeralda: o relato da expulsão da casa dos familiares e a forma como ela procurava viver. Soube com o tempo que Esmeralda é de Xai-Xai, e que a residência onde Nilza me levou para conversar com ela era casa da sua namorada, Aurora: que se separaram ainda no decurso do trabalho de campo e que ela passou a partilhar aluguer com Manuela.

No decurso de campo fui invasivo no relacionamento com a Esmeralda, quando me apropriei da piada<sup>68</sup> feita para ela: Esmeralda disse que estava com dores de estômago e lhe disse rindo que talvez esteja grávida, ela rindo respondeu que comeu algo estragado, retruquei dizendo que tudo é possível e provavelmente a grávida seria do namorado que deu-lhe soco no olho. Diante dessa atitude, Esmeralda ficou séria e disse: “não fala mais comigo; não gosto dessa piada”. Levantou-se e foi embora, me senti culpado por ter gozado com ela e tentei lhe pedir desculpa, mas Esmeralda dizia: “brincadeiras tem limite, achas que fiquei feliz com aquilo? Não gosto quando alguém faz gracinha disso”.

Ficamos dias sem nos falarmos, procurava mandar mensagens por celular pedindo desculpa, mas ignorava minhas mensagens. Socorri-me da Manuela para pedir perdão a Esmeralda. Ela me perdou e advertiu: *nunca mais faz gracinhas dessa história*. O episódio fez-me perceber que *neutralidade axiológica*, objectividade, no campo é um ideal; a subjetividade caminha lado a lado com o pesquisador e pode criar situações de desconforto para os colaboradores da pesquisa.

No decurso do trabalho de campo Esmeralda me apresentou a sua nova namorada, Alice. Às vezes Esmeralda me solicitava para resolver os seus conflitos conjugais com Alice, e pedia que avaliasse o comportamento da Alice. Como aos meus olhos Alice só queria dinheiro e acessórios femininos de beleza da Esmeralda e não demonstrava afecto de amor pela Esmeralda, eu lhe disse que achava a Alice interesseira, que gostava de brigar e ela deveria procurar outras meninas que lhe oferecessem atenção. Ao longo do campo Esmeralda se convenceu que Alice não gostava dela e decidiu terminar o relacionamento e eu apoiei essa decisão. Faltando duas semanas para abandonar o trabalho de campo ela me apresentou a sua recente namorada, a Berta.

A frequência de bar ou eventos LGBT com a rede da Esmeralda fez com que, ao invés de escutar e observar suas relações interferisse no curso das acções que decorriam nesses espaços. Intervi duas vezes para ajudar na resolução de conflitos entre as lésbicas. Da

---

<sup>68</sup> Apresento a referida piada nas paginas seguintes quando discuto sobre a jocosidade.



primeira vez a briga foi entre Julieta e Lala<sup>69</sup>, ambas namoradas e integrantes da rede de Esmeralda no bar *Divas* no bairro de Mafalala. Outra briga, que inicialmente se tratava de relações de brincadeiras, mas que depois originou um confronto real, ocorreu depois da saída da festa de convívio entre sujeitos LGBT organizado pela Lambda na cidade de Matola entre Manuela e Karl. Mais uma vez acudi para apaziguar a briga e defendi a minha conterrânea Manuela e voltei com sua rede para casa.

Foi oscilando entre emoções particulares, como receio, tristeza e curiosidade, que realizei o trabalho de campo e, aos poucos as resistências, minhas e deles, foram se rompendo, e o sentimento de familiaridade despontava ajudando na conversão etnográfica. Contudo, na realização do trabalho de campo, o meu olhar antropológico guiou-se entre sentimento e emoção / pensamento e razão, em constante fluxo. Esses dois fluxos se encontravam inter-relacionados, na geração de dados e nas relações estabelecidas com o universo da pesquisa que explicito em forma de texto. No próximo item, relato a situação de agressão em campo.

### 3.5.2 O gajo<sup>70</sup> é carne: notas etnográficas sobre agressão

Quando ia ao local de sociabilidade das travestis, passei do bar da Manuela, às 18 horas, pois ela e Esmeralda manifestaram disponibilidade de junto irmos à casa das travestis e a Manuela conhecia onde era a casa. Entretanto, as duas disseram que estava indisponível porque havia muitos clientes no bar e somente viriam quando os clientes ficarem escassos. Como tinha o contacto da Tróia liguei informando que estava no bar da Manuela e que ela não poderia me acompanhar, pois estava a trabalhar e só viria depois com a Esmeralda. Ela orientou-me para chegar à rua perto da sua casa. Quando cheguei à rua referida, liguei para Tróia e veio buscar-me, já eram 18h: 30 minutos. Tróia estava trajada de um vestido cinzento, tinha cabelos compridos, colares, maquiagem e unhas pintadas e compridas, os lábios pintados com batom vermelho, tinha nadegás falsas, depiladas as barbas e usava chinelos de cor preta. Eu estava trajado de uma camisa social cor de laranja com barras brancas, uma calça cinzenta de marca Polo e com sapatilhas de marca Cavaleira. Ela informou que os encontros são feitos em casa da Deusa e nos dirigimos à casa da Deusa. Na referida casa estava: a Deusa e Shana, ambas travestis e amigas. Tróia disse-me para sentar, apresentou-me as amigas e serviu um copo de cerveja 2M e disse-lhe que não bebia, mas as três amigas aconselharam-me a tomar um copo e aceitei, pois elas acham estranho jovem da minha idade sem beber no contexto de Maputo. Como forma de estabelecer relação decidi beber, mas elas comentavam que ficava muito tempo com mesma cerveja no copo. Tróia apresentou-me as amigas como estudante que vive no Rio de Janeiro que desenvolvia uma pesquisa sobre homossexualidades na cidade de Maputo. A Deusa pediu que quando voltasse devia pesquisar o valor dos silicones e de operações plásticas, pois ela deseja fazer, respondi-lhe que iria informar-me sobre o assunto.

<sup>69</sup> Em termos de performance de género Julieta enquadra-se nas lésbicas “femininas” e Lala nas lésbicas “másculas”.

<sup>70</sup> Este termo é usado no contexto moçambicano na maioria por jovens para se referir a alguém.

Tróia atendeu uma chamada e de seguida pediu a Shana para buscar alguém na rua e descreveu as características da pessoa: é um jovem que usou camisa, calção e chinelos brancos, forte com uma altura media. Shana ri e diz ia se encontrar com um anjo. Shana foi buscar o jovem e voltaram. Minutos depois, chega Diva, que estava na companhia de duas lésbicas e uma delas se relacionava com Manuela. Escutei piadas e brincadeiras entre elas sobre a forma como se vestem, ri bastante, foi questionado sobre a minha sexualidade e identifiquei-me como simpaticante e estudante que faz trabalho de faculdade. Sensivelmente às 21h: 50 minutos chega Esmeralda e Manuela, bêbadas, na companhia de três jovens também bêbados com garrafa de cerveja nas mãos. Quando entram em casa da Deusa os três jovens começaram a fazer barulho, mexiam na geladeira e tiravam bebida. O cenário de bagunça irritou a Deusa e decidiu expulsar os três jovens e disse a Esmeralda e Manuela para também se retirarem. Mas como dentro havia uma moça que Manuela esta interessada por ela, Manuela ficou e quem saiu foi a Esmeralda que chamou-me para fora, alegando que tinha algo a me contar. Quando sai, Deusa trancou a porta e a Esmeralda disse-me que estava com dor de cabeça e tinha medo dos três jovens e pediu que lhe acompanhasse a casa.

Quando nos distanciamos da casa de Deusa, os três jovens mandara-nos parar. Ao parar se aproximou um dos jovens, que tinha uma camisa azul, barrigudo, na mão segurava uma garrafa de cerveja, os outros dois ficaram atrás. Quando chegou ele pegou a minha mão e perguntou aonde ia com a Esmeralda, respondi-lhe que estava a acompanhar porque ela estava com dor de cabeça. O jovem começa a me empurrar e a Esmeralda saiu a correr em direcção a sua casa. Quando a Esmeralda correu o jovem me solta e tenta seguir a Esmeralda, todavia Esmeralda estava distante e foi impossível ele alcançar. Então decidi voltar à casa da Deusa. O jovem que tentou perseguir a Esmeralda diz aos outros jovens que estava a minha frente me segurarem. Um dos jovens era magro o outro tinha um corpo normal. Os dois me pegaram pelas mãos e diziam: *espera aqui e ainda sorriam*. Quando o jovem que mandou os outros segurar-me, chegou onde estava, perguntou o que eu estava a fazer com as putas referindo-se as travestis, se eu fazia parte da rede dela. Respondi-lhe que estava a conversar com elas e que elas eram minhas amigas. Ele negou e diz que sou *gay* e convenceu os outros jovens para me arrastar. Decidi empurrar os jovens e em simultâneo dizia: *o que se passa afinal largue-me, o que fiz?* Enquanto empurrava-os, o jovem magro parou de puxar-me e olhou fixadamente em mim, soltou-me e disse aos outros: *não, não esse é um dos nossos, ele é homem*, estendeu seu braço e nós apertamos as mãos, os outros dois jovens diziam: *não vamos pegar esse gajo, esse gajo é carne*. E de novo os três jovens começaram a arrastar-me um segurou minha cintura, outro puxou minha camisa, arrebentando os botões, colocaram-me no chão e comecei a chutar-los, em voz alta dizia: *não sou o que vocês pensam, eu não sou gay*. Apareceu um jovem magro que prestei atenção na cor da sua camisa que era vermelho que tentou sensibilizar os três jovens a me soltar quando consegui escapar da confusão levantei e corri para casa da Deusa e os três jovens seguiram-me atrás. Quando cheguei bati a porta e ninguém atendia, foi ao lado da casa que tinha uma janela aberta espiei e disse para abrirem a porta. Deusa não queria abrir a porta por temer que os três jovens entrassem. Informou para a Manuela sair porque os jovens vieram com ela. Manuela saiu e procurou acalmar os três jovens, pois um dele era primo dela, mas os três jovens eram relutantes e diziam: *nós queremos a ele, o que vocês estão a fazer ai dentro, ai é vosso encontro de putas, saem para foder, saem*. Manuela disse que eu era amigo dela e que não era *gay* e pediu para que a Deusa abrisse a porta. A Deusa abriu a porta, entrei e os três jovens faziam barulho e empurravam a porta. Quando entrei, estava revoltado, com camisa rasgada e suja, sentei no local que havia sentado e permaneci calado, olhos vermelhos e me segurava para não tirar lágrima, pedi água e a Tróia foi buscar. Enquanto, procurava recuperar do trauma, Deusa, Diva, Shana e Tróia, decidiram sair para expulsar os três jovens, Diva volta, procura uma faca e saiu. A insistência da Tróia e suas amigas, fez com que os jovens fossem embora. Manuela voltou pediu desculpa a Deusa e ajoelhou-se perante a mim, e lamentou pelo acontecido. Respondi que estava muito chateado e estava disposto em denúncia o acto a policia, Manuela implorou para não fazer queixa em nome da nossa amizade. Como era

meia noite Manuela hospedou-me sua casa que partilhava com Esmeralda. A caminho da sua casa Manuela pedia para ficar calmo, esquecer e perdoar os jovens, e aos poucos me dei conta de que os jovens que me agrediram estão num contexto heteronormativo, foi assim que tentei curar a minha depressão [Diário de campo, 20-04-2014].

Pesquisadores que escolhem trabalhar com temática das homossexualidades (mas também em outras temáticas) acabam sentindo na pele situações traumáticas no processo da pesquisa. Para os pesquisadores serem aceitos é preciso que o universo de pesquisa encontre um lugar para eles na sua “cosmologia”. Na “cosmologia” do universo desta pesquisa fui aceito porque para o universo era um *gay* discreto: só pode haver interesse por eles se alguém for um deles. Como explica Meinerz (2011), as pesquisas sobre homossexualidade tendem a despertar tanto no universo de pesquisa quanto na academia uma suspeita em relação à sexualidade dos pesquisadores e suas intenções subjetivas para realização da pesquisa.

A experiência de campo que abre esta secção mostra a violência vivida no campo quando me inseria na rede de relações sociais das travestis em busca de me familiarizar com este universo de pesquisa. Esta cena mostra os estigmas que recaem sobre os homossexuais na cidade de Maputo, mas vivida no corpo do pesquisador: para os agressores sou *gay* porque estava em convívio com as travestis e, por isso, só podia ser um deles. Nota-se nos discursos de alguns colaboradores da pesquisa e dos agressores a busca de saber quais as minhas intenções subjetivas ao frequentar os espaços de sujeito LGBT.

Para ambos a única justificativa para minha presença nesse espaço é porque eu era um homem *gay*. Para os agressores tinha um perfil ideal para ser agredido: esse perfil baseou-se por eu estar a conviver com as travestis e esse foi o motivo pelo qual fui agredido. Observa-se na experiência vivida que se fosse reconhecido como homem “heterossexual” estaria livre da agressão: *não, não esse é um dos nossos, ele é homem*, e de seguida um gesto simbólico de pedir perdão (o aperto das mãos), mas para os outros era *gay* e, por isso, poderia ser agredido. Foi através do discurso que meu corpo foi construído pelos agressores como de *gay*, e foi também pela força discursiva que Manuela fez cessar a agressão: *ele é meu amigo e não é gay*. Os agressores usam termos depreciativos para qualificar os homossexuais e as travestis procuram retirar os agressores do local.

Essa experiência sugere que os pesquisadores masculinos que estudam a homossexualidades ou que procuram estabelecer relações com colaboradores da pesquisa em contexto nocturno podem ser alvo de agressão, violência ou estupro. Maioritariamente as pesquisas sobre sexualidade relatam a propensão a casos de violência, agressão e estupro

como sendo questões que as pesquisadoras lidam constantemente no processo da realização do trabalho de campo.

A título de exemplo Moreno (1996), a partir de sua experiência de estupro em campo explica como o medo da violência e do assédio sexual, restringe os movimentos, inclusive físicos, das mulheres antropólogas no processo do trabalho de campo enquanto os homens antropólogos não precisam lidar com isso. Por seu turno Melo (2010), ao realizar sua etnografia em sociabilidade BDSM no Rio de Janeiro, explica que ser mulher teve suas consequências antes e durante o campo. Explica que ficou intimidada no início em entrevistas que iria realizar individualmente, se seria assediada, ou violentada e estrategicamente minimizou qualquer risco procurando locais adequados para as entrevistas. Reconheço a vulnerabilidade das antropólogas no trabalho de campo, e sem querer universalizar a minha situação etnográfica, os sentimentos descritos por Melo foram hóspedes ao longo do trabalho de campo; e ainda, a minha experiência etnográfica sugere que os homens antropólogos podem ser alvos de agressão, assédio e tentativa de estupro.

No seio da corporação dos antropólogos é comum relatos de que os incidentes podem levar a uma aceitação súbita e total dos pesquisadores no contexto da pesquisa. Geertz (1973) explica como se realizou a sua conversão etnográfica a partir de um incidente da invasão policial, na briga de galo. Para ele ter optado por correr teve um impacto na sua inserção: *ele passou a ser visto como ser humano em vez de uma nuvem ou um sopro de vento*. A sua relação mudou para uma relação gentil e quase afetuosa. No caso de Geertz (1973) ser apanhado, ou quase apanhado, numa incursão policial, levou-lhe a uma aceitação súbita e total, rara, numa sociedade extremamente adversa a estrangeiros.

Na mesma linha com o pensamento geertziano, Gomes (2013) narra incidente de roubo, seguido de agressão no campo. Inspirando-se pela leitura de Geertz, Gomes (2013) explica que esses incidentes contribuíram para uma fronteira de sombra moral ou metafísica e permitiu que ela fosse aceite, pois esse evento vivido e imprevisto de roubo e agressão teve a força de realizar uma conversão etnográfica ou o estreitamento de laços entre os participantes do universo estudado.

Para meu caso o incidente acima descrito não me permitiu alcançar àquela necessidade do trabalho de campo antropológico, o acordo, a harmonia que funcionou na etnografia de Geertz (1973) e de Gomes (2013), mas também não prejudicou a minha inserção. Eu já tinha realizado a minha inserção e ganho confiança na rede de relações da Manuela e Esmeralda. Em visitas subsequentes para conversas informais na casa das colaboradoras travestis, o

incidente nunca foi comentado e nem sofreu comentário jocoso tanto por parte das lésbicas quanto das travestis, e torna-me difícil decifrar o silêncio sobre o incidente da minha agressão.

### 3.6 Perfil dos colaboradores da pesquisa

No trabalho etnográfico conversei com um total de 38 colaboradores de pesquisa, dentre eles cinco travestis, 21 *gays* e 12 lésbicas com idades compreendidas entre 19-32 anos. O nível de escolaridade do meu universo de pesquisa varia entre pessoas com nível secundário incompleto, sendo este nível maioritário, e poucos colaboradores com nível superior. Os colaboradores representam diferentes segmentos dos moradores da cidade de Maputo: são trabalhadores, estudantes, prostitutas e a maioria pode ser descrita como pertencente às camadas médias baixas<sup>71</sup>. Os colaboradores apresentam comportamentos bastante diversos socialmente, entre eles existem os que saem à noite e outros preferem estar em casa; existem os que têm condições económicas que os possibilitam a circular por centros de respeitabilidade na cidade de Maputo; outros se divertem entre amigos/as.

No mapa urbano e socioeconómico da cidade de Maputo, os bairros em que moram os colaboradores da pesquisa situam-se respectivamente, nos Distritos Urbanos n.º 1 (Polana Cimento A e Malhangalene B) e n.º 2 (Malanga e Xipamanine). São áreas compostas por vias asfaltadas; um predomínio de edifícios habitacionais infra-estruturados, e ainda uma maior concentração de equipamentos de saúde, saneamento, de educação, de espaços de lazer, de áreas administrativas, comerciais e de serviços, principalmente o Distrito Urbano n.º 1. Todavia, são visíveis habitações precárias nos bairros de Xipamanine e Malanga, locais onde moram alguns colaboradores da pesquisa.

Os bairros em que habitam os outros colaboradores localizam-se, respectivamente, nos Distritos Urbanos n.º 3 (Maxaquene C; Polana Caniço A e B); n.º 4 (Albazine; Costa de Sol; Hulene B; Laulane e Mahota); e n.º 5 (Bagamoyo; Benfica; Jardim Zimpeto), no mapa socioeconómico e urbano da cidade de Maputo, são áreas que contêm uma mistura de bairros semiformais e informais. Os bairros na sua maioria são compostos por ruas de terra batida, com predominância de habitações unifamiliares de construção precária; entretanto observa-se

---

<sup>71</sup> Em termos descritivos, as camadas ou estratos-médio baixos podem ser definidos como a população pobre das cidades que ocupa postos de trabalho no sector formal ou informal da economia caracterizados por baixos salários, e residem, em geral, em bairros periféricos, com precária infra-estrutura de serviços básicos, como rede de água, esgoto, ruas pavimentadas, serviços de saúde e áreas de lazer (ROMANELLI, 1997).

a existência de um número significativo de habitações que denotam uma construção melhorada. Geralmente, nos bairros dos Distritos Urbanos n.º 3, 4 e 5, o saneamento, abastecimento de água e fornecimento de electricidade são precários.

Conforme Henriques (2008), em alguns bairros dos Distritos Urbanos n.º 3, 4 e 5 encontra-se uma percentagem significativa de áreas dedicadas a equipamentos de infraestruturas e actividades económicas informais. Nos bairros como Maxaquene e Polana caniço, existe um processo de renovação urbana: o processo de *gentrification*. No de Zimpeto, nota-se a produção de novo espaço urbano, através de processos planeados. O seguinte quadro descritivo do perfil dos colaboradores contempla dados daqueles que me facilitaram gravar as conversas e ainda forneceram os seus dados sócios demográficos. Dos colaboradores desta pesquisa apenas Ana era uma pessoa branca.

<b>Colaboradores da pesquisa</b>	<b>Idade</b>	<b>Escolaridade</b>	<b>Ocupação</b>	<b>Bairro de residência</b>	<b>Distrito urbano dos bairros</b>	<b>Naturalidade</b>	<b>Religião</b>	<b>Identificação</b>
Adriano	22	4º ano de ensino superior	Estudante	Laulane	Distrito n.º 4	Maputo	Cristã	Gay
Octávio	28	Nível secundário completo	Funcionário	Malanga	Distrito n.º 2	Maputo	Islam	Gay
Peter	20	Nível secundário incompleto	Estudante	Zimpeto	Distrito n.º 5	Maputo	Protestante	Gay
Euclides	27	Nível superior completo	Funcionário	Malhangalene B	Distrito n.º 1	Cabo Delgado	Cristã	Gay
Jossias	35	Nível secundário completo	Vendedor	Hulene B	Distrito n.º 4	Maputo	Cristã	Gay
Esmeralda	21	Nível secundário incompleto	Estudante	Bagamoyo	Distrito n.º 5	Gaza	Cristã	Lésbica
Manuela	27	Nível secundário completo	Vendedora	Bagamoyo	Distrito n.º 5	Gaza	Cristã	Lésbica
Vasco	26	Nível secundário completo	Activista	Costa do Sol	Distrito n.º 4	Maputo	Cristã	Gay
Lena	23	Nível secundário completo	Cabeleira	Albazine	Distrito n.º 4	Maputo	Cristã	Travesti
Isaura	22	2º ano de ensino superior	Estudante	Jardim	Distrito n.º 5	Maputo	Cristã	Lésbica
Yuri	20	Nível secundário incompleto	Estudante	Polana Caniço A	Distrito n.º 3	Maputo	Cristã	Gay
Fábio	19	Nível secundário incompleto	Estudante	Zimpeto	Distrito n.º 5	Gaza	Desconhecida	Gay
Jordão	26	Nível secundário completo	Funcionário	Benfica	Distrito n.º 5	Maputo	Islam	Gay
Ruben	24	Nível secundário incompleto	Estudante	Polana Caniço A	Distrito n.º 3	Maputo	Cristã	Gay
Valter	28	Nível secundário completo	Funcionário	Benfica	Distrito n.º 5	Sofala	Cristã	Gay
Laura	23	Nível secundário incompleto	Estudante	Mahota	Distrito n.º 4	Maputo	Cristã	Lésbica
Tróia	25	Nível secundário incompleto	Prostituta	Bagamoyo	Distrito n.º 5	Maputo	Desconhecida	Travesti
Shana	23	Nível secundário incompleto	Prostituta	Xipamanine	Distrito n.º 2	Maputo	Desconhecida	Travesti
Deusa	26	Nível secundário incompleto	Prostituta	Bagamoyo	Distrito n.º 5	Maputo	Desconhecida	Travesti
André	—	Nível superior completo	Jurista	Malhangalene	Distrito n.º 1	Maputo	Desconhecida	Gay
Arsénio	—	Nível superior incompleto	Coordenador	Polana Cimento A	Distrito n.º 1	Beira	Desconhecida	Gay
Fernando	35	Nível superior completo	Docente	Laulane	Distrito n.º 4	Maputo	Cristã	Gay
Tomázia	22	Nível secundário incompleto	Estudante	Polana Caniço B	Distrito n.º 3	Maputo	Cristã	Lésbica
Paula	21	Nível secundário incompleto	Estudante	Maxaquene C	Distrito n.º 3	Maputo	Cristã	Lésbica
Rita	22	Nível secundário incompleto	Estudante	Benfica	Distrito n.º 5	Maputo	Cristã	Lésbica
Ana	27	Nível superior completo	Farmacêutica	Polana Cimento A	Distrito n.º 3	Índia	Islam	Lésbica
Deise	27	Nível superior completo	Gestora	Jardim	Distrito n.º 5	Maputo	Cristã	Travesti

### 3.7 A etapa analítica da pesquisa

Esta dissertação de cariz etnográfico compreendeu diferentes e interdependentes etapas: olhar, ouvir e escrever (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000; SILVA, 2009). A etapa analítica consistiu na escrita e análise do material. Nesta etapa procurei sistematizar as observações, conversas, acontecimentos e sentimentos desenvolvidos no universo da pesquisa sob a configuração de teorias de marcadores sociais de diferenças; jocosidade e etnografias sobre homossexualidades. Foi com esse processo que produzi a interpretação dos materiais desta dissertação.

A etapa analítica inicei quando deixei o campo. As lembranças das vivências do campo emergiram com muita força e percebi o quanto o campo foi ressignificado pelas experiências vividas no “*estar-lá*”: nesse período analítico – escrita e análise – não foram raros os momentos em que me surpreendi submergindo nas reminiscências das relações que estabeleci com o universo desta pesquisa, as conversas, os espaços de lazer frequentados; não foram raros momentos de riso na transcrição dos dados gerados, também momentos de tristeza quando escrevia o episódio da agressão. Esses sentimentos particulares que emergiam na etapa analítica denotam que a escrita desta dissertação foi absorvida emocionalmente.

Como explica Silva (2009), a escrita (o mesmo vale para fase analítica) requer uma arrumação, uma ordenação, contém uma estrutura: escrever, transcrever, descrever, citar comentar, interpretar, e sintetizar. Foi a luz das ideias de Silva que procedi na análise do material desta dissertação. As etapas da presente dissertação – teórica, etnográfica e analítica – devem ser percebidas, parafraseando Silva (2009), “numa perspectiva integrada, que sejam vistos como fluxos”. Como resultado desse fluxo, esta dissertação foi estruturada em capítulos, tópicos e secções. Alguns capítulos, tópicos e secções são alimentados pelo debate teórico, por experiências do campo, por confrontação de dados gerados no campo e perspectivas teóricas. De seguida apresento a última parte da dissertação, composta por dois capítulos, onde apresento e interpreto os dados gerados em confronto com os debates teóricos que dão corpo à presente dissertação.



## MARCADORES SOCIAIS E JOCOSIDADE

### 4 APRESENTAÇÃO

Ser mulheres juntas não era suficiente. Éramos diferentes. Ser garotas gays juntas não era suficiente. Éramos diferentes. Ser negras juntas não era suficiente. Éramos diferentes. Ser mulheres negras juntas não era suficiente. Éramos diferentes. Ser negras sapatonas juntas não era suficiente. Éramos diferentes... Levou algum tempo para percebermos que nosso lugar era a própria casa da diferença e não a segurança de alguma diferença em particular (LORDE apud HARAWAY, 2004, p. 227).

“Lá vem aquela bicha inglesa, com aquela barriga de cerveja pendurada. Nem tem vergonha. Não se cuida, anda sempre mal-vestida. Que horror. E ainda insiste em ter algo connosco! Julga que somos dessas “crianças” que ele apanha aí nas esquinas ou na Feira!”, disse o Toni para o Beto, ao verem o Andrew a aproximar-se.

- “Olá. Estão bons?”, perguntou o inglês, com aquele seu sotaque torcido, que nem parece estar em Moçambique há mais de três anos. [...] À distância Saide e Pedro reconheceram o Toni, o Beto, o Andrew e mais duas “manas” dengosas do bairro do Aeroporto – a “Chica” e a “Zeza”, de fio dental e uns tops curtíssimos. O Saide riu-se e chamou a atenção do Pedro.

- “Deixa lá, Saide. É por isso que eu não gosto de ir lá para baixo. Ainda nos confundem com aquelas malucas!”, disse o Pedro.

- “É isso, Pedro. Afinal, somos todos Gays, mas somos todos diferentes!”, sentenciou o Saide (Thando M, In Conto: Coisas da vida das manas)<sup>72</sup>.

Nesta quarta parte, analiso o material etnográfico sobre marcadores sociais e jocosidade entre sujeitos LGBT na cidade de Maputo. As epígrafes acima têm como denominador comum a dimensão das diferenças no seio dos grupos sociais. Lorde evoca a compreensão da “casa das diferenças” no sentido de que existem eixos de diferenciação no grupo das lésbicas. Explicitar essas diferenças no grupo das lésbicas é um dos objectivos desta dissertação. Por meio de um discurso irônico presente no conto de Thando depreende-se que, para as diferenças existirem, precisam ser criadas a partir de marcadores sociais como, género, classe social, idade e estilos.

Também analiso os discursos que mostram como são constituídas socialmente as desigualdades e hierarquias entre sujeitos LGBT na cidade de Maputo a partir da intersecção das homxossexualidades com marcadores sociais como género, classe, idade e como menor intensidade o estilo. Em seguida, a partir da análise da jocosidade, argumento que as relações jocosas são componentes básicos para a constituição da identidade e das subjetividades,

<sup>72</sup> *Jornal As Cores do Amor* nº 1- agosto 2007. p. 8-9.

reforçando as hierarquias entre sujeitos LGBT, a partir da negação ao que é entendido como “exagero”: a feminilização do homem e a masculinização da mulher.

#### 4.1 Marcadores sociais e “rebaixamento” moral entre sujeitos LGBT

Neste capítulo discuto como no universo desse estudo, a diferença é produzida, como se dá a transformação de marcadores da diferença em indexadores de desigualdade e preconceito nas relações sociais entre os sujeitos LGBT, seguindo orientações de teóricos que discutem os marcadores sociais das diferenças (BRAH e PHOENIX, 2004; BRAH, 2006), em sintonia com pesquisas etnográficas na área das homossexualidades que mostram as interseções de geração, gênero, classe, raça e estilos em sociabilidades GLS e nos movimentos homossexuais (FRANÇA 2006, 2007; HENNING 2008; VEGA 2008; FACCHINI 2008; SIMÕES, et al. 2010; MONTEIRO, et al. 2010). Também abordo os sentimentos particulares destacados nas falas dos colaboradores à luz de teóricos das emoções (BARBALET, 1998; REZENDE e COELHO, 2010).

Os autores que em suas pesquisas entrecruzam as homossexualidades com outros marcadores sociais de diferença têm como mérito desvendar as hierarquias sociais, desigualdades, relações de poder, e discriminações vigentes no seio dos circuitos GLS e movimentos homossexuais. Este estudo insere-se na mesma linha de autores acima referenciados segundo os quais os locais de sociabilidades voltados ao público LGBT estão afectados por desigualdades económicas, diferenciações em termos de gênero, idade e estilos que acabam discriminando e hierarquizando os frequentadores. A essa preocupação acrescento um esforço para tecer um diálogo com os teóricos das emoções, porque alguns sujeitos da pesquisa expressavam emoções e sentimentos particulares nos espaços de sociabilidades LGBT e nos depoimentos ao expressarem seus entendimentos sobre as diferenças nas relações entre sujeitos LGBT. Como ensinam Rezende e Coelho (2010), algumas emoções como nojo, desprezo e humilhação realizam entre os níveis micro da experiência pessoal e macro da organização social um trabalho micropolítico permitindo hierarquizar as relações sociais.

O capítulo discute o processo e a forma como o universo desta pesquisa entende a produção de diferenças em suas relações sociais, sociabilidades e nas preferências sexuais. Esse

empreendimento visa compreender as relações sociais entre sujeitos LGBT, as subjetividades, as classificações e as emoções accionadas no processo do discurso sobre a produção das diferenças.

#### 4.1.1 Poder aquisitivo e estilos: humilhação e desprezo

Nesta secção analiso os discursos do universo da pesquisa, ilustrando que alguns sujeitos LGBT estão cientes das diferenças presentes em suas relações sociais. Reflecto também sobre os sentimentos particulares accionados pelo universo da pesquisa nos discursos que ilustram os marcadores sociais de diferença. Nos discursos dos colaboradores desta pesquisa existe uma convicção de que a orientação sexual deveria uni-los para além de quaisquer outros marcadores sociais como a classe social (poder aquisitivo), o grau de escolaridade e a operadores sociais como o estilo. O que de acordo com os relatos não ocorria. Os efeitos de classe social no sentido de poder aquisitivo se fazem sentir nas relações sociais entre sujeitos LGBT por meio da criação de diferenciações, e ainda o universo da pesquisa se diferencia a partir do estilo e escolaridade. Estes marcadores e operadores sociais de diferenças acabam criando hierarquia, discriminação e sentimentos de rebaixamento moral como humilhação, vergonha e desprezo por alguns sujeitos LGBT. A esse respeito, a narrativa do Fábio, pertencente a estratos médios-baixos, é esclarecedora:

Nelson: olha gostaria de saber se é possível falar-se da existência de discriminação entre os homossexuais masculinos aqui na cidade de Maputo. Qual a tua opinião sobre o assunto?

Fábio: é verdade aqui existe e é muito vergonhoso, é muito triste ver isso, já somos discriminados e ainda nós nos discriminamos entre nós.

Nelson: poderia explicar o que leva alguns a discriminar os outros?

Fábio: aqui há homossexuais, do tipo, que tem um nível social mais elevado que o meu, não vão se envolver ou criar amizade comigo mesmo eu me aproximando deles você vê que querem pessoas do mesmo nível. Eles preferem se relacionar com pessoas que tem mesmas condições, são coisas que acho que não deveria existir, tipo essas coisas de divisão em termos de nível de condições, de instrução escolar. Mas existem muito entre nós os *gays*. Muitas vezes aqueles que têm instrução social elevada gostam de humilhar os que são de baixo, tipo tu és muito brega, não tens nada, estás abaixo, não entendes nada. Então para mim aqui existem aqueles que brincam entre si, os de cima, os da classe A, tem amizade entre eles, os da classe B, tem amizade entre si e da C também entre si.

Nelson: *Aé?* Como você identifica que fulano pertence à classe A, B, C? O que é isso de classe A, B, C e o que eles têm?

Fábio: pela forma de vestir, o tipo de roupa que usam. Assim conheces o Tirso, posso dizer ele é da classe A, o Edson parece que também é dessa classe. Mas o Tirso é muito

social e simples, mas se fosse o Edson ou outras pessoas que brincam com eles não iam se envolver conosco sem muitas condições, mas Tirso é muito social não tem nada ver com isso de ser superior, ele ri com todo mundo para ele as pessoas são iguais, mas outros nem querem saber. As pessoas que tem condições frequentam sítios como *Ace Lange*, um sítio chique, Edson é considerado a rainha desse sítio.

Nelson: o que fazem esses outros?

Fábio: esses nem um olá te dizem, mesmo quando você lhe diz olá ele responde com desprezo, pior quando tem carro, mesmo te vendo ele passa-te, mas você diz eu conheço aquela pessoa, frequentamos as mesmas festas, temos a mesma orientação sexual, ele me conhece, você lhe manda um olá, finge que não te viu nem está ai [...].

Os elementos do discurso presentes neste depoimento mostram o quão as relações sociais entre os sujeitos LGBT são afectadas pela diferenciação, de tal modo que os marcadores de classe social no sentido de poder aquisitivo e pela vestimenta orientam as relações de amizade entre os *gays*. Depreendo também que os sujeitos *gays* com maior poder aquisitivo, humilham, envergonham e desprezam os *gays* com menor poder aquisitivo. Os sujeitos *gays* com maior poder aquisitivo ao provocar sentimentos de vergonha e humilhação visam rebaixar e inferiorizar os *gays* de estratos económico mais baixos.

Os *gays* de estratos económicos mais baixos muitas vezes expressam, em seus relatos, sua percepção de si mesmos como inferiores diante dos *gays* que têm melhores condições económicas; demonstram por vezes, tristeza e vergonha, por causa do nível de diferenciação entre os *gays* a partir dos marcadores de classe e estilo que desconsideram que todos têm a mesma orientação sexual. Como explica Katz (2013, p. 238), tanto a vergonha quanto a humilhação são emoções sociais e morais, no sentido de que, em ambos, a pessoa se sente isolada de uma comunidade vista como sagrada. Na humilhação as pessoas supõem uma intenção ostensiva e consciente dos outros de a rebaixarem. Nesse sentido, o como e por que alguns sujeitos LGBT humilham e sentem vergonha dos outros e/ou se sentem humilhados e envergonhados, pode denotar no universo desta pesquisa relações sociais em que estão em jogo hierarquias, relações de poder, moralidades, relações de inclusão/exclusão, que atingem a identidade dos sujeitos LGBT na medida em que demarcam distinções sociais entre eles.

Entretanto, ainda é cedo para dar uma explicação sobre o papel dessas emoções e sentimentos no universo estudado. O que apresentei acima são hipóteses e apenas novas pesquisas, especialmente as qualitativas, podem ou não confirmá-las. Se elas forem plausíveis frente aos dados disponíveis, devemos começar a nos perguntar até que ponto os marcadores sociais de diferenças afectam a vida emocional dos sujeitos LGBT. Os relatos dos colaboradores

são apenas um retrato superficial para perceber o papel das emoções nas relações sociais entre sujeitos LGBT, mas eles têm consciência dos sentimentos gerados pelos marcadores sociais de diferença. As conversas a seguir expressam também alguns sentimentos particulares:

[...] Nelson: explique-me tua relação com outros *gays*.

Valter: não é uma relação saudável, não é muito produtiva juro, seria produtiva se fôssemos mais unidos.

Nelson: o que cria essa desunião.

Valter: já te expliquei uma vez isso, de que existem essas cenas de classe, há muitas classes.

Nelson: eu sei que voce falou de classe, mas o que é classe, poderia explicar isso para eu entender?

Valter: como posso dizer, existem pessoas com capacidade monetária, existem três classes praticamente, a classe poderosa, a classe media e classe inferior. O que acontece é que o *gay* superior tu não vais lhe encontrar vestido de qualquer maneira, do estilo afeminado, tu vais lhe encontrar a vestir melhor roupa masculina caras, da classe media também usa roupa da marca estes olham os *gays* da classe baixa, com roupas afeminadas de roupas baratas ai cria intriga, desprezo, porque aquele de classe superior quanto os que vestem de forma afeminada, eles dizem olha aquela bicha, esquece que também eles são, e só não se colocam ali porque eles são superiores e conseguem vestir bem. O que acontece é que tu podes encontrar nas festas um grupo de *gays* nas festas um grupo de *gays* vestidos a homem no seu canto, mas eles também são mais puta que nós.

Nelson: mas nas festas vocês convivem no mesmo espaço ou estou enganado?

Valter: convivemos aonde. É muito rara, a maior parte, dos que têm condições preferem espaços intimo, são pessoas que a aparência é de 100% a homem não assumido, as pessoas assumidas da classe média são aqueles que aparecem nessas festas e ambientam em todos os espaços, mas a comunicação não é aquela das boas [...].

Na sequência da mesma questão dos marcadores sociais, Fábio expressa da seguinte maneira o seu posicionamento:

Nelson: poderias me explicar das separações que você nota e que existem entre os homossexuais?

Fábio: as separações de classe social, que cria desprezo entre nós mesmo. Há homossexuais que discrimina Egídio pela sua vaidade do tipo ele não precisa de aquilo ele é homem, mas os discretos devem entender que um homossexual tem hormonas femininas. Alguns homossexuais discriminam a forma de outro homossexual se comportar, do jeito que se apresenta do tipo são muitos afeminados. Por exemplo, não que eu falei isso para as *travecas*, mas ouço *gays* a dizerem que não posso andar com *travecas*, elas são bregas, elas não precisavam colocar cabelo, vestido, salto porque elas não são mulheres. Eu sou afeminado e ouço pessoas a dizerem você não precisa fazer isso, mas eu não gosto de viver para agradar as pessoas, gosto de me agradar primeiro e depois os meus amigos. Os discretos me encontram as vezes dizem que não precisa pintar as unhas com base, ora dizem que não vão andar mais comigo, mas eu digo a eles que é minha vaidade. Sabes esses toques que alguns homossexuais dizem são exagerados é que fazem com que nós os outros sermos felizes, ter coragem, aumenta a nossa autoestima. Outra coisa que cria divisão entre nós é a forma de vestir o estilo da roupa, *manas* gostas rebaixar os outros quando se trata de roupa.

Nelson: como o estilo de vestir cria separações entre vocês?

Fábio: existe muita intriga entre os homossexuais, despreza-se a alguém porque usou roupa mal combinada ou vestiu tipo de roupa que comprou na baixa<sup>73</sup>, que são vulgares, uns dizem que aquele é muito brega, e isso ofende, eu vou comprar aquelas roupas da baixa porque é o que eu consigo, mas há pessoas que dizem *ah* eu não posso andar com Cardoso ou ser amigo do Jack porque veste coisa que compra na rua, aquelas roupas que ficam na esquina na baixa, e se calhar vale apenas eu que uso e consigo comprar essas roupas, porque algumas pessoas que se dizem que usam roupa da marca vivem de aparência, as pessoas andam a contrair dívidas ou a pessoa pede emprestado para parecer bonita, para aparecer da classe A, fingir muito bem que está nessa classe, enquanto na verdade onde ele dorme você nem vai olhar duas vezes. Acontece que alguns *gays* vivem muitos de *cala de boca*, por exemplo, se eu fosse outro não teria te levado para minha casa [...].

Esses fragmentos de conversa mostram os elementos que criam segregação, hierarquização e discriminação nas relações sociais entre os sujeitos *gays*: o poder aquisitivo e o estilo de vestir. Um dos pontos óbvios que estes colaboradores expressam é a questão do desprezo decorrente dos eixos de diferenciação entre os *gays* e a ideia implícita acima ilustrada de que a orientação sexual deveria se superpor às diferenças de classe social e estilos.

Como lembram Rezende e Coelho (2010, p. 85), acompanhando as ideias de Miller (1997), tradicionalmente, o desprezo é um sentimento que emerge em relações hierárquicas, sendo devotado por quem ocupa as posições superiores àqueles em situação inferiorizada.

Entretanto, na conversa com Fábio percebe-se que certos atributos desqualificados por homossexuais “discretos” são indispensáveis para a constituição de sua subjetividade, pois lhe possibilitam ser corajoso e orgulhoso: “esses toques que alguns homossexuais dizem são exagerados é que fazem com que nós os outros sermos felizes, ter coragem, aumenta a nossa autoestima”. E ainda a ser verdadeiro sem precisar ser, “*cala de boca*”, termo usado para referir-se a àqueles *gays* pertencentes a estratos médios-baixos que buscam aparentar ser pessoas com maior poder aquisitivo:

Nelson: O que significa a *cala-te de boca*.

Fábio: são aqueles *gays* que vivem de aparência, para ser respeitado, apresentar isto, dizer que vive no luxo veste roupa de marca, namora branco, enquanto nada disso, e as *manas*<sup>74</sup> gostam de falar disso. Outros fazem isso para não serem pisados pela classe A ou para nos fazerem pensar que eles têm melhores condições econômicas que nós. Assim, se eu fosse essas pessoas eu teria que esconder onde eu vivo não teria te levado para minha casa, teria que vestir minha melhor roupa, levar as minhas últimas moedas

<sup>73</sup> Roupa da baixa equivale dizer no Brasil roupa comprada no *camelô*.

<sup>74</sup> Categoria nativa para se referir a homossexuais masculinos “afeminados”.

para conversarmos noutra sítio. Mas como não tenho vergonha eu te convidei para conversar na minha casa. E muitos homossexuais não mostram casas deles, porque eles têm vergonha principalmente os que são afeminados. Conheces Mate, por exemplo, ele aparenta ter uma boa condição social, mas muita gente diz que não é nada disso. Eu fiquei passada quando me disseram isso, ele aparenta ser uma pessoa de vida muito boa em termos de valores enquanto é uma cala-te de boca.

Nelson: gostaria que comentasse sobre os tipos de estilo de roupa que esses homossexuais que voce dizem que vestem bem, usam. Você sabe dizer as marcas ou o valor das roupas?

Fábio: Só um par de sapatos que essa gente usa são 2000,00 Mtn (R\$154,00). As camisas rondam por ai uns 1500,00 Mtn (R\$115,00). As marcas que são: Cavalinho, Zara, Nike, Adidas, Louis Vuitton, Giorgio Armani, Miguel Viera, Ryben, Carolina Herrera, Reebok, Gucci Coco e muitos mais. Eu não visto roupa cara porque não tenho condições.

Esta conversa mostra que existe capacidade de agenciamentos de alguns *gays* de estratos médio-baixos: procuram ocultar a sua situação social e familiar, e demonstram que detêm determinados atributos de classe “dos que têm” com propósito de ganhar prestígio. O estilo de roupa no universo pesquisado pode ser visto como sinalizador de uma posição social elevada, e ela tem a função de neutralizar os estigmas. A aparência pode e é utilizada para procurar escapar a um lugar estigmatizante e como forma de distinção em relação a outros sujeitos *gays*. Estas constatações vão ao encontro dos dados encontrados em São Paulo nos trabalhos de França (2006) e Facchini (2008).

Como ilustração, França (2006) explica que nos circuitos GLS na cidade de São Paulo, criam-se cenas caracterizadas por estilos e composições de símbolos bastante específicos. Assim, quando as pessoas consideradas *modernas* circulam nessas cenas os seus estilos actuam como marcadores de diferença em relação ao *mainstream*. Entretanto, os elementos dessas tendências são, por sua vez, copiados por grupos sociais que não pertencem a essa categoria, como forma de distinção em relação a outros sujeitos.

Percebe-se na conversa acima, o suposto padrão de consumo dos *gays* com maior poder aquisitivo na cidade de Maputo; entretanto, pesquisas futuras são necessárias para examinarem as relações entre padrão de consumo e elaboração de identidades LGBT; o papel dos bens de consumo na diferenciação social na cidade de Maputo, e ainda para analisar os diferentes patamares de consumo dos *gays* em Maputo uma vez que o discurso acima homogeneiza os padrões de consumo. A hipótese que tenho dessa homogeneização deve-se ao facto de que Fábio sendo uma pessoa de baixo poder aquisitivo, não faz distinção entre os padrões de consumo ou de

forma implícita está a informar que todas as marcas mencionadas estariam na classificação de “inacessíveis” para ele.

Como lembra Vega (2008), o estilo funciona como código estético e um capital cultural compartilhado que possibilita que algumas pessoas encontrem elementos identitários que as façam se verem como tendo algo em comum. A vestimenta influencia a maneira como as amizades são formadas no contexto do universo desta pesquisa e não raro as conversas sobre vestimenta aparecem nas redes de diversão dos *gays*:

Jordão: olá, vocês tenho uma grande dúvida.  
 Joaquim: alo Joaquim, sim diz ai.  
 Brazão: diz.  
 Carlos: diz.  
 Jordão: há uns tênis muito bonitos cores diversos eu gostei, mas vendem em todo lado na rua compro ou não?  
 Brazão: então.  
 Carlos: não compra  
 Brazão: eu só sei que não gramos de fardinhas na rua.  
 Carlos: vais cruzar com gentinha com esses sapatos.  
 Brazão: só pode ser Tommy.  
 Carlos: também detesto.  
 Brazão: mas tem daquelas coisas que deixo o orgulho e vou comprar porque gostei e acho lindo.  
 Carlos: sei.  
 Jordão: não é Tommy, são umas cenas de pano fechado.  
 Carlos: se for farda não compra.  
 Brazão: se for farda não dá.  
 Jordão: *thanks* (...) [Diário de campo, conversas vias *WhatsApp*].

Em seguida, a esta interação via *WhatsApp*, na conversa sobre questão de vestimenta Jordão mencionou o seguinte:

Jordão: eu gosto de combinar minha roupa, estás a ver como estou vestido, mas eu tenho amigo *gays* que vestem do jeito que visto, eu quero sempre estar na moda meus amigos são assim, estás a ver.  
 Nelson: como são teus amigos.  
 Jordão: meus amigos são normais, só que pronto, nós não vestimos *jeans* apertados camisas com flores, eu quero combinar as coisas, tipo quero uma camiseta que combina com sapato, ter uma calça que combina com camiseta, estás a ver, mas meus amigos são assim também todos.  
 Nelson: aonde voce compra sua roupa.  
 Jordão: a minha roupa compro na África do sul, conheces Moreiras ele vende roupa que compro na África do sul, então a malta pergunta às vezes a ele se tem novidades se ele tiver a gente compra nele.



Nos extractos acima percebo o quão vestir coisas “elegantes” funciona como distintivo nessa rede de amizades de *gays* “discretos”, pertencentes a estratos médios. Não raro em interação os integrantes *gays* da rede de *WhatsApp* postam, entre outras coisas, imagens de suas cuecas de marca Giorgio Armani, *BadBoy*, relógio e camiseta de marca Calvin Klein. Entretanto, existem circunstâncias em que alguns sujeitos *gays* deixam o sentimento de orgulho e usam estilos sem carácter distintivo e popular simplesmente por gosto. Assim, pode se perceber que alguns sentimentos como orgulho e vergonha nas relações sociais entre sujeitos *gays* trazem à tona vontade para agir: por exemplo, quando há uma profunda compreensão do poder aquisitivo dos outros, as pessoas podem ocultar a sua situação social e familiar para os outros e copiam estilos dos que têm poder aquisitivo como forma de se distinguir dos outros *gays*, e ainda alguns sujeitos *gays* com maior poder aquisitivo podem ceder aos marcadores de diferenças e usarem estilos populares quando são considerados bonitos.

Por seu turno, no universo das lésbicas as relações sociais, são permeadas por marcadores sociais de diferenças de classe social, estilos e graus de escolaridade que criam hierarquias e colocam certas lésbicas no polo de valorizadas e outras no polo de desvalorizadas. Consequentemente as lésbicas que se sentem desvalorizadas nas relações sociais evitam contactos sociais com outras lésbicas devidos às diferenças que criam desigualdades entre elas. Entretanto, como explica Goffman (2011, p. 104), “o individuo que mais se isola de contatos sociais pode então ser o menos isolado das exigências da sociedade”. Na esteira da análise simmeliana e goffmaniana, Coelho (2013, p. 14) explica que “é ao recusar/afastar-se do contacto com o outro que o indivíduo atestaria sua natureza social: o social se faz presente consigo mesmo no acto de embelezamento de si ou por via de resmungos ou imprecações, assinalando a possibilidade de comunicação sem diálogo”.

Trago esse pensamento goffmaniano subscrito por Coelho (2013), como forma de explicar que a atitude das lésbicas de estratos médios-baixos, em sua fuga de relações com outras lésbicas que denotam alto poder aquisitivo, e ostentam marcas de roupas é compreensível, pois a forma como se diferenciam constrange as lésbicas de menor poder aquisitivo, gerando senso de inferioridade e a sensação de tornar-se “estranha” junto às pessoas com mesma orientação sexual. Tal como os sujeitos *gays*, as lésbicas de estratos médios-baixos criam uma expectativa implícita

de que a orientação sexual se superponha a marcadores sociais de diferença. O fragmento da conversa a seguir esclarece esse ponto:

Nelson: na nossa conversa anterior você falou da relação que tens com outras lésbicas e você disse que existe desigualdade entre vocês. E que você não tem muitas amizades com elas. É isso mesmo?

Tomázia: sim é verdade, como te falei existe diferenças entre nós, eu até não entendo porque, mas o que acontece é que só por veres a pessoa já dá para avaliar em que condição a pessoa está, então acho que elas se escolhem mais por aí. Olham a pessoa e vê a situação em que a pessoa se encontra.

Nelson: que situação se olha?

Tomázia: por exemplo, a situação financeira, muito mais financeira, é muito mais por aí. A maioria das festinhas que têm sido organizadas para a comunidade está mais cheias de grupinho, como você percebeu no dia da praia quando estávamos sentados todos juntos algumas meninas começaram a fazer uma contribuição, mas como eu não tinha condição de fazer essa contribuição de certa maneira acabei me afastando do convívio porque não tenho condições de estar nesse espaço.

Nelson: pela tua fala quem se distancia é você e não o grupo que se distancia de você. É isso que acontece?

Tomázia: eu diria que o grupo também se distanciou de mim, os que não tinham condições, por exemplo, aquele dia da praia tentei estar mais próximo, mas de repente as pessoas que estava ao meu lado saíram em grupo para comprar algo e a mim nem disseram nada apenas se chamaram entre si, então eu achei muito feio a atitude, eles saíram porque tem condições, então fica mal eu sair buscar coisa para comer e ficar perto de ti sem nada. Para mim entre as lésbicas existe desprezo por causa das questões do bolso, e isso cria divisões entre os que têm e os que não têm.

Nelson: questão de bolso?

Tomázia: sim, a questão do dinheiro, como bem disse a pessoa quando olha para ti já faz uma análise do tipo esse aqui não tem nada, e cria-se distancia dos que podem e os que não podem, por aí. E eu não sei por que isso acontece. Por isso eu fico na minha, não ando atrás das pessoas que não me querem por perto. Eu tentei criar amizade com algumas lésbicas, mas acabo ver por vezes que só pelo olhar delas não me querem por perto.

Nelson: como consegues perceber pelo olhar que algumas lésbicas não te querem por perto?

Tomázia: o olhar diz tudo, como se costuma a se dizer, a imagem fala mais que mil palavras. Estás a perceber. Até nas conversas com elas, eu vejo que existem lésbicas que têm tendência de ficar no canto delas em grupos, as patricinhas, você procura falar com elas é como elas não te ouvisse, mas não é isso é porque olha para tua forma de vestir de falar essas coisas [...].

Esta passagem mostra o quão os marcadores de diferenças informam as relações sociais entre lésbicas, gerando desigualdade e desconforto para sujeitos com menor poder aquisitivo. Nota-se que as lésbicas criam suas relações de convivência a partir de condições económicas e de certos estilos que actuam na produção de hierarquia e segregação através de olhares que projectam desprezo e que transformam os que não têm condições económicas em sujeitos invisíveis na interacção social. Outro aspecto referenciado pelo universo das lésbicas que rebaixa

a moral dos outros e de certa forma inferioriza as outras lésbicas é a escrita ou fala fluente do português /ou nível de instrução escolar. A conversa com Laura é expressiva nesse sentido:

[...] Nelson: que coisas são essas que levam algumas lésbicas a se considerarem superiores. O que elas têm.

Laura: às vezes porque tem carro, outro não tem, ora porque trabalha e outros não, por aí, e isso acabam criando diferenças, porque se fores a ver, tem níveis sociais, há divisão em níveis sociais aqueles que têm brincam entre si, os que não têm mesma coisa, mas acho que isso, não deveria existir, pois somos todos iguais, mas se somos os primeiros a criar esses preconceitos entre nós que somos minorias sexuais, então o que a maioria vai fazer.

Nelson: como assim preconceito entre vocês. Explique isso.

Laura: é meio difícil a convivência entre as lésbicas por causa daquela coisa, *ah* eu tenho isto, aquela não tem então não posso me envolver com ela, tu chegas a pessoa sai não quer conviver, não quer estar onde tem pessoas que se vestem mal. Por isso, eu acabo não criando muitas amizades com lésbicas num sítio onde tem muitas pessoas ou num grupo há pessoas que querem se achar superior. Assim, por exemplo, estive num grupo do *facebook* de lésbicas que se discriminam em termo de nível escolar, a partir da forma da escrita, porque têm lésbicas que não sabem escrever correctamente, então eu acho que se eu vejo que voce não sabe escrever tem um fórum próprio para chamar atenção e não ao público, ou desvalorizar a pessoa até se sentir humilhado, a pessoa deve ter modo de falar do tipo: olha é assim, pela maneira que a pessoa se dirige a pessoa pode entender. Mas se eu falo: *ah* você é burra sei-lá o que essas coisas. A pessoa não gostará dessa agressividade. Então um dia desses no grupo de *facebook* eu escrevi Camões com S, e sem acentuar, porque meu telefone tinha problema de acentuação, então quem dizem sei-lá o que foi a Lygia, tipo quer se fazer de superior e vai escrever errada a palavra explicação e colocou S ao invés de X. Depois eu escrevi da forma correcta, ela não respondeu mais, porque ali ela queria mostrar superior, e para mim voce pode ser superior na tua casa.

Nelson: ela quis se mostrar superior em termos de o quê.

Laura: em termos de escolaridade tipo ela sabe escrever melhor que as outras, então nesse grupo havia uma moça que era baixa em termos de classe escolar, então a mesma pessoa que me chamou atenção disse, estou a ver que há pessoas que precisa de formação, vamos abrir uma secção para ensinar as pessoas, até que a iniciativa era boa porque há pessoas que devidos às condições não vão à escola. Para mim não adianta a pessoa vir com sua superioridade, pois eu te corto logo, há aquela coisa de ter autoestima, então outras lésbicas se deixam ser espezinhada porque a pessoa tem uma aparência chique, porque a pessoa pensa que não tem nada. *Epa*, para mim não valha apenas, temos que nos respeitar nada de pisar outras pessoas.

Depreendo desta citação, a situação desconfortável que gera para algumas lésbicas, o sentimento de humilhação e de inferioridade em face da interacção social. Percebo que a escolaridade é usada como forma para se distinguir dos outros. Entretanto, noto que algumas lésbicas consideradas inferiores buscam criar autoestima para enfrentar os marcadores de diferenciação que perpassam as suas interacções. A seguir, analiso como o género é marcador que cria desigualdade, hierarquia e exclusão de certos sujeitos das relações sociais LGBT na

cidade de Maputo, bem como as convenções accionadas no processo da produção da diferença a partir do marcador social de género.

#### 4.1.2 O perigo do exagero: feminilidade e masculinidade

Nelson: em sua opinião o que leva os gays a se discriminar ou ridicularizar os outros.

Octávio: eu não discrimino ninguém, mas tem atitude que não dá para aceitar, enfim, mas nunca mesmo andaria com uma trava, eu nunca neguei para quem me perguntasse o que eu sou, nunca, mas tem a parte do *job*, muita responsabilidade tenho colegas que sabem, mas também não dá você estampar na cara, a única pessoa que ando com ela, não sei por que, acho por ser figura pública é Mead, mas temos muita intimidade, há amizade, mas (voz alta) andar na rua ou brincar com Deise, Tróia, Deusa, nada, por exemplo. Deise nos tempos não era assim era homem, quando digo homem ele não sabia o que é por extensões de cabelo, não sabia o que é vestido, ele colocava calça, tudo de homem, mas de lá para cá, te sai com roupa de mulher, antes de 2008, 2010 eu podia andar com Deise, mas hoje eu digo não, veja com Mead faz ela usa essas coisas quando é para actuar porque ela é uma *drag queens*, mas no dia a dia veste coisas feminizadas sem exagerar, o que tu és não tens que mostrar para as pessoas até chegar à loucura de por cabelo, *come on* (riso).

Nelson: como assim loucura.

Octávio: eu sou gay gosto da minha vida, mas quando falo com as pessoas eu não falo que sou mulher eu digo que só homem, mas aquelas não, falei que a Deise, primeiro antes de colocar uma calça *legging* colocava calça de homem, na faculdade dela não aceitava que ninguém lhe chamar de mulher para hoje ela virar trava e aceitar ser chamada de mulher, por sapato alto, usar até calcinha fio dental, sinceramente, a pessoa até pode usar roupa feminina já que a roupa é uma forma de se expressar, mas não deve fugir do padrão, usar fio dental é demais, onde a pessoa quer colocar o pênis, sinceramente não condeno, mas *Ei!* Não apoio, sabe tem certas coisas que as pessoas exageram mesmo acabam fugindo do padrão.

Nelson: qual seria o padrão.

Octávio: o padrão de ser homossexual não é de colocar extensão, as travas estão a se enganar, elas não são mulheres e nunca vão ser; quando é homem é homem. Eu sou gay, mas não sou mulher eu nunca vou colocar roupa de mulher, espera a não ser no carnaval. Lembro que coloquei roupa feminina no carnaval, mas isso foi entre amigos (voz alta), só amigo. Decidimos que no carnaval vamos fazer uma coisa diferente e por incrível que pareça os meus amigos que eram heterossexuais foram mais caprichados em vestir como mulher, mas como eu sou mais inclinado para tal não fiz isso, só coloquei uma coisa básica, mas eles não mataram da ponta dos pés para cabeça.

Nelson: como assim, agora estás mais inclinado para lado de mulheres.

Octávio: não é que eles eram heteros e a palavra gays já que só gay significa um mundo colorido, muita coisa, tipo muita coisa, mas nunca tive vontade de ser mulher, isso é que me faz ser o mesmo e não criar uma pessoa que não existe. Se tu gostas de homem faça de tudo para mostrar a pessoa que gostas de homem e não virar trava que veste normal e faça de tudo para a pessoa perceber que tu és homem.

Esta citação mostra o lugar da performance de género nas relações sociais entre sujeitos *gays*, e não é raro no universo analisado os atributos de género serem usados para estabelecer

relações de amizades e para se diferenciar dos outros homossexuais considerados “escandalosos”. Percebo no universo dos *gays* “discretos” desprezo em relação às travestis, devido às transformações que desenvolvem em seus corpos. Uma vez que elas se desfazem do corpo masculino para construir um corpo feminino, até no pensar e agir elas buscariam, na visão dos entrevistados, se assemelharem com as mulheres.

Como lembra Silva (1993, p. 129), “todo o esforço do travesti visa fazer-se passar por mulher. Seus êxitos e motivo de orgulho estão contidos em tal possibilidade”. Para outros sujeitos LGBT essa busca incessante das travestis por tornarem-se mulheres gera desconforto, pois se considera como ideal dos homossexuais a busca pelo equilíbrio e temperança na forma como se expressa as identidades de gêneros; por isso, são desvalorizados e ridicularizados todos os homossexuais que promovem o excesso na forma de vestir, no uso de cosmético. Assim, sujeitos *gays* vistos com uma feminilização considerada excessiva e as travestis são conotados de “exagerados” e conseqüentemente alvos de estereótipos:

[...] Fábio: é muito triste, você nós nos chamamos de nome tipo olha aquela Maria Rajá. É muito feio ouvir isso dum *gay* a gozar outro *gay*.

Nelson: o que quer dizer Maria Rajá.

Fábio: usa-se essa expressão para pessoas que exageram na maquiagem, há pessoas que aplicam coisas para ficar claro e exagera. Estas a ver a minha pele é escura poderia aplicar coisas para ficar clara, para ganhar um tom de pele mais que a tua pele. Assim como nos passivos e afeminados adoramos cosméticos, agora aqueles que exageram que põem pó em excesso são apelidados de Maria Rajá.

No universo dos *gays* existe um modelo ideal de uma aparência e uma apresentação corporal que dialoga com um modelo heteronormativo e a valorização do equilíbrio na apresentação corporal. Todavia, como mostrarei nas páginas seguintes, equilíbrio e a busca pela temperança na apresentação de si orientam o campo erótico no mercado do desejo uma vez que torna alguns sujeitos desejáveis ou indesejáveis. Entretanto, neste universo de pesquisa existe *gays* que consideram as atitudes das travestis um acto de coragem que merece consideração e respeito:

[...] Vasco: tem aqueles *gays* que quando estão numa festa ou num convívio falam mal das travestis, mas não é andar com alguém que vão me chamar de ladrão, posso ter amigo assim, mas eu não ser. O problema é medo de encarar, por isso, alguns dizem: *ah*, não ando com trava, o que as pessoas vão pensar. Porque a pessoa é discreta, está ainda no armário, só é assumido para ele, e não para a sociedade é por isso que existe esse

retrocesso de não querer se aproximar das travestis, falando de mim eu aplaudo as travestis, eu digo sim aquilo que é coragem, um homem que veste a mulher que te sai na rua com um salto e cabelo, mas as pessoas sabem que ele nasceu a vestir roupas de rapazes e dum dia para o outro passou a usar roupa de mulher e as travestis saem com roupa de mulher. Eu gosto de ver aquele tipo de gente (riso), aquilo é coragem aquilo é o que se diz visibilidade não aquilo de dizer que eu sou assumido e ainda se esconder é preciso se assumir para a sociedade.

No universo desta pesquisa a maioria dos sujeitos LGBT tem, ao mesmo tempo, sentimento de desprezo e admiração pelas travestis. Geralmente, elas são consideradas extravagantes e sua companhia seria comprometedora; trapaceiras, principalmente aquelas que se dedicam à prostituição, mas também são vistas como divertidas, alegres e corajosas uma vez que subvertem as convenções do género. Como explica MacRae (1990, p. 54), “a maioria dos homossexuais nutrem profundo desprezo e antipatia pelas travestis. Em contrapartida as travestis consideram-se os verdadeiros homossexuais assumidos e sempre enfrentam as repressões mais violentas”. No universo desta pesquisa as travestis estão cientes do lugar marginal que ocupam nas relações sociais LGBT na cidade de Maputo e contrapõem-se aos seus críticos afirmando, no mesmo sentido com MacRae que são os verdadeiros homossexuais e estão num estágio avançado de consciência identitária:

Nelson: como você se define no mundo homossexual?

Tróia: olha eu sou um homossexual, mas uma travesti.

Nelson: mas o que é ser travesti.

Tróia: o travesti é um tipo de homossexual que está numa fase avançada, já se assume como mulher, dentro de casa no ambiente social, qualquer espaço eu me sinto à vontade. Mas a nossa vida aqui é muito difícil, há muito preconceitos e não somos representados, percebe.

Nelson: mas se existe uma associação de minorias sexuais aqui em Maputo que defende os gays, lésbicas e travestis.

Tróia: aquilo não é uma associação, é uma empresa que beneficia aos gays que são discretos que não tem coragem de assumir a cara. No início aquilo era muito bom, mas agora aquilo está virar as moscas praticamente das pessoas que antes frequentavam comigo já não vão lá, sabe mesmo agora não conheço onde é que a nova instalação da Lambda, a maioria das travestis, não vão a Lambda, ninguém vai. Lá está mais de gays do que travestis. Nós não temos espaços lá. Os gays se mantem a distancia de nós. Eu particularmente não brinco muito com gays, minhas amigas são mulheres ou travestis.

Nelson: conta-me da tua convivência com os gays.

Tróia: olha praticamente nós andamos entre nós, os gays não gostam de estar conosco, até falam mal, tem medo ou preconceito da gente porque vestimos a mulher, assim podemos comprometer a eles. Nós sempre, de dia vestimos assim, e eles vestem como homem. Não há intimidade. Só nas festas só. Os gays tem medo de assumir, por isso quando né, nós usamos vestidos, trançamos cabelo, usamos saias, eles se afastam, por acaso não são todos, mas a maioria, eu conheço um gay que me disse abertamente que

não podia andar comigo junto na rua porque não dá, mas as mulheres hetero elas brincam e andam comigo normalmente.

Nelson: que espaços de diversão você frequenta nesta cidade.

Tróia: aqui em Maputo frequento qualquer lugar, discotecas, normalmente às vezes as pessoas não desconfiam pensam que sou mulher, mas gosto mais de frequentar cidade da Matola. Mas é muito difícil para nós, muito mesmo, não é fácil não, trabalhamos, acabei desistindo da escola, isso faz com que a gente, ou algumas de nós se prostituir, essas coisas, as pessoas na maioria não aceitava a nossa maneira de vestir, mas as coisas estão a melhorar as pessoas aceitam, o triste é ver uns gays discretos a falarem mal de nós, enquanto somos homossexuais.

Esta narrativa ilustra a dimensão da relação entre travestis e *gays* na cidade de Maputo e a invisibilidade das travestis na associação de minorias sexuais da Associação Lambda. As travestis lidam com a dupla discriminação: uma advinda da sociedade e a outra dos próprios homossexuais. Entretanto, a discriminação advinda dos homossexuais é vivenciada como dolorosa uma vez que estes sujeitos implicitamente entendem que a orientação sexual deveria se superpor às diferenças que geram desigualdades e segregação<sup>75</sup>.

Entre as lésbicas deste universo, as chamadas lésbicas “másculas” sofrem desqualificação e discriminação por parte daquelas lésbicas que se adequam aos padrões de gêneros socialmente aceito na cidade de Maputo, e consideram as lésbicas “másculas” agressivas. Como dizem: “querem ser homem à força”. Por isso, a maioria das lésbicas “discretas” e “femininas” evita criar relações de amizade com as lésbicas que buscam, no mesmo sentido oposto, mas similar com as travestis, desfazer-se do corpo feminino para construir um corpo masculino, até no pensar e agir, pois, segundo as lésbicas “femininas”, as primeiras tentam se assemelhar com os homens em todos os aspectos.

Tanto a masculinização excessiva do corpo feminino quanto a ambiguidade de gênero das lésbicas são criticadas e desencorajadas, e não raro a companhia das lésbicas “masculinas” é vista como constrangedora. Percebo que a recusa de estabelecer relação e conseqüentemente a ridicularização, a discriminação das travestis, dos homossexuais com excesso de feminilidade, das lésbicas “másculas” e daquelas lésbicas “ambíguas”<sup>76</sup> por parte dos *gays* discretos e lésbicas discretas, é uma estratégia de desviar o preconceito para subgrupos ainda mais vulneráveis entre

---

<sup>75</sup> A questão dos marcadores sociais de diferenças, geradoras de desigualdade e discriminação mesmo entre as travestis, existe na cidade de Maputo, mas não vou desenvolver aqui, uma vez que fogue ao escopo desta dissertação.

<sup>76</sup> As lésbicas “ambíguas” são aquelas que usam roupa concebida com masculina e feminina alternadamente.

os homossexuais. Os extractos que seguem ratificam este posicionamento, para o caso das lésbicas “ambíguas” e “másculas”:

[...] Laura: eu, por exemplo, eu não sou masculina, gosto de certas peças masculinas, mas não que seja minha identidade, então há aquela coisa, que no meu modo de vestir, posso ficar de short, amanhã uma calça jeans, sei-lá, faço aquela rotação de vestir, visual, mas aquelas pessoas que te vê de um calção ou uma calça masculina, então, as outras comentam tu tens que te definir ou queres ser isto ou queres ser aquilo. Eu acho que a maneira de vestir não identifica a sexualidade da pessoa, eu posso gostar de roupas masculinas enquanto não sou nunca foi de envolver-me com mulheres só estou a gostar daquela forma de vestir, eu só mais feminina pelo meu estilo de vestir, mas pela minha mistura acabo sendo interpretada como versátil, então as pessoas dizem: *ah* você tem que se definir e isso acaba me chateando elas não percebem que vestir é uma questão de gosto.

Na mesma sequência da questão de género nas relações sociais entre as lésbicas, Esmeralda, uma lésbica assumidamente “feminina”, comentou nos seguintes termos:

[...] Esmeralda: uma das coisas que me leva a não brincar com as lésbicas masculinas é que se criamos uma ideia entre nós e estamos a sair vamos conhecer muitas pessoas do tipo até que podemos nos encontrar com nossos familiares, tio, tia, então essa que vestiu a homem sendo mulher vai denunciar nós todos, vê-la essas coisas, vão dizer o que de ti. Uma das coisas que também leva as lésbicas a discriminar as que vestem como homem é que elas criam um pênis imaginário, vai querer ser como um homem, tudo o que o homem faz, até na maneira de ser, aquele autoritarismo, vai querer seguir um padrão que um homem segue, mas isso está errado elas são mulheres, podem vestir calças, mas não podem esquecer que elas são mulheres, e elas esquecem isso.

Estes trechos ilustram as motivações que levam algumas lésbicas à recusa de estabelecer relação com as lésbicas “másculas”, e ainda a desvalorizar a ambiguidade: é desejável que a lésbica adopte ou um estilo feminino ou um estilo masculino. A fusão dos estilos na forma de vestir gera confusão para as outras e conseqüentemente exercem pressão para que a ambígua se posicione ou no pólo valorizado, que seria vestir-se como “mulher”, ou no pólo desvalorizado, que seria vestir-se como “homem”. Em geral, os marcadores sociais de classe social, género, estilo e com menor intensidade o nível educacional interferem no estabelecimento de relações sociais entre sujeitos LGBT na cidade de Maputo. Alguns desses marcadores são usados para desqualificar, discriminar as travestis, *gays* “afeminados” e/ou as lésbicas “másculas” e hierarquizar as relações sociais. Contudo, o marcador social de género, para além de ser usado para facilitar ou dificultar estabelecimento de relações sociais com outros sujeitos LGBT,



juntamente com outros marcadores sociais, como a raça e a idade orientam as preferências sexuais no universo desta pesquisa.

#### 4.2 Sociabilidades LGBT e a produção de diferenças

Nesta secção apresento os lugares de sociabilidades – festas<sup>77</sup> – observados. Como explica Amaral (2012, p. 69) etnografar festas é um trabalho complexo que não principia na descrição da festa em si. Neste texto abduco de fazer uma descrição das festas LGBT e, detenho a mostrar como se constituem as relações sociais entre sujeitos LGBT no interior das festas explicando que as festas são locais onde há uma interacção e produção de um estado de efervescência colectiva, também espaços onde os frequentadores LGBT produzem e publicitam eixos de diferenciações entre si.

Minhas análises são feitas a partir da observação de três festas que congregavam sujeitos *gays*, lésbicas e travestis, embora no seio das festas existissem heterossexuais e bissexuais. Geralmente as três festas começavam tarde normalmente à meia noite. Duas aconteceram numa discoteca e outra num espaço privado que foi alugado pela Associação Lambda. Dentre as festas, uma tinha intenção de comemoração de aniversário e outras duas tinham a intenção de celebração da diversidade sexual. Das festas com intenção de celebração uma foi organizada por um grupo de jovens homossexuais<sup>78</sup> que tinha pretensão de organizar eventos para sujeitos LGBT da cidade de Maputo e a outra foi organizada pela comissão dos eventos da Associação Lambda, que designa as festas para comunidade LGBT de *Man@s party's*.

Nas festas observadas a maioria dos frequentadores são jovens pretos, tanto de pele mais clara ou mais escura, aparentemente de estratos-médios baixos, oriundos dos bairros da cidade de Maputo, mas também se observa pessoas de estratos-médios oriundos dos bairros da cidade de Maputo. Há pouca participação de pessoas mais velhas e brancas nesse contexto de lazer LGBT. Nos discursos dos colaboradores da pesquisa é frequente a presença de pessoas mais velhas e

---

<sup>77</sup> Conforme Perez (2012) é mais fácil identificar certo evento como festa em sentido geral, mas surgem problemas quando se trata de qualificar e de singularizar a festa; logo o termo denomina, mas não conceitua.

<sup>78</sup> Os integrantes do grupo eram Alex, Valter, Tádzio, Mauricio e Belchior.

brancas nos eventos LGBT organizados pela Associação Lambda. Das três festas observadas, foi naquela organizada pela Associação Lambda que vi presença numérica significativa de pessoas mais velhas e brancas comparativamente com as duas outras festas. A maioria dos frequentadores das festas locomove-se para a festa via transportes públicos, embora observasse sujeitos LGBT vindo de carros pessoais, através de taxi ou de boleia<sup>79</sup>. As festas<sup>80</sup> observadas aconteceram em lugares fechados, de difícil acesso, distantes das estradas e precisava-se caminhar a pé para chegar ao local da festa.

Em todas as três festas observadas os DJ<sup>81</sup> só começavam a tocar por volta da meia noite e nas três festas houve *performance*: um tipo de *show* que acontece em um palco de frente para a pista. Em geral são *shows* de actuação de dança feita por homossexuais masculinos: na primeira festa realizada na discoteca *Mix*, no bairro das Mahotas, quem fez a performance de actuação foi Valter, o dançante do ventre; na segunda festa que ocorreu na cidade de Matola na discoteca, *Vida louca*, no bairro de Machava, o *show* foi feito pelo grupo de Alex, que consistia em coreografias de danças; na terceira festa, realizada no complexo, *Aldeia*, a performance de actuação foi feita por um grupo de dançarinos profissionais e também houve apresentação artística feita por um grupo de artes marciais. Os *shows* são o momento mais esperado e valorizado pelos frequentadores das festas LGBT: plateia ao redor do palco, gritos, aplausos, procura se fotografar, filmar e tocar os dançarinos.

Observei ao longo das três festas LGBT formação de redes entre pessoas que se conheciam e os que se desconheciam. Todavia, as redes de pessoas conhecidas, por meio dos quais jovens *gays*, lésbicas e travestis se encontram para interagir, conversar e distinguir-se nestes espaços, acentuam marcas de *status*. Entretanto, levanto a hipótese de que a formação de redes nas festas não é exclusiva aos homossexuais, mas também ocorrem em circuitos de lazer dos heterossexuais. As narrativas seguintes de colaboradores *gays* e lésbicas esclarecem a situação de formação de redes nos circuitos de lazer LGBT na cidade de Maputo:

<sup>79</sup> *Boleia* é equivalente a *carona* no português do Brasil.

<sup>80</sup> Nas três festas havia cobrança na entrada. Na primeira festa a entrada era de 100,00 Mtn (R\$8,00), mas quem chegasse cedo e recebesse carimbo do segurança tinha entrada grátis. Na segunda festa a entrada era de 200,00 Mtn (R\$16,00) e na terceira festa, anunciou-se entrada franca até 18 horas e que a partir das 18 h a entrada custaria 200,00 Mtn (R\$16,00), mas os frequentadores que chegaram tarde não tiveram que pagar o referido valor.

<sup>81</sup> DJ é abreviação de *disc-jockey*: o condutor dos discos. Os estilos musicais mais tocados nas festas eram: *House Music*, *RNB*, *Pandza*, *Kizomba*, *Funk carioca*, *Musicas eletrônicas*.

Nelson: [...] como você avalia o ambiente de festa *Man@s party's* que frequentas?

Yuri: olha não gosto muito de participar nessas festas, não me sinto à vontade lá há pessoas que gostam de se exhibir, que tem dinheiro, veste bem, mostra aos outros que eles são mais, mais, então gosto de ficar no meu canto, mas a questão para mim não é de roupa é de se criarem grupinhos, cada um no seu canto isso é chato.

Nelson: Okay, na festa que ocorreu na *Vida louca*, vi-te a chegar com certas pessoas e nessas pessoas havia uma pessoa branca. Quando vocês chegaram ao local sentaram todos na mesa, tomaram cerveja e dançavam somente entre vocês, mas havia outras pessoas na festa. Isso para você o que significa.

Yuri: (risos) *hã*, é grupinho, mas eu não faço muito isso, as pessoas fazem aquilo, por questão de disputa de namorado entre os gays. Por isso cada um fica com seu grupo, lá há fala, fofoca, por isso, eu sentei-me à mesa e fiquei com pessoas que vim com eles.

Na sequência da mesma questão das festas LGBT, Fábio expressa da seguinte maneira o seu posicionamento:

Nelson: [...] poderias me contar a vossa relação nessas festas.

Fábio: a gente convive, mas nessas festas existem grupinhos, tipo uns no seu canto outros no outro canto, é isso que acontece entre nós, cria-se separações que nem deveriam existir, tínhamos que ser unidos todos, mas nós nos destetamos, então os heterossexuais vão fazer a festa, vão, nos apedrejar vão criticar, vão dar opiniões, vão falar de coisas que não existe é isso que vai acontecer, porque os homossexuais não são unidos, deveríamos ser unidos para defender nossos interesses do tipo aqui em Moçambique não somos reconhecidos pelo Estado, mas nós mesmos criamos separações, essas coisas, falamos mal dos outros [...].

A ideia de exclusão nas festas LGBT na cidade de Maputo por meio de relações que produzem diferenças entre os frequentadores é confirmada também por colaboradoras lésbicas, como se pode observar no diálogo seguinte com a Manuela:

Nelson: [...] sobre separações em termos de condições sociais nas relações e espaços de convívio com outras lésbicas. Que dizes sobre isso.

Manuela: sim, há essas separações. Há lésbicas que se escolhem para brincar entre elas, do tipo aquelas outras não tem nada, se eu brincar com elas vou ganhar o quê com elas. Normalmente nas festas os que não têm condições dificilmente participam, acabam se afastando. E se for uma lésbica que trabalha e tem dinheiro, fazem piadas a aquelas que não trabalham, que vestem coisas que não são da marca, essas coisas e elas esquecem que nestes país nem todos temos oportunidades de trabalhar. Você pode estudar e não teres emprego. Tem um grupo de malta que quando vão às festas você vê que estão em grupos, mesmo eu quando vou nessas festas fico no meu canto com pessoas que são amigas de verdades, que não tem nada a ver se você tem ou não tem dinheiro. [...] Aqui, quem não conhece quando estão em festa pode pensar que convivemos juntos, mas nas festas consegue-se ver que somos diferentes, as condições sociais não são as mesmas. Eu até posso estar no ambiente daquelas que tem dinheiro, mas você vê que o ambiente não é seu, por exemplo, elas estão na faculdade vão conversar de coisas da faculdade, você

aparece sozinho não fala nada. Ou pode dizer que este fim de semana, vamos ao *Bar violette* contribuição 1000,00 Mtn (R\$ 76, 92), mas fazem isso porque sabe que eu não vou contribuir e ninguém vai dizer que eu vou pagar para você porque somos amigas. Você quando frequentar as festas da comunidade irá notar que as lésbicas que vestem roupa da marca e têm boas condições financeiras estão no mesmo espaço, mas há divisão, os que têm mais condições compram cervejas, coisas deles ou comidas e ficam a brincar entre elas, e você vai ver outro tipo de grupo dos inferiores que estão num canto a conversar entre elas. Nós não somos unidos até há casos que falamos mal uma das outras, essas coisas, de separação [...].

Nas narrativas acima noto que nas festas LGBT existem distinções motivadas pelas diferenciações de classe social e capital cultural entre os frequentadores: há diferenciação entre aqueles que vestem as roupas consideradas “da marca”, os que têm condições socioeconômicas elevadas e vivem na cidade, e os que vestem roupa simples, os que têm condições socioeconômicas baixas, com pouca escolarização e vivem nos subúrbios da cidade. Nesses eventos festivos a circulação é feita em grupos de pares, ora os pares em forma de roda de conversa ou que se reúnem numa mesa, o que acaba criando certa configuração na geografia das relações. Normalmente existem critérios para as pessoas se agruparem: ou vive na mesma zona; afinidade e relações de amizade; performance de género (serem discretos; “afeminados”; “ másculas”; “femininas”); estilos de roupa; classe social; idade; e trabalhar no mesmo local.

A divisão de espaços entre frequentadores nas festas LGBT ou GLS fica evidente nas análises de Marsiaj (2003). Para este autor os estabelecimentos comerciais voltados ao público homossexual, como bares, boates e festas estão afectados pelas desigualdades socioeconômicas. Por seu turno, Vega (2008), em sua etnografia feita nos circuitos GLS em São Paulo, explica que quando as pessoas não compartilham de alguns códigos, expressos através do uso correcto de roupas, acessórios, posse de certo capital cultural, mesmo que isso não os impeça de irem aos locais de sociabilidades, ficam sempre um pouco à margem dos que têm estratos socioeconômicos elevados, capitais culturais e materiais.

No meu caso etnográfico alguns colaboradores mostram sentimentos particulares como indignação e tristeza geradas pela forma como se configuram os espaços das festas LGBT e também pelo facto de o marcador de classe social no sentido económico afasta aqueles/as que são de estratos socioeconômicos baixos. Como explicam Simões et al. (2010, p. 48), os lugares de lazer e sociabilidade podem ser terrenos férteis para avaliar como pessoas materializam visões de

si mesmas com vistas a se aproximar e se distinguir: não estamos falando apenas de pura diversão ou escape, mas também de expressão e projeção de aspirações e desejos.

A partir das narrativas acima noto que as aspirações dos frequentadores das festas LGBT na cidade de Maputo é que os locais sejam unos sem diferenciações em termos de classe e estilos; enfim, existe uma expectativa implícita de que a orientação sexual se superponha às diferenças de classe e estilos. No universo observado os marcadores de classe social e estilo operam aos moldes analisados por Simões et al. (2010), não apenas para classificar os frequentadores desses lugares, numa lógica de produção de sujeitos desejáveis (ou não), mas também para ordenar padrões de interação e evidenciar campos de possibilidades e de acções.

Os espaços das festas LGBT observadas em geral funcionam como um espaço dinâmico onde sujeitos LGBT se deslocam, circulam e se aglutinam (quando estão para ver actuação de dança no palco ou quando dançam) para novamente se dispersar, em grupo de pares no decurso do evento. Parafraseando Melo (2010): em festas LGBT o universo desta pesquisa produz sociabilidades através de contactos fortuitos, conversas íntimas, confissões, fofocas, competições e provocações. Na festa de aniversário de Alex, na discoteca *Mix*, escutei o seguinte comentário quando me aproximei de um grupo de pessoas composto por cinco integrantes em forma de roda que discutiam sobre as atitudes e comportamentos de certos *gays*, principalmente dos “afeminados” e das travestis:

[...] quando cheguei ao local da discoteca estava na companhia de Peter e Emídio. Havia grupo de pares disperso ao redor da discoteca. Eu, Peter e Emídio aproximamos de um grupo de pessoas composto por cinco integrantes e nesse grupo conhecia de antemão Jossias e Euclides, pois me cruzava com eles quando realizava trabalho de campo para monografia. Jossias cumprimentou a todos e disse ao Emídio como ele estava mudado o que gerou riso nos outros integrantes, e de seguida Euclides disse envolvido em risada que o Emídio esta se a transformar é só ver as fotos que ele posta no *facebook*, umas com saínhas e capulanas, comentou que as *manas* querem ser mulheres à força (riso). De seguida Jossias diz para as pessoas olharem para Lena e comenta mais ou menos nos seguintes termos: olha para aqui ali, veste roupa de mulheres, querer competir com as mulheres. Exclama e pergunta: qual trava vai competir com mulheres aqui em Maputo; ganham o que com isso. Opinou nos seguintes termos: acho que ninguém devia publicitar essas coisas, mas cada qual cuida da sua vida, o chato é que as pessoas encontram as travas à noite na prostituição, e depois dizem que todos os *gays* são promíscuos. Peter partilha com os integrantes o problema no seu relacionamento e lamenta das atitudes de certas *manas* que se relacionam com os parceiros dos outros [...] Emídio depois sai da roda de conversa e procurou outras pessoas para conversar. Jossias comenta que tem orgulho do trabalho que faz, ele paga suas contas quando entra no restaurante, é independente, e que era diferente de outras *manas* que são sustentados por homem e quando entram em restaurantes ou bares precisam ser bancados; orgulha-se por

ser um *gay* discreto e por nunca ter publicitado sua sexualidade. Lamenta dizendo: mas agora existem *gays* que nos envergonham pela forma de vestir, existe muita gente que detesta essa forma de vestir, mesmo entre nós há caso em que nos ignoramos, por exemplo, encontra uma trava na rua, mas você está com tua família, ela começa a chamar-te e a pessoa que está contigo passa a desconfiar. Jossias comentou que tem 35 anos, mas quando olha para algumas *manas* mais novas fica surpreso porque aparentam ser mais velhos que ele, explica que nas festas as *manas* só estão interessadas em *cantar* e *dançar*<sup>82</sup> de qualquer maneira e que sente pena do Uate que estava com um corpo frágil e deu um prognóstico de que daqui a três anos se Uate escapar de ser hospitalizado seria uma sorte [Diário de campo 09/02/2014].

Nesse extracto do diário de campo noto que os espaços das festas são momentos propícios para condenar as atitudes dos outros. Nas três festas LGBT observadas é frequentes grupos de pares que fazem referências sarcásticas às roupas e à aparência de alguns *gays*, travestis e lésbicas como forma de enfatizar suas condições de classe baixa ou mesmo para gozar contra eles; entretanto as marcas de género são as que mais são usadas para desqualificar os outros homossexuais nesses espaços. As festas LGBT observadas provocam em seus participantes um conjunto de emoções (alegria, desprezo, orgulho). Os frequentadores procuram nas festas LGBT brincar, beber<sup>83</sup>, encenar, estar juntos, mas também controlar os movimentos e atitudes dos outros, principalmente das travestis, *gays* “afeminados” e *gays* considerados mais jovens.

Nas festas LGBT, através de falas de alguns *gays* em rodas de conversas, percebi uma sobreposição, conjugada de exaltação do eu com desprezo pelas atitudes dos outros. Na narrativa acima, Jossias se regozija pela autonomia financeira que lhe permite prover as suas dispensas, colocando-se numa posição hierárquica superior em relação aos que não dispõem de tal autonomia, e ainda desqualifica as travestis. Em geral as travestis são identificadas por designações pejorativas (*trava* ou *travecas*). O preconceito ou incomodo em relação às travestis está ligado com o comportamento delas e sua apresentação corporal, mas não com a sua sexualidade. Nestas festas LGBT é possível notar na fala de alguns frequentadores preconceitos em relação às atitudes dos homossexuais mais novos que são associados à promiscuidade e à falta de consciência dos seus actos devido à ausência do autocontrole emotivo. Esta constatação pode

---

<sup>82</sup> As expressões *cantar* e *dançar*, no contexto de Moçambique significa respectivamente alguém está a entoar ou emitir sons musicais com a voz e fazer movimentos e passos corporais ao som da música, entretanto no universo desta pesquisa alguns *gays* apropriam-se desses termos e lhe dão outro sentido para se referir respectivamente a *fellatio* (sexo oral) e sexo anal (MUGABE, 2012).

<sup>83</sup> As marcas de cervejas mais consumidas nessas festas eram: *Hunter's dry*; *Heineken*; *Lite*; *2M* e *Manica*. Existiam alguns frequentadores que consumiam marcas de uísque e licor como *Johnnie Walker Black Label* e *Amarula*.

ser testemunhada pelos argumentos mobilizados pelos integrantes da rede de Alex que demonstraram suas visões sobre a presença de jovens homossexuais nas festas, numa discussão em grupo logo após o churrasco na residência de um dos integrantes:

[...] Alex: ultimamente nas festas *Man@s party's* vão crianças que tem 12 anos de idades aquilo está virar coisas de adolescentes.

Nelson: qual é o problema de existir crianças nas festas.

Alex: é que aquelas crianças dos 12 anos vai se relacionar com pessoas maiores dos seus 30, 28 anos.

Tádzio: e exatamente isso é uma coisa muito mal, os mais velhos quando estão em grupo trocam-se entre eles a mesma criança. Os mais velhos estragam as crianças ainda cedo, ou pegam aquela criança para fazer sexo oral sem protecção.

Nelson: mas ouvi dizer que o sexo em grupo, ocorre também entre os adultos e que também se trocam os parceiros.

Tádzio: nós adultos, acontece eu acho que até é muito bom, agora imagina com uma criança dos seus 12 anos, eu que tenho 26 anos me relacionar com aquela, não sabe o que é higiene e se eu estiver com meu amigo na festa vamos nos trocar a mesma criança.

Brazão: ao adulto eu entendo, por exemplo, eu quando estou lá, estou livre, ninguém paga as minhas contas, por isso quando estou lá sem meu namorado estou livre.

Nelson: livre para o quê?

Brazão: livre para brincar por isso, eu digo que vivo dia- a- dia, cada dia tem suas histórias, eu não sou daquele que diz que vou viver amanhã, eu vivo o hoje, é como dinheiro se eu tenho gasto hoje. Então quando me relaciono contigo hoje é só de hoje; quando estou sem meu parceiro na festa vou divertir bem mesmo, quem sabe onde ele está também está a divertir, agora quem só eu para me manter sério, fiel. Nessa nossa vida *gay* ninguém é fiel.

Tádzio: *hiii* não. Para mim depende da pessoa, não me entrego para qualquer um.

Nelson: Brazão, se voce diz que estás a viver a vida porque condenas essas crianças que talvez estejam também a viver a vida.

Brazão: não, imagina Nelson se fosse teu irmão dos seus 12, 13, 14 anos frequentar aquelas festas que vão pessoas de 25, 30 ou 40 anos de idade e vai se relacionar com quatro homens, cada um tem seu tamanho, imagina uma criança dos seus 12 anos, ela vai sair aleijada. Para mim essas crianças não deviam estar nessas festas, mas hoje é assim mesmo a emoção faz com que elas procurem as pessoas e os adultos vão estragar as crianças.

Alex: para mim o culpado é a pessoa mais velha que se envolve com as crianças, aquelas ainda cheiram leite outros ainda saem ranho é preciso coragem (riso).

Tádzio: *Epa* a vida *gay* é uma roda a gente se come entre nós mesmos, desculpe a expressão, mas é isso que acontece é o que vejo [...].

Nesta conversa, depreendo que os integrantes da rede de Alex sentem incomodo com a frequência dos homossexuais mais novos nas festas LGBT na cidade de Maputo. O incomodo resulta das atitudes praticadas pelas “crianças” que fazem sexo de forma considerada excessiva e sem noção dos perigos do sexo grupal; entretanto, para alguns integrantes da rede é aceitável e desejável que as atitudes das “crianças” sejam praticadas pelos homossexuais jovens, pois são sujeitos conscientes dos seus actos e dotados de um autocontrole emotivo. Contudo, não obtive

relatos de incomodo por parte das lésbicas em relação à frequência de lésbicas mais novas nos espaços de lazer LGBT.

Na mesma linha, Henning (2008) e Simões et al. (2010) retratam tratamento igual para os homossexuais mais novos. Henning (2008), na sua pesquisa realizada em espaços GLS em Florianópolis, argumenta que *gays* e lésbicas de diversas idades explicitam seu descontentamento com o comportamento accionado pelos adolescentes: as *bibinhas* e *sapinhas* eram consideradas exageradas, escandalosas, polemistas, desrespeitosas e não seriam nada “discretas” em sua orientação sexual. Por sua vez, a pesquisa de Simões et al. (2010), realizada no centro de São Paulo, explica que no Viera, local onde se realizou observações, existe uma condenação dos rapazes de performance mais “feminina” quando se engajam efetivamente na paquera e no esforço de atrair alguém que lhes tenha despertado interesse ou lhes dirija a atenção.

Diferentemente de alguns integrantes da rede de Alex, que acham desejável os jovens se relacionarem com múltiplos parceiros nas festas, outros colaboradores condenam as atitudes de *gays* “afeminados”, sejam os mais novos ou jovens que nas festas LGBT se engajam na paquera dos homens ou se relacionam com parceiros de outros homossexuais. A título de exemplificação, na discoteca *Mix*, quando Lena veio ao meu encontro no momento em que estava numa roda de conversa, me abraçou e mostrou certo interesse por mim. Euclides condenou a atitude da Lena chamando-a pejorativamente de “oferecida” e “sem vergonha”. Por seu turno Teixeira em nossa conversa irrompeu o seguinte comentário sobre o comportamento de alguns homossexuais:

[...] Nelson: Teixeira no dia da festa de Alex quando estávamos a conversar voce disse que tanto os homossexuais mais novos quanto os mais adultos todos são espalhados. Poderias me explicar porque os homossexuais são espalhados.  
Teixeira: sabe, nós acabamos não sendo respeitados por causa das atitudes dos afeminados, eu não estou contra aquelas *manas*, mas também não estou a favor, eu não gosto de estar com elas. Na festa da discoteca *Mix* vi muita merda, vi meninos dos seus 13, 12 anos e jovens dos seus 25, 26 anos, na maioria afeminados, a sair com outros jovens para uma árvore que estava fora, o que é isso. Pessoas que só vão caçar homens; voltou com aquele, sai com outros ali. Há pessoas que ali naquela festa vieram juntos, mas saíram separados por causa das atitudes das *manas* que vão roubar parceiros dos outros, e eu não gosto desse tipo de pessoas. Nas festas das *manas*, os homens sofrem assédios em vez dos homens assediarem as *manas*. A partir das 2, 3 horas, voce vê porcarias nas casas de banhos<sup>84</sup>, as *manas* querem encontrar uma pessoa para fazer sexo, pior quando as festas das *manas* eram feitas no centro hípico como lá tem árvores e a noite fica escuro havia muita putisse (riso). Eu fui uma vez no centro hípico com meu parceiro e ele queria transar comigo eu neguei, então brigamos, ele encontrou uma

<sup>84</sup> Casa de banho seria equivalente a banheiro para o contexto brasileiro.



dessas *manas* oferecidas e foi transar nas arvores. Eu jurei nunca mais levar alguém para festa das *manas*. Os *gays* quando vão a festa não têm intenção de divertir, mas para fazer putisse à vontade [...].

Nas três festas observadas não cheguei a presenciar práticas sexuais entre os frequentadores das festas; depois de meia noite circulava pelos arredores dos locais das festas e nas casas de banhos masculinas para flagrar relações sexuais. Observei trocas de carícias entre algumas lésbicas e *gays* no decurso das festas. Entretanto, ouvi fofocas e piadas de alguns colaboradores *gays*, dizendo que nas festas houve *gays* que fizeram relações sexuais. Como lembra Fonseca (2004), a fofoca envolve o relato de factos reais ou imaginados sobre o comportamento alheio. Ela tem várias funções: ser instrumental da definição dos limites do grupo; ter uma função educativa; e servir para informar sobre a reputação dos outros consolidando ou prejudicando sua imagem pública.

Para o universo desta pesquisa embora reconhecendo a relevância das outras funções da fofoca, esta última é aquela que orienta as relações sociais entre os homossexuais masculinos na cidade de Maputo. Quando eles fofocam em suas redes de conversas estão a condenar os transgressores. Nas festas LGBT os sujeitos tidos como transgressores são os *gays* “afeminados” mais novos e jovens que fazem sexo de forma considerada “exagerada”, que se envolvem com os parceiros dos outros, e as travestis devido às suas roupas classificadas como “escandalosas”. Ao mesmo tempo em que alguns *gays* condenam os outros em suas redes de conversas, eles transmitem valores relacionados à fidelidade, à discrição quanto à orientação sexual e às performances de género e aos espaços ideais para relações sexuais.

Nos discursos da maioria dos *gays* frequentadores das festas LGBT, para além do preconceito para com os homossexuais mais novos, paira também preconceito em relação aos homossexuais com idade avançada. A presença dos homossexuais velhos é indesejável nos espaços das festas LGBT: entre os frequentadores jovens, há uma percepção de que existe uma idade limite para se divertir ou ainda para se exercer uma identidade sexual em público. Esta lógica de discriminação geracional foi percebida nos relatos de campo com mais vivacidade entre colaboradores masculinos do que “femininas”. Esse ponto aparece nas falas seguintes:

[...] Nelson: podes explicar como é a tua convivência com os homossexuais mais velhos. Vocês convivem em mesmo espaço de diversão. Se sim. Que você acha da presença deles?

Ruben: os velhinhos por acaso encontra-se alguns nas festas organizadas pela Lambda, mas o relacionamento das pessoas tem a ver com afinidade. Aqui em Maputo existem homossexuais com idade avançada, e estes normalmente andam com os mais jovens, e nós os mais jovens não andamos a gritar que estávamos com um velhinho, e quando há eventos com as pessoas da comunidade acabamos criando divisão do tipo eu não posso andar com aqueles velhos. Eu estou a falar de coisa que ouço e vejo das pessoas da comunidade LGBT, algumas falam: *ah* aqueles são velhos estão aqui a fazer o que, não podiam estar aqui, porque o tempo delas já se foi, já passou, não aproveitaram porque, então nas festas, convívios, ficam na parte deles, limitam-se no canto deles. Não estou a querer falar mal dos jovens porque eu também sou jovem, mas o que acontece é que nós dizemos que *ah*, não posso andar com aqueles velhos.

Nelson: Falaste que o tempo dela já passou, como já passou poderias – me explicar essa parte?

Ruben: já passou, porque nós somos jovens, é nosso tempo. Então eles também já foram jovens e eles não podem se juntar no nosso meio, é exatamente isso, tipo, eles tiveram o tempo dele quando eram jovens, então porque eles não brincaram, enquanto eram jovens, estão a brincar agora porque é mais ou menos isso [...].

Na fala do Ruben noto uma série de contradições: os mais velhos se relacionam com os jovens, entretanto são relacionamentos secretos, provável que os velhos ajudem financeiramente os jovens. Todavia, em contextos de sociabilidade existem segmentações a partir das idades. Este achado revela que no seio dos jovens homossexuais existem convenções sociais aceitas no que diz respeito ao parceiro sexual apresentável no seio do público LGBT ou nas redes de amizades juvenis. A crítica geracional relativa aos sujeitos com mais idade circulantes pelas festas LGBT na cidade de Maputo é também accionada na fala com Vasco:

[...] Nelson: como você se relaciona com os homossexuais mais velhos nas festas? Como você avalia a presença deles nas festas? Será que tens amigos homossexuais mais velhos?

Vasco: a gente se encontra nas festas, mas o relacionamento depende da afinidade com as pessoas, isso mesmo no mundo dos hetero acontece. Há momento nas festas em que os jovens, os mais crescidos e os mais velhos nos misturamos, mas já naqueles momentos de conversa sempre vou buscar pessoas que são da minha faixa etária, são questões de afinidade estou acostumado a conversar com jovens, os mais velhos já estão a reformados.

Nelson: como assim reformados.

Vasco: sabe Nelson, a visibilidade agora está mais visível do que nos tempos das antigas combatentes como se chama (riso), nem eles curtiam as festas de *manas*, isso surgiu com os homossexuais mais crescidos. Eu converso com muitos deles que já não vão às festas, porque *Epa!* Já deram o que tinham a dar. Agora estão numa fase que precisam curtir outros tipos de ambiente, conheço muitos, muitos homossexuais velhos outros até casados agora que têm netos, a maioria está nos seus 50, 60 anos. Há dia estava a conversar com uma antiga combatente e ele dizia vocês são muitos espalhados, mas o problema é a visibilidade nos anos 90 não era assim como agora, a homossexualidade era mais escondida enquanto nós não estamos para agradar a ninguém (riso) os homossexuais já abriram os armários e estão em todos os lados [...].

Nos depoimentos de Ruben e Vasco, noto que a falta de afinidade com os homossexuais mais velhos faz com que estes sejam excluídos nas redes de conversas dos jovens. Henning (2008), na sua pesquisa realizada nos espaços de lazer GLS em Florianópolis, também observou discriminação geracional: os homossexuais mais velhos são estereotipados e tendem a permanecer nos espaços com menor visibilidade social, assim como nos pontos menos valorizados. Nas festas observadas a maioria dos frequentadores permanece no local até depois do amanhecer e estas festas analisadas terminavam por volta das 5 horas da manhã. Enfim, Perez (2012, p. 26) ensina que na festa misturam-se alegria e angústia, regozijo e violência, prazer e dor. Para as festas analisadas aflora uma mistura de emoções e sentimentos de alegria com desprezo que contribuem na hierarquização dos frequentadores. E estas festas estão atravessadas por diferenciações de classe social, gênero, idade e estilos que criam um conjunto de relações produtoras de diferenças entre os sujeitos.

#### 4.3 Preferências sexuais e produção da diferença entre gays e lésbicas

[...] Jaime: eu quero uma pessoa da minha idade, da minha faixa etária.

Ariel: eu não gosto nada de crianças dos seus 15, 14, 18 anos quero uma pessoa de 20, 25 anos e também não gosto nada, nada de *white*, tive uma amizade com um pelo *facebook*, mas quando nos conhecemos não deu aquela vontade de relacionar e daí terminamos.

Jaime: eu também não gosto nada de *white*, tive um que quando me pegou até dava vontade de vomitar, não suporto aquela raça, *hiii* nossa.

Esmero: eu gosto de *black*, *white* parece ter uma pele muito sensível, sabes, voce pega uma *white* parece que vai quebrar.

Jaime: verdade, brancos só por um arranhão já fica com mancha vermelha, enquanto um *black* nada disso.

Jordão: eu gosto de uma pessoa que tem respeito, mas não gosto de crianças.

Esmero: o problema de criança é que ficam toda hora na tua cola, querem te dominar.

Ariel: Jaime, vamos buscar alguém na estrada.

Esmero: quem é, quem é.

Jaime: é mulher entre asparas.

Esmero: é aquela que dança.

Jordão: que faz dança do ventre.

Ariel: Jaime, vamos lá, Nelson também vamos.

Nelson: pessoal, desculpe estou na conversa, adoro andar com Valter, mas não precisamos ser três a buscar uma pessoa.

Tarcísio: andar com aquele tipo de pessoa eu não posso eu não gosto.

Nelson: mas com aquele tipo de pessoa podes namorar.

Tarcísio: não é por mal, mas não posso. O que me atrai é o homem e não um homem vestido de mulher.

Esmero: o mesmo comigo não gosto de namorar um homem que veste a mulher.

Jordão: meu namorado é magro.

Esmero: eu não gosto de gordos nem pessoas muitos magros, quero tipo um corpo forte.

Nelson: então aqui pode se dizer que se procuram parceiros discretos no caso de homem não afeminados e travecas.

Jordão: é uma questão de preferência, eu procuro pessoas discretas. Eu até aceitos conviver com essas pessoas nas festas, mas sair comigo é complicado... [Diário de campo, conversa informal, 06/04/2014].

No universo desta pesquisa alguns eixos em torno dos quais se estabelecem distinções principalmente o género, a raça e a idade, também orientam o desejo e as preferências sexuais no universo dos *gays* e das lésbicas. Com o mesmo sentido etnográfico, Perlongher (1986) explica que no universo da sua pesquisa, o género, idade, classe, e com menor intensidade a raça, orientam os fluxos libidinais no mercado erótico de desejos e preferências sexuais. O relato acima pertence a sujeitos jovens *gays* discretos com aparência de 20 a 26 anos de idades, sem ligação ao activismo LGBT moçambicano.

Para os integrantes da conversa, a idade, a raça e o género desempenham um papel crucial na escolha de potenciais parceiros sexuais: há uma preferência por pessoas da mesma faixa etária, de 20 a 25 anos, pretos e discretos. Nesta conversa há um repúdio por homens brancos como potenciais parceiros, e um dos integrantes manifesta sentimento de nojo resultante do contacto corporal com uma pessoa branca o que lhe causou uma sensação de querer ter “vontade de vomitar”.

Rezende e Coelho (2010, p. 87), inspiradas no pensamento de Miller (1997), explicam que o nojo é uma reacção fisiológica possível à transgressão de normas morais, que permite atestar a força dessas regras, uma vez que elas, literalmente, nos retorcem as entranhas ao mero pensamento de sua violação. Com base nessas ideias, noto na primeira conversa como o acto de pensar em se relacionar com pessoas brancas suscita o nojo. Entretanto, no campo presenciei numa conversa entre jovens *gays* tidos como “afeminados” com aparência de 20 a 24 anos de idades, ligados ao activismo LGBT moçambicanos, onde para além do critério da idade na busca de possíveis parceiros há uma forte ênfase na valorização de convenções estéticas ligadas aos cuidados do corpo. Como pode se depreender do seguinte relato de campo:

[...] Na sexta feira do dia 14 de Março de 2014, no período das 17 horas, fui ao hospital *Nossa Senhora Aparecida* localizado no bairro da Polana Caniço A, pois nessa semana recebi uma mensagem da central da Associação Lambda que convidava a comunidade LGBT, principalmente *gays*, a participar do evento: oficina de saúde para HSH no

hospital. Como estava interessado em observar relações jocosas também entre *gays* decidi participar da oficina. No local, enquanto estávamos à espera da oficina<sup>85</sup>, me aproximei de uma rede de quatro jovens *gays* conhecidos e todos ligados ao ativismo conversando em meio à risada sobre os relacionamentos *gays* e suas preferências sexuais. Ao longo da conversa Julião diz que não gosta nada de meninos de 19 e 20 anos de idade e prefere pessoa de 26 a 40 anos, meninos só querem te usar e depois deixar com uma mão a frente, sem nada, só querem brincar, mas para uma coisa séria nada. Neymar retruca e diz em voz alta que apenas prefere pessoas de 25 a 35 de idades e que acima de 35 não pode; Iago diz que gosta de homens com 40, pois são gostosos, bons e responsáveis; Peter retruca e diz que só gosta de pessoas de 19 a 26 anos e detesta homens barrigudos. Neymar concorda com Peter e disse barrigudo dá-lhe nojo, mas se for alguém com quem que engordou no relacionamento ele poderia continuar com a pessoa, mas nunca se envolver com pessoa a priori barriguda; Julião retruca e diz que não quer saber de barrigudo, se casa com alguém e depois virar barrigudo se separa da relação. Disse mais ou menos assim: *juro, é bom ele não se descuidar, imagina todo ele com musculo e depois vira um barrigudo isso não* (riso). Tanto Julião quanto Neymar afirmam que gostam de homem que lhe trata bem, que não controla, pois gostam de se sentir livre. A fala dos dois foi aceita por Iago e Peter, mas Iago acrescentou que um pouco de preocupação é desejável no relacionamento e acima de tudo o respeito [Diário de campo, 14/03/2014].

A ênfase na faixa etária dos 20 a 25 anos de idade, como ideal para alguém ser parceiro é recorrente neste grupo de jovens ligados ao ativismo. Para alguns, a faixa etária dos 20 a 25 anos é vista como adequada para encontrar parceiros jovens sexualmente activos e com “maturidade”. Entretanto, nota-se na conversa que o cuidado com a estética corporal é um valor apreciável na busca de potenciais parceiros, o que corrobora a ideia de Perlongher (1986) de que existe um desejo de “bicha” pelo “macho”. No universo da pesquisa trata-se de um “macho” viril, musculoso, magro ou forte e que demonstra respeito e responsabilidade na relação. Na conversa o marcador de raça não foi accionado pelos integrantes da conversa. Todavia, um dos colaboradores desta pesquisa, Yuri, de 20 anos de idade, na busca de potenciais parceiros prefere pessoas que lhe proporcionem bens e baseia-se no marcador de raça: “detesto homem pobre, homem que namora comigo tem que me dar dinheiro, não pode me usar de borla e também não gosto de me relacionar com pretos; gosto de envolver-me com brancos”. Na etnografia de Perlongher (1986, p. 295), mostra-se a existência de racismo no mercado do desejo: quando se trata do cliente negro, este é bastante discriminado pelos prostitutas, no contexto brasileiro.

Nas conversas informais com as lésbicas também fica evidente a questão de género na busca de potenciais parceiras no contexto de Maputo. A ênfase na feminilidade e na composição

---

<sup>85</sup> A oficina de saúde foi adiada devido à fraca participação do grupo alvo. No local até a data da realização do evento, 18 horas, havia na sala oito pessoas: duas mulheres e seis homens, dos quais cinco eram activistas da Associação Lambda.

de pares simétricos foi recorrente nas conversas com algumas colaboradoras lésbicas consideradas “femininas”; entretanto, outras colaboradoras lésbicas consideradas “másculas” buscam preservar a ênfase na masculinidade e na composição de pares assimétricos em seus relacionamentos. As lésbicas consideradas “femininas” criticam as lésbicas consideradas “másculas” e estas últimas normalmente são excluídas de ser potenciais parceiras. A conversa com a Manuela ilustra esse ponto:

[...] Nelson: fale-me das tuas preferências nos mutantes. Quem voce busca paquerar.

Manuela: eu gosto de mulher aquela normal como eu, não tipo mulheres que vestem a homem, essas nada.

Nelson: mas essa que veste a homem também é mulher ou não é. Será que ela não é normal.

Manuela: eu mulher que veste a homem não gosto nem aprecio, é do tipo se eu quiser homem vou andar atrás de homem, mas como estou atrás de mulher é porque quero mulher de verdade, não mulher que na aparência estou a ver um homem não; ela não pode estar dentro da roupa de homem, eu quero ver mulher, olhar para ela ver nádegas, vestida de mulher, roupa que lhe desenha. Uma mulher que veste a homem gosta de mandar, do tipo ela é macho, manda em tudo e você tem que obedecer, enquanto mulher que veste a mulher namorar outra mulher que veste a mulher as coisas são diferentes.

Nelson: diferentes?

Manuela: tipo se entende, não há aquilo de mandar; as condições que existem para as duas são iguais, apenas deve se respeitar uma com outra, enquanto aquela que veste a homem e namora a que veste a mulher já não. Por exemplo, se uma que veste a mulher querer sair e dizer a lésbica que veste a homem, esta se não quer a que veste a mulher não vai sair, juro. Agora quando ambas são mulheres não tem nada de machismo (...). As que vestem a homem são muito confusas. Eu ainda sou discreta então quando ando como umas lésbicas ou brincar com as que vestem a homem é fácil as pessoas perceber que aquela que está comigo é isto, estas a entender, é isso que eu não quero. Uma das coisas é por isso que eu não quero de estar com essas lésbicas que se vestem a homem. Outras coisas é tipo a pessoa querer se fazer de homem e esquece a parte de que ela é mulher, Daniela você pode dizer que é mulher ela negar (riso) e dizer que é homem, a Roselaine não quer saber que ela é mulher, diz que é macho. Mas as coisas não são assim elas são mulheres não pode esquecer que elas têm parte de mulher.

Nelson: Mas elas querem ser homem mesmo ou é só questão de vestir.

Manuela: querem sim, a namorada de Roselaine disse que a Roselaine quando está na cama não tira toda roupa mas quer ver a namorada sem roupa, então nos chamamos a Roselaine dizemos que ela não pode fazer isso, porque se ela quer ver a namorada sem roupa ela também deve tirar toda roupa porque está a esconder. Sabe ficamos muito tempo a pensar que Roselaine tem dois sexos, eu e minhas amigas às vezes tomamos banho juntos, e depois saímos para vestir no quarto, mas a Roselaine não aceitava tomar banho conosco ela tomava sozinho e vestia na casa de banho. Nós insistimos a ela, nem a namorada via o corpo dela isso é estranho. Dizemos a Roselaine que devia deixar a namorada à vontade, tirar roupa também e ela aos poucos já tirava a roupa, enquanto nós as mutantes “femininas” tudo o que ela me faz eu também faço, não há limitação, todos somos iguais.

O relato da Manuela mostra o quão a performance de género influencia na busca de potenciais parceiras. A maioria das colaboradoras lésbicas desta pesquisa buscaram relacionamentos baseados no modelo simétrico, de parceiras “discretas” e “femininas”<sup>86</sup>. Entretanto, há casos em que parceiras “discretas” e “femininas” negam a reciprocidade no acto sexual e na interacção corporal porque simplesmente não deixam serem tocadas; apenas elas querem tocar a parceira. A experiência de Ana, colaboradora branca, é esclarecedora nesse sentido:

[...] Nelson: poderias me falar das tuas preferências quando você busca se relacionar com outra lésbica? Voce paquera qual tipo de lésbica?

Ana: eu não gosto de envolver, e nem quero me relacionar com lésbicas que vestem a homem, na maioria elas são madonas, duronas, e eu procuro uma mulher, acontece que a *butch* gosta de ser durona e na maioria elas são violentas, ora aqui voce não pode me tocar, ora isto por isso, eu procuro uma relação igualitária que não há essas coisas de *top and down*, mas nem tudo o que parece é.

Nelson: Como assim nem tudo o que parece é.

Ana: olha, eu já me envolvi com lésbica que se vestia a mulher, mas que na prática ela só queria me tocar e eu não podia lhe tocar e isso não dá, porque eu estou a procura de uma relação igualitária e não só receber sem dar.

Nelson: então essa que voce se relacionou com ela era *butch*.

Ana: Não, era feminina que nem eu, mas como disse nem tudo o que parece é essa só queria dar, mas sem receber. Eu não gosto de me relacionar com *butch*, mas cada qual tem seus gostos, mas não é para mim uma relação tem que ser participativa dar e receber, claro que existe caso em que algumas que são machonas são quando estão fora entre quarto pode, por exemplo, existir rompimento de barreiras todas se tocarem, apenas a *butch* só gosta de mostrar aquela aparência de homem, mas são casos raros [...].

No trecho acima, critica-se também a composição de relacionamentos baseados na distinção dos géneros e principalmente relação sem reciprocidade no acto sexual e na interacção corporal. Há uma valorização da simetria de género e nas praticas afectivo-sexuais. A composição de par assimétrico é vista como hierarquizada e sem reciprocidade no acto sexual. Entretanto, são necessárias mais pesquisas detalhadas para ilustrar como se estruturam os relacionamentos LGBT na cidade de Maputo. A relevância do género como marcador de diferença entre mulheres com práticas afectivas e sexuais com outras mulheres consta também

---

<sup>86</sup> A valorização de parceira discreta e “feminina” é abordada também nas pesquisas realizadas por Aquino, (1992); Muniz (1992); Carvalho, (1995); Heilborn, (1996, 2004); Souza (2005); Meinerz, (2011).

nos trabalhos de autores como, entre outros, MacRae (1990); Almeida (2005) e Facchini (2008)<sup>87</sup>.

A título de exemplo, Facchini (2008, p. 233) explica que, no seu universo de pesquisa em São Paulo, as lésbicas masculinizadas são quase sempre citadas como “outras”; criticadas por tornarem socialmente visíveis suas preferências eróticas e sempre são associadas a “homem falhado”. Com o mesmo sentido etnográfico com Facchini (2008), percebo no universo das lésbicas “femininas” desta pesquisa a busca de “mulheres de verdade” e, por isso, as lésbicas “másculas” sofrem o preconceito de género no seio das sociabilidades LGBT na cidade de Maputo.

A ideia de Carrara (2005), de que a rejeição social das masculinizadas no seio das lésbicas pode ser uma complicada resposta à discriminação na medida em que algumas lésbicas procuram desviar o preconceito para um subgrupo ainda mais vulnerável, faz sentido para o universo das lésbicas “femininas” desta pesquisa. Devido ao preconceito sobre a orientação sexual no seio da sociedade moçambicana, as lésbicas “femininas” buscam a discrição que muitas das vezes é associada ao vestir-se de acordo com a forma como foram sociabilizadas na família.

Em sintonia com Facchini (2008), a discrição e a estilização dos corpos na direcção de uma “feminilização” respondem a determinadas normatividades, se constituindo como espaço de agência para as lésbicas. Nessa ordem de ideia no universo desta pesquisa, a companhia das lésbicas “másculas” coloca em perigo a discrição e dá possibilidade aos familiares e amigos reconhecerem ou suspeitarem da orientação sexual das lésbicas “femininas”. Entretanto, essa estratégia estigmatiza e exclui as lésbicas “másculas”. Como pode se depreender da fala da Tomázia:

[...] Tomázia: directamente ou indirectamente estão a ter um preconceito sim, elas querem ser entendidas, mas não querem entender a nós que gostamos de se vestir a homem, elas julgam a nós pela nossa maneira de vestir, lembro-me de um dia em que estava num grupo de lésbicas, e eu disse que estava quente e até dava-me vontade de ficar de cueca, então olham para mim, começaram a rir, dizendo que cueca é coisa de homem você é mulher querendo como não. Então eu disse que é melhor ser homem do que lutar pelo mesmo batom (riso).

Nelson: como lutam pelo mesmo batom?

Tomázia: é uma de piada que fiz porque quando me disseram que queria ser homem eu disse que elas lutam pelo mesmo batom, porque ali existiam duas lésbicas que namoram

<sup>87</sup> A crítica à lésbica “máscula” aparece também nas pesquisas realizadas por Aquino, (1992); Muniz (1992); Carvalho, (1995); Souza (2005); Meinerz, (2011).



juntos, usam roupas femininas e quando passeiam parecem amigas. Enquanto, nós que namoramos através de papéis de géneros diferentes as pessoas pode entender que não somos amigas. Aqui em Maputo existem lésbicas que namoram todas se vestem a mulheres depois vão estar num bar, e os homens pensam que elas são amigas enquanto são namoradas. Então os homens caem na gaiola, elas bebem à custa dos homens, depois saem, e isso, acontece muito, mas já no modelo de género diferente masculino e feminino é diferente porque eu não vou aceitar chegar uma pessoa, lançar olhar, falar palavras bonitas, apreciar minha namorada, isso doe, vou sentir ciúmes e vou ter que levantar e falar algo, enquanto se forem aquelas femininas, não vão dizer nada. Elas até podem se beijar as pessoas vão dizer que estão a brincar.

No relato da Tomázia depreendo o estigma e as piadas a que estão sujeitas as lésbicas “másculas”, no seio das relações sociais onde estão presentes as lésbicas “femininas”. Entretanto, a partir desta fala noto que Tomázia contorna as críticas e gozos das lésbicas “femininas”, explicando que na composição de pares simétricos em termos de papéis de género existe uma ambiguidade que dificulta para as pessoas heterossexuais conceber as duas como parceiras. Devido à ambiguidade as lésbicas que se relacionam com papéis de géneros idênticos sofrem desrespeito em sociabilidades heterossexuais. Enquanto que a composição de pares assimétricos em termos de papéis de género ajuda na manutenção do respeito no seio de sociabilidades heterossexuais, pois os papéis de géneros diferentes deixam explícito que se trata de um casal. Este achado legitima a posição de Facchini (2008), de que a constituição de pares entre “masculina” e “feminina” faz com que se tornem inteligíveis como casais; ajuda na manutenção do respeito e também atenua a relação de concorrência que poderia se estabelecer entre elas e os homens heterossexuais, por meio da camaradagem.

No universo desta pesquisa, esta estratégia das lésbicas, ao corresponderem a determinadas normatividades do que é ser mulher na sociedade moçambicana e buscarem a discrição através de pares femininos, às vezes funciona com mecanismo de inserção no seio de outras sociabilidades, como a família, pois ambas podem se relacionar sem os familiares perceberem que são namoradas, e ainda adquirem benefício em espaços de sociabilidades heterossexuais, como em bares, pois ambas podem ter acesso aos bens de consumo sem pagar. Todavia, a discrição nas sociabilidades heterossexuais pode ter desvantagem para algumas lésbicas “femininas”, pois nesses espaços elas não são inteligíveis como casal e podem ser alvos de paquera e assédios. Como atesta o seguinte relato de campo quando conheci Uate e suas amigas lésbicas, Susan e Alexandrina, ambas “femininas” e namoradas:

No dia 20 de Março de 2014 caminhando pelo bairro da Polana Caniço A, no período das 18 horas, a caminho do caixa eletrônico para levar dinheiro, a minha volta vi Uate sentado no bar *Divas*, a beber, não acreditei que estava à frente da pessoa mais falada na comunidade LGBT. Não pensei duas vezes, entrei no bar cumprimentei-o, puxei conversa. Ele pergunta donde lhe conheço, respondi-lhe que o conheço da Lambda. Exclama (*Aé*) e pergunta como está o ambiente das *manas* na Lambda, respondi que vai bem e de seguida perguntei por que deixou de frequentar a Lambda (...). Ao longo da conversa Uate atende uma chamada, e de seguida me disse que eram suas amigas lésbicas que estão no bar *Clube* à beber a custa dos homens e mentiram que eram mulheres, e agora querem ajuda para sair do bar *Clube*. Sugeri a Uate que poderia lhe acompanhar, ele aceitou. A caminho do bar *Clube* uma das moças ligava a perguntar onde o Uate estava e ele divertia-se com a preocupação delas dizia em voz alta: *quem mandou enganarem essas pessoas*. Quando chegamos ao bar *Clube*, Uate liga e diz que já estava dentro do bar, mas não consegui localizar as duas. Uma dela disse que já estava no lado da rua com os moços. Quando localizamos a rua, as duas estavam ao lado de um carro de cor preta juntamente com dois jovens todos com garrafas de bebidas nas mãos. Os jovens aparentavam ter 25 a 30 de idades. Uate começou a rir e disse ao jovem que vinha buscar as duas porque a mãe estava a chamar a elas, pediu desculpa aos jovens, depois abraçou as duas e a voltamos. Uate me apresenta com um conhecido dele a: Susan e Alexandrina. Susan perguntou se eu era namorado de Uate, respondi-lhe que acabava de me encontrar com ele no bar, *Divas*, mas que poderíamos todos ser amigos. Susan aceitou e disse que os três tinham nome de actores dos desenhos animados *Pokémon*: Uate era *Ash Ketchum*; Susan e Alexandrina eram *May* e *Misty* respectivamente. Perguntaram a Alexandrina se ela aceitava eu ser membro do grupo, ela aceitou e o grupo palpitava meu nome de acordos com os actores do *Pokémon*. Decidiu-se que meu nome seria: *Max*. Fiquei com contacto de *Ash Ketchum* e *May* [Diário de campo, 20/03/2014].

No trecho acima noto a vantagem que o par de lésbicas “femininas” tem nos espaços de sociabilidades heterossexuais: a oportunidade de consumir à custa dos outros. Mas também a dimensão da agência que elas accionam quando estão em apuros nesses espaços. Nas conversas com as lésbicas “másculas”, a postura das lésbicas “femininas” que buscavam benefícios nos espaços de sociabilidades heterossexuais era veementemente contestada e considerada de pessoas egoístas. Foram constantes relatos nas conversas com algumas colaboradoras de que existem lésbicas “femininas” que se relacionam com homens para fortificar as relações homoeróticas. Por seu turno, nas relações lésbicas que se organizam pela assimetria de papéis de género e se baseiam na hierarquia dos papéis sociais como afirma António (2011), na cidade de Maputo, as provedoras do relacionamento são as lésbicas “másculas”.

Nas narrativas de algumas lésbicas deste estudo, as entrevistadas revelam que a idade desempenha um papel crucial na escolha de potenciais parceiras. Há uma forte preferência por pessoas adultas, pois são consideradas com maturidade. Este facto pode ser testemunhado na fala com a Laura:

[...] Nelson: no dia da festa você comentou que detesta se relacionar com moças jovens preferes pessoas adultas. Poderias me explicar mais dessa tua preferência.

Laura: eu gosto de pessoas com maturidade, não que todas as mais jovens tenham falta de maturidade, mas acho que as pessoas adultas sabem o que querem então eu prefiro me envolver com esse tipo de pessoas por aí, mas também nem todas as pessoas são maduras, mas eu faço um estudo de comportamento para ver se dá ou não dá.

Nelson: essas pessoas que você prefere se relacionar têm quantos anos e as que você não prefere têm quantos anos.

Laura: eu, por exemplo, não gosto de relacionar com pessoas da minha idade 20 anos, envolvo-me com pessoas de 27, 30 por aí, as pessoas dos 22 anos dificilmente, me envolvo; se eu fizer uma estatística das minhas relações, aquilo que vejo que foi namoro, foi com pessoas um pouco mais velhas em relação a mim.

Sintetizando, conforme revelam os dados apresentados e outros estudos sobre o assunto (MACRAE, 1990; PERLONGHER, 1986; ALMEIDA, 2005; FACCHINI, 2008), no universo desta pesquisa, os sujeitos orientam a busca de potenciais parceiros sexuais a partir dos marcadores sociais de diferenças como a idade, a raça e o gênero. Quando os colaboradores *gays* expressam as suas preferências sexuais nota-se na fala de alguns um sentimento de nojo por pessoas brancas. As preferências sexuais mostram a produção de diferenças no seio dos sujeitos *gays* e lésbicas e a escala de valorização na busca de potenciais parceiros.

Para os *gays*, os “discretos”, as pessoas pretas e aqueles que estão na faixa etária de 20 a 25 anos de idade estariam no topo da valorização no desejo, enquanto que os “afeminados”, travestis, pessoas brancas e pessoas menores de 20 anos de idade estão na base da valorização do desejo. Enquanto que para as lésbicas, aquelas que buscam a feminilização do corpo, discretas e, consideradas adultas estão no topo da valorização do desejo erótico; contrariamente, as lésbicas que buscam a masculinização dos seus corpos, e consideradas adolescentes estão na base da valorização do desejo erótico. Reitero a capacidade de agenciamentos dos colaboradores do universo desta pesquisa: assim, podem existir sujeitos LGBT que, mesmo preferindo os sujeitos do topo da valorização do desejo, se relacionam com pessoas que estão na base da valorização do desejo, e vice-versa.

Esses critérios de diferenciação no seio das relações sociais LGBT orientam a jocosidade em seu meio, e as brincadeiras criam as diferenças ou, pelo menos, que são parte central das dinâmicas sociais de diferenciação que permitem tanto desvalorizar os outros quanto valorizar a si próprio, expressar valores compartilhados, fortalecer a identidade e a afinidade de um grupo de amigos. Esse é o tema ao qual dedico o próximo capítulo.

## 5 JOCOSIDADE NA HIERARQUIA E HIERARQUIA NA JOCOSIDADE: NOTAS SOBRE INTERACÇÕES LGBT

Nesta secção apresento idéias para a análise das relações jocosas<sup>88</sup> e riso na construção de identidades nas homossexualidades, a partir de observações feitas em duas diferentes redes de relações (*gays*, lésbicas) no contexto da cidade de Maputo. Tal como explicam tanto Radcliffe-Brown (1940) quanto Comerford (1999) uma análise precisa das relações jocosas, necessita de observações mais sistemáticas; exploro algumas situações de brincadeiras, anedotas e piadas que dialogam com as teorias de brincadeiras e riso, adoptada nessa dissertação. As interacções jocosas descritas nessa dissertação ilustram a forma como se estruturam as relações entre *gays*, lésbicas e travestis na cidade de Maputo. Percebe que as brincadeiras entre *gays* e lésbicas para além de estabelecer laços de amizade, podem demarcar identidades; as piadas e anedotas que alguns homossexuais fazem sobre os outros integrantes homossexuais contêm uma intenção séria, uma preocupação em denunciar a situação drástica vivida pelos companheiros da mesma orientação sexual, criam e reforçam as hierarquias sociais entre sujeitos LGBT.

Em sintonia com Fonseca (1994), os grupos sociais, quando riem de determinada piada, demonstram que estão aparentemente de acordo com suas mensagens, que elas encontram eco na sociedade. No contexto de Maputo, algumas situações de brincadeira entre sujeitos LGBT são relações de humores simétricas. Essa simetria na brincadeira pode indicar o grau de amizade e intimidade entre os integrantes e, ao mesmo tempo, contribui para criar e consolidar a amizade. Entretanto, no universo em análise, para além de brincadeiras simétricas<sup>89</sup>, se observa o que Comerford (1999) e Driessen (2000)<sup>90</sup>, classificam como outro género jocosos, qual seja, a

---

<sup>88</sup> As relações jocosas discutidas nessa dissertação não dizem respeito a relações entre indivíduos ligados pelo casamento ou parentesco, mas sim às relações específicas entre membros diferentes que podem necessariamente não se conhecerem. Esta relação específica é expressa através de insultos, palavras grosseiras, por vezes, ou atitudes, que podem ou não produzir reacções violentas.

<sup>89</sup> No sentido de Radcliffe Brown (1940), subscrito por Comerford (1999, 2003) em que duas pessoas ou um grupo mais ou menos extenso de pessoas criam interação caracterizada por gozações ou provocações recíprocas aparentemente pouco ou muito agressivas, e respostas a essas gozações ou provocações sem que ninguém se ofenda da brincadeira.

<sup>90</sup> Enquanto em Driessen (2000) o comportamento jocosos, seja na forma de humor simétrico ou assimétrico, verbal ou não verbal, inclui a provocação, narração de piada, o uso de termos obscenos, e brincadeiras grosseiras na

narração de anedotas e piadas de um acontecimento qualquer que envolvem outros *gays* e travestis. A narração de anedotas ou piadas, também ocorre na presença de um público, com poucas provocações interpessoais directas, mas as pessoas presentes dão seus palpites e as risadas se concentram em determinados momentos da narrativa. Contudo, à luz do que Clastres (1979) identificou nos risos provocados pelos mitos, o riso provocado pelas anedotas e piadas no universo desta pesquisa, contém intenções pedagógicas: sem deixar de divertir aqueles que escutam, as relações de humor reforça o quão alguns marcadores sociais hierarquizam os sujeitos LGBT em desejáveis e indesejáveis a partir da performance de género.

No universo desta pesquisa, permitir ao outro usar termos jocosos como forma de tratamento afetuoso é um dos modos através dos quais o/a falante expressa performaticamente a amizade e a identidade social que compartilha com seu interlocutor jocoso. Nas pesquisas realizadas sobre jocosidade depreende-se que a brincadeira é uma forma de sociabilidade quotidiana, prazerosa que guarda uma relação especial com a amizade. A título de ilustração para Comerford (1998, 1999) o “companheirismo”, “união”, “amizade” e “brincadeira” andam juntos, e se há brincadeira, é porque se trata de um grupo de amigos. Apresento a jocosidade entre *gays* e lésbicas; a jocosidade em forma de anedotas e piadas na rede de relações de *gays* e lésbicas, cada rede separadamente. No universo desta pesquisa a jocosidade gera normatividades, companheirismo, e o desprezo que hierarquiza as pessoas com base nos atributos do género e idade.

### 5.1 Mulheres com H e homens com mamas: jocosidade entre *gays* e lésbicas

Na pesquisa de graduação (ver Mugabe, 2012) chamou-me a atenção a ocorrência no recinto da Associação Lambda, brincadeiras entre *gays* e lésbicas quando havia reuniões e encontros de sociabilidades. Nesta secção apresento brincadeiras que decorrem entre pessoas

---

presença de um público; para Comerford (1999), a sociabilidade em forma de brincadeira diferencia-se da narração de anedotas em seus aspectos formais. A primeira pressupõe uma participação mais generalizada e igualitária, (as provocações são falas menos elaboradas, mais ao alcance de qualquer um), ao contrário a segunda trata-se de um género com posições mais marcadas e exclusivas e com pouca sobreposição de falas. Subscrevo a ideia de Radcliffe Brown (1940) de que a brincadeira nem sempre é igualitária, mas também pode ser assimétrica.

identificadas como *sapatonas*<sup>91</sup> e *manas*<sup>92</sup>. As lésbicas “másculas” são chamadas por *gays* “afeminados” em tom de brincadeira de *sapatonas*. Por sua vez, estas em conjunto com outros *gays* chamam jocosamente os *gays* “afeminados” de *manas*. Entre sujeitos LGBT as expressões *sapatonas* e *manas* são usadas como forma de tratamento afetuoso, mas os mesmos seriam ofensivos se usados por pessoas heterossexuais. As lésbicas “másculas” e *gays* “afeminados” em sociabilidades LGBT, às vezes, se envolvem em zombarias mútuas, cujos temas das provocações são a sexualidade e performance de género; e conta-se piadas, num tom descontraído e acompanhado de risadas.

Em campo notei que a performance de género é recorrentemente usada para as provocações. No caso das lésbicas “másculas” e *gays* “afeminados” isto talvez se deva ao facto de que no recinto da Associação Lambda os frequentaram na maioria no momento em que realizei o campo, eram jovens *gays* “afeminados” e lésbicas “másculas”, com pouca participação de *gays* “discretos” e recentemente há uma participação de lésbicas “femininas”. No período da realização desta pesquisa no recinto da Associação Lambda em eventos de sociabilidades LGBT havia frequência considerável de jovens *gays* “discretos” e jovens lésbicas que se conformam como o papel de género feminino, entretanto, faltou presenciar jocosidade que envolvia *gays* “discretos” e lésbicas “femininas” nem piadas de *gays* “afeminados” para *gays* “discretos” ou de lésbicas “másculas” para lésbicas “femininas”. No recinto da Associação Lambda quando há eventos LGBT não é raro ver pessoas que criam subgrupos a partir de alguns critérios como a afinidade e performance de género.

Em sintonia com Comerford (1998, 1999), a jocosidade é vista no contexto em análise como algo informal no sentido de que não tem momento claramente definido para acontecer; ela ocorre na presença de um público homossexual reunido, sejam eles/as amigo/as ou conhecido/as. Entretanto, nas brincadeiras, há um senso prático aprendido no jogo da interacção jocosa. Trata-se de saber e reconhecer os marcadores linguísticos e expressivos das brincadeiras (o riso, a forma e a tonalidade das falas); o momento de brincar; com quem se deve e não se deve brincar e

---

<sup>91</sup> As *sapatonas*, para o universo desta pesquisa, são mulheres lésbicas masculinas. Aqui na dissertação são denominadas de lésbicas “másculas”.

<sup>92</sup> O termo *mana* no meio social da cidade de Maputo significa irmã mais velha, mas no universo da pesquisa se designa de *mana*, sujeitos masculinos que são penetrados na relação afectivo-sexual com pessoas do mesmo sexo e não raro também aos “afeminados”.

reconhecer quando a brincadeira está a se transformar em uma troca de ofensas e pode levar a rompimentos profundos das relações<sup>93</sup>.

No recinto da Associação Lambda onde realizei com frequência observações, nos momentos que antecedem o início da reunião e eventos (debates e secção de cinema) ou sucedem o final da reunião e eventos, imperavam outras formas de sociabilidades, com muitas conversas, brincadeiras, risadas e provocações “modestas” entre *gays* e lésbicas, dispersos e agrupados de maneira espontânea, sem que ninguém se magoe. As risadas e piadas recíprocas são os demarcadores daquilo que Radcliffe-Brown (1940) concebe como característico de algumas brincadeiras: “relação de desrespeito consentido”. Num dos grupos dispersos de amigos ou conhecidos do qual me aproximei, no mês de fevereiro de 2014, antes do início da secção de cinema no recinto da Associação Lambda, havia dois *gays* “afeminados” e três lésbicas; uma se em caixa no modelo de lésbicas consideradas “ másculas”, ela tinha roupa concebida como masculina e as outras seriam lésbicas “femininas”, pois usavam roupas concebidas com femininas.

O grupo estava em meio a uma conversa acalorada sobre o padrão de comportamento dos homossexuais, principalmente das *manas*, de modo que não estou apto a descrever as coisas discutidas antes da minha aproximação. Aproximei-me devido às vozes exaltadas, aos gestos e risadas dos integrantes e observei o seguinte: a lésbica “ máscula” fazia um punho na mão direita e na posição vertical aproxima o punho na boca e constantemente o aproximava e afastava e olhando para os *gays* disse: *estou a imitar vocês quando cantam*<sup>94</sup> *nas esquinas*; o acto gerou gargalhadas para os integrantes. Os dois *gays* retrucam, em tom amistoso e um deles empurra lentamente a lésbica “ máscula”, dizendo *vai partir pratos*; mostra a língua fazendo-a vibrar repetidamente, a lésbica “ máscula” vira e abraça um das lésbicas “femininas” presente e ambas riem; o outro integrante *gay* chama a lésbica “ máscula” e de seguida fricciona as partes das duas mãos compreendidas entre os dedos polegar e o indicador. Esse momento prolongado de brincadeira rendeu no final abraço e observações: “essa é a vida das *manas* e *sapatonas*”, mas “as *manas* cantam demais, até na rua”.

---

<sup>93</sup> Nas páginas subsequentes apresento uma relação de brincadeira que se transformou em uma agressão entre as partes envolvidas.

<sup>94</sup> A expressão *cantar* para alguns sujeitos da pesquisa significar *fellatio* (sexo oral). Esta expressão ouvia com frequência entre sujeitos LGBT que frequentam o recinto da Associação Lambda.

Como nota Radcliffe-Brown (1949), em alguns casos a brincadeira pode ser verbal; noutras inclui acções como gestos; nalguns ainda os gracejos incluem elementos de obscenidade e noutros não. No caso descrito, trata-se de jocosidade verbal acompanhada de gestos obscenos ligados às práticas sexuais dos homossexuais: a imitação é uma forma que as lésbicas encontram para encenar o jeito que alguns *gays* praticam as suas relações sexuais. A expressão *partir pratos*, segundo um dos colaboradores: “é uma forma de gozar com as lésbicas, tipo quando elas fazem sexo parece que estão a partir prato; quando cai um prato ouve-se som pá, pá, pá então elas como são mulheres quando se relacionam sexualmente tiram o som pá, pá, pá tipo estão quebrar prato”.

A jocosidade descrita, para além de uma prática mimética (no sentido de imitar práticas sexuais) trata-se também de uma situação catártica, no sentido de que envolve os participantes de forma prazerosa sem intenção de ofender, mas como efeito de controlo social do comportamento uns dos outros. Uma vez perguntei a um colaborador da pesquisa o porquê da jocosidade entre lésbicas “ másculas ” e *gays* “afeminados” e a resposta que me deu foi a seguinte: “amiga de sapatona é bicha, nunca vi uma sapatona ter amizade com mulheres ou ela brinca com outras sapatonas ou com homens de verdade. As bichas são amigas de sapatona ou mulheres de verdade, homem para bicha é bolo”. Nota-se que lógica da amizade se baseia por atributos de géneros, que as vezes exclui aqueles atributos de género percebidos como potenciais para serem parceiros sexuais: uma lésbica “ másculas ” criam amizades com outras mulheres lésbicas “ masculinas ” ou homem e os *gays* “afeminados” criam amizades com outros *gays* “afeminados” ou mulheres.

Estudos sobre brincadeira mostram que a jocosidade pode guarda uma relação com a amizade<sup>95</sup>. Como lembram tanto Comerford (1999), quanto Diallo (2006), as relações jocosas tem uma peculiar combinação com a amizade. A amizade forma um par indissociável com essa pratica social. As relações jocosas entre lésbicas “ másculas ” e *gays* “afeminados” são componentes básicos para o reforço da identidade de género e subjetividade destes dois grupos; as lésbicas “ másculas ” em interações jocosas procuram transmitir valores sociais aos *gays* “afeminados” referentes ao lugar sexual e frequência das práticas sexuais. Além disso, as brincadeiras constituem veículo para expressão de identidades de género, a partir de técnicas corporais, como a postura, entonação da voz e discursos proferidos em forma de piadas. A título de ilustração:

---

<sup>95</sup> Ver pesquisas de jocosidade realizadas por Radcliffe-Brown (1940, 1949); e Comerford (1998, 1999, 2003).



No dia 8 de Março participei dum evento de futebol organizado pelas lésbicas na praia *hoyo*. O local de concentração foi no jardim *Bela flor* que se localiza na baixa da cidade de Maputo. Nessa data comemorava-se o dia internacional das mulheres. O grupo era composto por jovens e havia 16 pessoas sendo 15 lésbicas “másculas” e femininas e um jovem *gay* discreto. Quando íamos, a praia havia mulheres de diversas organizações marchando pela cidade que estavam trajadas de capulanas, lenço de cabeça, boné e camisetes de suas organizações. As lésbicas concebidas como “másculas” tinham boné, chinelos camisetes e calções tidos como masculinos. Uma das integrantes lésbicas disse em tom de brincadeira: olham só as mulheres com M, maiúsculas, referindo-se às mulheres em marcha. Como no grupo havia lésbicas que se conformam com padrão de género feminino riram e uma delas disse: ainda está para nascer o dia das mulheres com H maiúsculos. Facto que gerou risadas entre integrantes. O jovem *gay* discreto comentou nos seguintes termos: mulheres com H maiúsculo é uma história em Moçambique. De seguida uma lésbica “máscula” concordou com a fala do *gay* discreto e retruca: ainda também está para nascer o dia em que os homens vão ter mamas. O episódio rendeu muita gargalhada dos integrantes [Diário de campo, 08/03/2014].

O trecho transparece que os homossexuais moçambicanos têm consciência de que a sociedade moçambicana é relutante em reconhecer identidades sexuais e de género dos homossexuais. A graça se concentra quando as lésbicas com indumentária concebida como feminina, em tom jocoso contestam a postura das lésbicas consideradas “másculas” que agem masculinamente e explicam a impossibilidade devido ao carácter biológico dos corpos das lésbicas elas serem homens. Nesse episódio jocoso, implicitamente a lésbica “máscula” ao retrucar jocosamente cria um estereótipo de que o desejo dos *gays* “afeminados” é serem mulheres e afirma a impossibilidade social desses sujeitos serem reconhecidos como “homem com mamas”.

Como explica Minois (2003) o riso pode desempenhar duas tarefas. A primeira seria a reprovação social, na medida em que condena os comportamentos sociais que as normas de polidez recriminam; a segunda seria a catarse, que funciona como uma satisfação simbólica de desejos proibidos. A forma de identificação das lésbicas “másculas” com o estereótipo de homens e dos *gays* “afeminados” com estereótipo de mulheres à luz das ideias de Muniz (2004) para além de propiciar um clima lúdico e bem-humorado, o rir dos outros, pode disseminar e perpetuar práticas preconceituosas em relação a sujeitos que possuem algum traço físico, psicológico ou moral sob a máscara da brincadeira.

Outro género de jocosidade que acompanhei no recinto da Associação Lambda entre *gays* e lésbicas é o contar de casos, piadas onde se ri do padrão de comportamento apresentado pelos outros. Como explica Hobbes (2002, p. 63), “as pessoas riem das fraquezas dos outros, em

comparação com as quais suas próprias habilidades são realçadas e tornadas ilustres. A graça sempre consiste em descobrir e mostrar à nossa mente, com elegância alguns absurdos cometidos pelos outros”. Na jocosidade verbal, aquela que inclui o contar casos ou piadas, embora ocorra entre amigos nem sempre tem uma relação com a amizade. Nessas interações os integrantes na maioria abdicam de zombarias interpessoais, e normalmente as risadas se concentram em determinados momentos da narrativa, havendo sobreposição de falas dos ouvintes:

Vasco: vocês não sabem da última, as *manas* são um calor, não aguento com elas, (risos).

Isaura; Euclides e Ruben: o que foi contá-la.

Vasco: a *mana* Olga fez merda no carro alheio acho que não se segurou, ou porque estava bêbado, de repente dizem que ela defecou no carro, então o dono sentiu o cheiro, e ela continuou sentado no carro sabendo que foi ela que fez, só que o cheiro estava forte, e o dono disse que talvez alguém pisou sem se aperceber. Ele parou o carro para se ver as solas dos sapatos, só que quando desceram viram que não era nada disso, e sim a *mana* tinha defecado e quando a amiga perguntou por que ela não pediu para parar o carro, a *mana* só disse querida tu sabes.

Isaura; Euclides e Ruben: risos e apertos de mão.

Isaura: talvez ela já não consegue segurar por tanto entregar, *pusa* ela está estragada (risos).

Euclides: enquanto ela foi educadora de par, mas vocês ela já nos deixou. É uma *mana* que só faz porcaria (risos). Mas *hiii*, não aguenta na titia Amélia.

Isaura: riso, *hiii* (levanta-se da cadeira e bate palmas e diz) essa não vale apenas riso, essa faz um *bang, bang*.

Euclides: todos os dias ela e a amiga tomam banho vão ficar no cemitério *Apocalypse*. Como gostam de participar nos funerais, e ainda com batom vermelho, na boca, não aguento com elas (risos dos integrantes).

Isaura: Vocês conhecem Kina, a galinha preta.

Euclides; Ruben e Vasco: o que aconteceu.

Isaura: vendeu uma cena para alguém e a pessoa ficou a lhe dever dinheiro. Ela ia à casa do devedor para cobrar o dinheiro em falta, mas devedor enrolava, dava muitas voltas. Então a galinha preta foi pedir ajuda na titia Amélia, esta disse espera minha irmã, amarrou *mucume*<sup>96</sup> colocou lenço de cabeça, nem pôs nada dentro e segurou na Kina e foram a casa do devedor, chegado lá pediu autorização para entrar...

Vasco: ela toda cheia de barbas (riso dos integrantes).

Isaura: sim quando foi autorizada a entrar pediu falar com o jovem devedor e disse que vinha buscar dinheiro da amiga, tirou *mucume*.

Ruben: ela toda pelada, aquela não vale a pena mesmo (riso dos integrantes).

Isaura: Mas o jovem não estava em casa quem estava era a Mãe do jovem, a titia dizia que só sairia dali com dinheiro e aquela mãe não tinha dinheiro, mas a titia Amélia não queria saber disso e a Mãe do devedor teve que pedir dinheiro nos vizinhos para saldar a dívida do filho.

Vasco: *hiii* vocês, elas fizeram isso, nada mesmo.

Isaura: *yah*, aquelas travas ali, eu rendo com elas [Trecho do Diário de Campo].

<sup>96</sup> Tecido de algodão que serve como peça de vestuário usado frequentemente pelas mulheres em alguns contextos das sociedades africanas.

No quadro da literatura antropológica este episódio pode ser compreendido a partir de perspectivas que analisam relações jocosas e aquelas que analisam fofocas. Pela perspectiva das relações jocosas as manifestações cômicas presentes nesta narrativa, dão margem a inúmeras interpretações. Uma delas é de revelar que o humor presente nas piadas serve para estigmatizar e debochar dos outros homossexuais. A outra é que os *gays* e lésbicas geram suas relações cultivando o que Comerford (1999) chama de “autocontrole”, o que inclui como mecanismo básico a vigilância atenta e minuciosa sobre as acções uns dos outros. Pela perspectiva das fofocas como lembra Fonseca (2004) a fofoca envolve o relato de factos reais ou imaginados sobre o comportamento alheio, e no caso acima, tem a função de informar sobre a reputação dos outros, prejudicando sua imagem pública. Enfim, as piadas teriam o efeito de ridicularizar o comportamento dos desviantes; as fofocas, de condenar os transgressores.

No universo desta pesquisa, as pessoas fazem coisas consideradas “erradas” se tornam alvos de gozação e são fixados estereótipos. A graça nessa narrativa reside justamente no comportamento desempenhado pela Olga e pela Amélia. A Olga é um *gay* “afeminado” e a Amélia uma travesti: adjectivos depreciativos como “ela está estragada”, “galinha preta” e “toda cheia de barba” denotam a ridicularização da performance de género das travestis. De seguida descrevo as brincadeiras que foram observadas numa rede das lésbicas.

## 5.2 Machangana com Machope: jocosidade entre lésbicas

Em fevereiro Esmeralda convida-me para conhecer sua rede de sociabilidade, o encontro foi agendado para sábado em casa dela às 14 horas. Ela sugeriu para trazer o que bebia ou tomava. Decidi comprar dois litros de sumo de marca Ceres. Quando cheguei à casa da Esmeralda eram 14 horas, ela dirigiu-me a varanda onde encontrei cinco jovens que ao longo da conversa Esmeralda apresentou-me como sendo lésbicas, e disse-me que na rede dela usa-se mais o termo mutante para identificar mulheres que tem relacionamentos afectivos e sexuais com outras mulheres. Esmeralda apresentou-me como amigo que estava a fazer um trabalho de faculdade sobre lésbicas de Maputo. As jovens se chamavam; Manuela, Rita, Sonia, Ludmila e Nora, todas estavam trajadas com roupas concebidas no contexto de Maputo como feminina (Manuela e Rita tinham vestidos que chegava aos joelhos; Sonia e Ludmila tinham trajada calça com botão no lado direito e camisa com botões no lado esquerdo; Esmeralda e Nora estavam trajadas de *shorts* preto e branco com camisete, azul e rosa respectivamente). Eu estava trajado calção azul com mistura de branco, chinelos azuis e uma camisete cor de rosa. Depois que cumprimentei a todas, Esmeralda foi buscar uma cadeira e disse para ficar a vontade. Pegou no sumo que trazia colocou na geladeira e perguntou-me: *queres tomar refresco, sumo ou água fresco*. Quando ela disse *água fresco* às amigas grita *água*

*fresco*, começaram a rir e questionam o que é *água fresco*. E depois pedi para ela servir-me um copo de água. Enquanto, conversa com algumas amigas da Esmeralda, sobre a temperatura na cidade de Maputo, outras procuravam preparar churrasco. A Esmeralda aproxima-se de mim e diz que viriam duas amigas no convívio e ela sairia para buscar as amigas, porque era primeira vez que elas vinham a casa dela. Quando as amigas informaram a Esmeralda que elas já estavam na paragem do ônibus. Esmeralda saiu ao encontro delas e pediu para as amigas para prestar atenção na churrasqueira porque a carne podia queimar. Ludmila e Rita saiam de vez em quando para controlar a churrasqueira. Esmeralda voltou com as suas duas amigas (Generosa e Terezinha) que estavam trajadas de vestido, Generosa trazia uma garrafa de Amarula<sup>97</sup> e a Terezinha estava com um menino. Esmeralda e Manuela disseram que só podia se beber quando a comida estiver pronta. Quando a comida esteve pronta Esmeralda sugeriu que saíssemos da varanda, pois o espaço era pequeno. Ajudei a tirar as cadeiras e uma mesa. Esmeralda e Sonia ornamentavam os pratos, copos e a comida na mesa e sugeriu que podia se começar a beber. Generosa pediu a Rita para cortar limão, meteu no copo próximo dela e da Ludmila. Manuela pergunta por que não bebo respondi-lhe que a bebida causava-me mal estar. Nora reclama da demora da comida e diz que Nelson (eu) já estava com uma cara de fome e quase a chorar. O comentário da Nora sobre minha aparência gerou riso para as integrantes e de seguida Esmeralda disse-me para ter calma que já estava pronta à comida. Abanei a cabeça e disse que não estava para chorar.

No momento de servir a comida, Nora reclama e diz que quem preparou a *Xima*<sup>98</sup> não sabe cozinhar, porque a *Xima* parecia uma pedra o que provocou risada e de seguida perguntou quem foi à pessoa que preparou a *Xima*, Manuela disse que foi a Esmeralda o que causou uma explosão de gargalhadas e comentários jocosos: *voce é péssima na cozinha ou coitado do marido que vai casar consigo*.

Depois de comermos iniciou-se uma serie de provocações em voz alta com foco na Esmeralda. A provocação surgiu quando Ludmila disse que todas as suas amigas estavam a ficar grávida e ela sempre dizia que ficaria grávida no ano seguinte. Esmeralda comenta: *Epa tens que engravidar estas a ficar velha e sorriu*, Ludmila retruca e diz: *voce também debes fazer filhos, voce não se engravida por quê?* Esse diálogo gerou risada entre Generosa, Terezinha e Rita que decidiram entrar na brincadeira e atacam a Esmeralda dizendo: *é verdade Esmeralda debes fazer filhos, debes ficar grávida ao invés de andar a abortar os filhos por ai*. Manuela diz: *tenho filho e ele está em casa dos avós e vocês onde estão os vossos filhos*. Sonia responde: *eu não faço filhos e ri*. Rita diz: *tive filho que depois morreu*. Todos os presentes nos pomos a rir. Eu ri por causa da habilidade das respostas que os actores davam para contornar a ideia de ter filhos. Rita pergunta e acusa a Esmeralda nos seguintes termos: *voce Esmeralda onde estão os seus filhos; voce abortou os seus 12 filhos; voce é órfão de filhos enquanto na maioria os filhos é que são de mãe*. Esta fala da Rita causou muitas gargalhadas e observei que Terezinha por tanto rir ela tirava lágrimas. Esmeralda sorriu e tenta se defender dizendo: *eu sou virgem*.

A fala da Esmeralda gerou gargalhadas e Ludmila retruca em voz alta: *como assim virgem; voce sabe bem como se faz filho; voce foi desvirginada até no olho, então como voce não sabe fazer filhos; voce rapper mais que a Dama do Bling e Ivete*<sup>99</sup> e de seguida

<sup>97</sup> Amarula é um licor de origem africana preparado com creme de leite e suco do fruto da árvore maruleira (*Sclerocarya birrea*). Tem 17% de álcool em sua composição.

<sup>98</sup> Também conhecida como *upshwa*, a *xima* é um dos pratos populares de Moçambique. A *Xima* é confeccionada de diferentes maneiras conforme cada gosto e região do país. Para sua preparação precisa de seguintes ingredientes: farinha de trigo e água e sal, entretanto contém ingredientes opcionais.

<sup>99</sup> Dama do Bling e Ivete são cantoras moçambicanas nos géneros musicais de R&B, Hip Hop e Hip Hop respectivamente.

Rita imita a performance de actuação dos *rappers* abanando a cabeça e coloca o punho na boca e simula estar a cantar e agita o seu corpo. A forma como imitava a performance dos *rappers* gerava o riso nos presentes.

Esmeralda aproxima-se de mim, sorrindo e diz: *esse é o comportamento de minhas amigas elas são assim*. Terezinha sorrindo pergunta a Esmeralda: *como voce foi desvirginada no olho* e imediatamente Ludmila e Manuela começam a rir e Manuela diz: *vocês não souberam essa história*. As amigas respondem em unanimidade que não sabem da história, e pede para ela contar. Ludmila narra como Esmeralda foi desvirginada no olho e esta tentou impedir Ludmila contar, mas não conseguiu e Ludmila conta a história em meio a gargalhadas: *Esmeralda quando foi assistir ao show de Claudio Ismael<sup>100</sup>, foi dado soco com o namorado porque andava atrás de uma moça e o namorado viu a Esmeralda a beijar essa moça e agrediu a Esmeralda dando-lhe soco e esta começou a fazer barulho dizendo que ele iria pagar, pois ela não é filha dele e saiu do show, mas o namorado seguiu a ela e chamou e quando a Esmeralda olhou para trás atirou uma lata de cerveja e bateu de no olho que foi dado soco e a Esmeralda começou a chorar* (gargalhadas e lamentações do acontecido por parte do público presente). E ainda num tom de brincadeira Ludmila diz a Esmeralda para fazer um filho e esta sorria da história e procurava se justificar para as amigas [Trecho do Diário de Campo].

A relação jocosa é uma presença constante na vida colectiva, podendo estruturar as relações sociais. A observação acima, embora não possa ser generalizada, ilustra uma interacção jocosa mediada pelas gozações que envolvem discursos, piadas e simulacros de comportamentos. Conforme Blázquez (2008, p. 6), se os homens trocam “mulheres, bens e palavras”, como sublinha Lévi-Strauss, deve-se considerar que algumas dessas trocas adquirem um jeito humorístico ou envolvem a troca de bens carregados de humor. Acompanhando o pensamento de Blázquez pode se verificar no trecho acima um processo de dar, receber uma piada ou anedota em seguida “retribui-la”. O episódio descrito ocorreu entre as lésbicas que enquanto estava em campo se conformavam com o modelo de géneros concebido como do sexo feminino. A convivência quotidiana na rede da Esmeralda se dá entre pessoas que têm intimidade e mesmos atributos de género. A convivência na rede é permeada por trocas humorísticas. As teorizações de Comerford (1998, 1999, 2003) sobre brincadeiras ajudam a notar que a brincadeira trata-se de uma série de jogadas colaborativas que visam lançar o foco das provocações na Esmeralda que procura escapar desse foco sem que se sinta ofendida.

A interacção na rede de Esmeralda permite visualizar valores e representações socialmente construídos como importantes no universo social em análise: a questão do reconhecimento da identidade de género feminina entre as lésbicas. A graça é, por um lado,

---

<sup>100</sup> Cantor moçambicano do género R&B.

gerada por causa da gafe de uma das integrantes; da insinuação de incompetência na cozinha por outro lado, por causa das justificativas da ausência de filhos, da imitação de ser músico<sup>101</sup> e do episódio da agressão da Esmeralda<sup>102</sup>. Quando questionei Esmeralda se ela pensava em ter filhos, ela respondeu nos seguintes termos “eu não vou casar com mulheres, não vou ter filhos com mulheres, claro que como ser humano tenho que ter descendência na vida, fazer um filho, porque quando for a morrer vou dizer que deixei algo meu, agora se eu morrer vou dizer que deixei o quê, minha mulher. Eu posso vir a ter filhos e viver com uma mulher”.

Na literatura antropológica sobre riso, percebe-se que o riso revela valores sociais e ocupa um lugar de destaque nas relações de sociabilidade e entretenimento. O riso dos mitos analisado por Clastres (1979) é uma das formas de transmitir a cultura do grupo. Em Turner (1974) vê-se no riso o aspecto gregário, que implica uma relação social de convivência e respeito pelos membros da comunidade. Essas ideias ajudam a olhar as relações de provocações e risadas acima descritas como relações de convivência que unem as pessoas que têm os mesmos traços sociais no que diz respeito à identidade de gênero, que brincam sem intenção de ofender, mas buscam também transmitir implicitamente o valor social atribuído à dimensão reprodutiva.

Levanto a hipótese de que se a reprodução aparece como tema de jocosidade na rede da Esmeralda tem a ver com a representação tradicional da família na sociedade moçambicana. No contexto de Maputo pessoas do sexo feminino são sociabilizadas para a maternidade, a saber, cuidar dos filhos e do marido. Entretanto, essa associação precisa ser comprovada, como explica Fonseca (2004), os diálogos que surgem espontaneamente na vida quotidiana mostram-se ainda mais desafiadores, pois por causa do tom irônico, sua relação com a realidade é assumidamente ambígua.

Conforme Radcliffe-Brown (1940), as relações jocosas têm duas variantes: a relação simétrica e a relação assimétrica. Na primeira cada uma das pessoas provoca ou faz gozação da outra. Na segunda variante, a(s) pessoa(s) faz(em) graça de outra, que aceita a provocação com bom humor sem retaliação; ou então um grupo de pessoas provoca outra pessoa ou grupo tanto

---

<sup>101</sup> Como lembra Bergson (1983), a imitação causa riso porque, quando imitamos uma pessoa, imitamos o que há de mecânico e fixo em sua personalidade.

<sup>102</sup> Nos dias subsequentes Esmeralda explicou-me que se envolve com homem em busca de dinheiro para sustentar as suas relações com as mulheres. Em suas palavras: “gosto de mulheres mais do que homens, na maior parte do meu tempo estou com mulheres. Aquele moço que me agrediu não significa nada para mim eu só queria mola dele eu não trabalho e essas mulheres que namoram comigo precisam de muitas coisas”.

quanto queira e essa(s) pessoa(s) goza(m) um pouco. Na brincadeira acima descrita, à luz dos pressupostos de Radcliffe-Brown trata-se de uma relação assimétrica, uma vez que nota-se que o alvo das provocações é a Esmeralda, que ao longo da situação dificilmente conseguiu sair do foco. Mas é importante acrescentar que “todos os que participam de uma situação de *brincadeira* podem eventualmente ser provados, havendo um componente de suposto igualitarismo” (Comerford, 1999, p. 83).

Na rede da Esmeralda observei outro género de sociabilidade que se aproxima da brincadeira, que é a narração de anedotas. Segundo Comerford (1999) a narração de anedotas (*contar caso, contar história, contar piadas*) se caracteriza por ser uma sociabilidade amistosa, “informal”, prazerosa e “não-séria” num grupo reunido e as risadas se concentram em determinados momentos da narrativa. Na rede da Esmeralda esse género acontece tipicamente sempre que há amigas reunidas, em casa da Esmeralda e Manuela, no bar *Down*, da Manuela, nos eventos LGBT. A narração de anedotas (principalmente *contar caso* e *contar piadas*) é também uma relação catártica, no sentido de que envolve os integrantes, gera risada e compartilham-se ensinamentos e preferências sexuais:

Sónia: nós *Machope*<sup>103</sup>, somos gostosas, (indica com dedo os seus órgãos sexuais) e diz isto aqui é bom (riso).

Ludmila: mas essa gaja aqui (e de seguida empurra a Sónia da cadeira e ambas riram)

Sónia: sério vocês, eu basta comer uma gaja ela não me esquece.

Esmeralda: *Machangana*<sup>104</sup> como são Sónia.

Sónia: *Machangana* são doces. Agora *Machangana* e *Machope* se relacionar é muito bom (riso).

Ludmila: eu gosto de *Machope* e *Macua*<sup>105</sup>, *Machangana* não gramo<sup>106</sup>.

Sónia: Ludmila não sabe o que estas a perder. Você *Machangana* e *Machope* se relacionarem. Eu e Manuela nós relacionar é gostoso.

Esmeralda: bem mesmo *Machangana* é boa de cama. Mas eu gosto de mulher com bunda.

Manuela: é por isso que voce está com Alice, (riso).

Ludmila: afinal ela já não está com a Aurora quem é Alice.

<sup>103</sup> *Chopes* são habitantes do sul de Moçambique, principalmente dos distritos de Zavala e Inharrime, na província de Inhambane.

<sup>104</sup> *Machangana* são habitantes do sul de Moçambique, principalmente, na província de Gaza.

<sup>105</sup> *Macua* são habitantes da região centro-norte de Moçambique, nas províncias de Nampula, Niassa, Cabo Delgado e Zambézia.

<sup>106</sup> Gramo equivale no contexto brasileiro à expressão curto.

Manuela: Alice é *baby* da Esmeralda, ela tem uma boa bunda e quando dança é como a bunda da Célia.

Esmeralda: levanta e em voz alta diz nada são diferentes, a minha sabe seduzir, só de parar e olhar nela fico excitada. Aquela minha *baby* sabe seduzir. O problema dela é negar de fazer sexo, mas eu disse a ela que se não ir à cama comigo, vou traír a ela. Por isso, nesse domingo vou transar com ela sem falta (riso de todos).

Manuela: Cuidado seres como a Antónia que namorou seis meses com Livia e não conseguiu transar durante todo esse tempo. Eu nem tenho um mês com aquela minha dama, mas já rolou algo. Eu não posso suportar seis meses, prefiro ficar sem ninguém (riso de todos).

Ludmila: nunca fiquei todo esse tempo. Esmeralda estas há quanto tempo com a tua dama?

Esmeralda: aquela tem medo, acho que vamos fazer dois meses.

Ludmila, Sonia e Manuela começam a ri e Sonia diz: todo esse tempo *brada*<sup>107</sup>, Manuela diz: O problema é que Esmeralda assustou Célia dizendo que vai lhe meter a mão e lhe comer como se fosse uma puta e ela ficou com medo e disse que não queria ser tratada como uma puta (risos de todos).

Esmeralda: é mentira.

Ludmila: quem é a mutante homem que ouvi que anda com a puta da Julieta.

Manuela: é um af que é polícia, vive em Xipamanine (e começou a descrever as características).

Ludmila: estou a ver. Afinal é essa mutante. A Julieta já deu em cima de mim sabe.

Sonia: a Julieta dá em cima de todo mundo. Eu só olhei para ela. Deu em cima da Maura de muita gente que conheço.

Ludmila: agora essa mutante homem namora a Julieta. Só podia ser aceite por essa mesmo (riso de todos).

Esmeralda: é amor, *brada*.

Ludmila: *ah* Julieta amou quantas pessoas sinceramente. Aquela não nega ninguém.

Esmeralda: isso é verdade.

Sonia: quem não comeu a Julieta foi porque não quis também com aquela toda sujidade, eu nunca iria comer a ela nem de olhos fechados (riso de todos).

Manuela: Se calhar ela é gostosa. Vocês sabiam que a Julieta namorou com a Delia

Sonia: sim. Delia gramou muito da Julieta.

Manuela: agora a Delia está a namorar com uma *baby* que está a gramar de mim, mas eu não sabia que estavam juntos. Essa *baby* tem um corpo apreciável.

Esmeralda: Ludmila eu gostei da tua dama (riso).

Ludmila: Qual dama não tenho dama, tenho esposa.

Esmeralda: brincadeira, eu quando estou com alguém não quero saber de ninguém, nenhuma outra mulher pode me atrapalhar, mesmo linda como se o meu coração esta com alguém não tem chance.

Ludmila: A namorada de Miriam é outra que nas festas gays dá em cima de todo mundo e a Miriam gosta muito dela.

Esmeralda: aquela gaja patrocina bem a Miriam. Acho que a Miriam lambe bem. Uma gaja para dar dinheiro à outra tem que primeiro não aguentar, comer bem a ela, que mesmo aparecer um homem lhe paquerar ela vai pensar duas vezes e lembrar o que voce lhe faz na cama. Há mulheres que sabem transar que né eu (riso de todos).

Sónia: mas estas há dois meses sem transar com a tua dama (gargalhadas).

Esmeralda: aquela tem medo ainda é nova nessas coisas. Agora minha ex-namorada sabe que eu sou bom de cama e ela gostava de me ver a masturbar.

Ludmila: eu não gramo de masturbar, mas gosto de ver minha namorada a se masturbar quando está comigo.

---

<sup>107</sup> *Brada* nesse contexto significa amigo/a.



Esmeralda: Gosto que ela passe a mão nos meus clitóris e não andar a meter dedos, aí já perco *feeling* (gargalhadas de todos). Assim que estou sentada vir uma gaja fazer *stripe tease* ver aquelas bundas que né da minha gaja, eu desmaio, antes de fazer as coisas. Vocês minha dama me pediu para comprar chinelos de marca Ipanema, mas eu disse primeiro me dar depois vou comprar (gargalhadas).

Manuela: é troca.

Esmeralda: Bem mesmo quantas vezes eu dei dinheiro a ela. Agora se ela quer dinheiro, primeiro deve me dar o que eu quero ou não apanha nada.

Gargalhadas [Trecho do Diário de Campo].

Nesta narrativa depreendo que se trata de jocosidade verbal e as graças se concentram quando os integrantes discutem questões relacionadas a práticas sexuais, comportamento ou atitudes sexuais de outras lésbicas. As integrantes articulam em tom jocoso o lugar da regionalidade e atributos corporais na valorização de preferências sexuais. Sônia e Esmeralda preferem se relacionar com mulheres da região sul de Moçambique, enquanto Ludmila prefere se relacionar tanto com mulheres da região sul e norte de Moçambique. No universo deste estudo os estereótipos de que mulheres lésbicas são, em geral, monogâmicas e não promíscuas em suas relações afectivo-sexuais são contrapostos, no discurso das colaboradoras lésbicas “femininas” existe uma valorização da esfera sexual nos relacionamentos, em oposição à esfera afectiva.

No contexto estudado por Mott (1987) a maioria das lésbicas abdica do prazer sexual como finalidade única na relação com a companheira; seus propósitos são a busca de níveis profundos de comunicação, ternura, carinho e delicadeza. Da mesma forma, no contexto estudado por Heilborn (1992) as relações entre casais de mulheres seriam marcadas por um intenso companheirismo, com ênfase no apoio psicológico mútuo; a sexualidade não encontra entre as lésbicas a mesma importância que tem entre os *gays*, pois a escolha das parceiras, mesmo eventuais, não se efetiva em função da atracção sexual, e sim, do amor. Como é possível depreender da jocosidade verbal acima citada, os discursos das integrantes da rede de Esmeralda sugerem que a dimensão do prazer sexual é uma das finalidades nas relações lésbicas e nem sempre as lésbicas tendem a buscar companheirismo, ternura e carinho em suas relações.

Após decurso da realização da festa LGBT organizada pela Associação Lambda, presenciei com lésbicas pertencentes à rede de Esmeralda formas de jocosidade verbal que evoluíram para uma agressão real entre a Manuela e outra lésbica chamada Karl<sup>108</sup>. Todavia, ao

---

<sup>108</sup> Karl segundo a descrição de uma colaboradora lésbica é uma mulher que quer ser homem, que se veste como os homens para adquirir o *status* associado ao masculino. Na festa observei que a Karl tinha *dreadlocks* vestindo camisa

longo da festa, ambas conversavam, partilhavam bebidas alcoólicas e faziam piadas sobre as performances de dança de algumas lésbicas e suas atitudes. Entretanto, quando estávamos a caminho do ponto de ônibus para casa<sup>109</sup>, sucede que Miriam e sua namorada, Anabela, começam a brigar e fazem provocações mútuas e o acto se transformava em ofensas “sérias”. Ludmila explica-me que a briga iniciou ainda quando estávamos na festa. Em vozes exaltadas Miriam e Anabela trocavam ofensas verbais sobre sua vida sentimental e Miriam prometia bater Anabela<sup>110</sup>. Miriam foi agarrada por outras lésbicas; todavia, usava termos pejorativos dirigidos a Anabela: “eu só vagabundo, estúpido, voce não é mulher para mim, puta”. Algumas lésbicas como a Esmeralda diziam que a Miriam iria voltar com a Anabela; outras lésbicas diziam jocosamente que Anabela era bonita e que iriam se candidatar para namorar com ela. Por exemplo, Manuela envolvida em riso disse a Miriam que amava a Anabela, mas que gostava de ver os dois juntos.

No meio dessa agitação Karl partilha para outras lésbicas e inclusive a Anabela que Manuela considerava Anabela promíscua e que uma vez já tinha beijada a ela. Anabela exaltada disse: “gosto de brincar, brinco com todo mundo, danço com todo mundo, mas não é assim não se aproveite do meu jeito de ser não”. Na busca pela veracidade do facto contado, Karl faz provocações obscenas contra a Manuela que retruca também com gozações obscenas. Apesar dos esforços de separar as duas de um possível embate violento Manuela e Karl eram relutantes em se ameaçar mutuamente.

No local escutei outras lésbicas dizendo: *deixem lutar*, ou comentários nos seguintes termos: “elas estão a ser teimosas por que as pessoas estão a separar as duas; devem lutar para acalmar os nervos”. A troca de obscenidade deu origem a um intercambio violento entre Manuela e Karl quando se decidiu que ninguém tentasse separar as duas. Manuela recebeu golpe e sangra; Karl saiu com um hematoma na testa. Eu e Esmeralda juntamente com outras pessoas separarmos

---

social, sapatos pretos e calça de cor azul que tinha cintos finos (um do lado esquerdo outro do lado direito). Os cintos finos na parte frontal se apoiavam verticalmente nos ombros e nas costas se cruzavam formando X.

<sup>109</sup> Éramos mais ou menos 15 pessoas que caminhávamos para pontos de ônibus existindo dois homens e a maioria eram lésbicas divididas (recorrendo a termos usados por Judith Butler) em *butch* e *femme*.

<sup>110</sup> Miriam segundo a literatura dos estudos lésbicos seria *butch* e Anabela seria *femme*. Miriam tinha *dreadlocks*, trajada calção de cor vermelho uma camisete castanha e tênis castanhos; Anabela tinha feito cabelo artificial, com brincos nas orelhas, trajada vestido azul que chegava aos joelhos e sapatilhas.

a briga de Manuela e Karl. As lésbicas que faziam parte da rede da Esmeralda acalmavam a Manuela insistindo que desistisse da luta; outro grupo de lésbicas apazigou a Karl.

Como explica Comerford (1999), a brincadeira pode ser mal interpretada e fazer inimigos. Das provocações entre Manuela e Karl percebi que no contexto da cidade de Maputo as lésbicas e suas amizades se estruturam a partir de marcadores sociais como o performance de género. As pessoas que acalmavam a Manuela eram lésbicas consideradas “femininas” e as que apaziguavam Karl eram lésbicas consideradas “másculas”. O que significa que mesmo em brincadeiras os marcadores sociais operam para configurar e amenizar as brigas e se distinguir das mulheres lésbicas “femininas” das “másculas”. Na próxima secção discuto as jocosidades entre *gays*, onde apresento de quem, com quem ri e falam os *gays* quando estão em rede de relações e os valores presentes nas interacções jocosas.

### 5.3 Se organize! Travesti versus versátil: jocosidade na rede de relações gays

O material etnográfico de jocosidade na rede dos *gays* foi recolhido entre *gays* que interagem enviando mensagens de texto e ainda imagens, vídeos e mensagens de áudio de mídia através de *WhatsApp*<sup>111</sup>; e na observação de jocosidade verbal numa rede de *gays* no recinto da Associação Lambda. Em ambas as redes a jocosidade procede por contar casos ou fofocas sobre o comportamento de *gays* que na maioria não pertencem as suas redes de amizade.

Os integrantes *gays* que interagem através de *WhatsApp* a partir dos discursos valorizados trata-se de um grupo de *gays* “discretos” e quase todos são amigos. A forma de sociabilidade presente nesta rede são as piadas ou anedotas que retratam os defeitos dos outros. Estas brincadeiras, para além do seu carácter humorístico que produz um clima lúdico entre os integrantes, também podem servir para criticar, disseminar práticas excludentes e reforçar os marcadores de distinção entre os homossexuais na cidade de Maputo. Nos discursos irónicos dos integrantes que interagem através de *WhatsApp* existe uma presença de estereótipos sobre homossexuais que em suas vivencias apresentam excesso de feminilidade. Na rede em análise os *gays* com excesso de feminilidade contrariam a regra vigente no grupo: a discrição. Assim, as

---

<sup>111</sup> *WhatsApp* é uma aplicação multi-plataforma de mensagens instantâneas para smartphones. Entretanto, o software deste aplicativo está disponível noutras marcas de celulares como, Android, BlackBerry OS, iOS, Symbian, Windows Phone, Nokia.

travestis, os *gays* “afeminados” e “passivos” são alvos potenciais de piadas. Os temas preferenciais para as piadas são as performances de gênero e sexo:

(...) Arlindo: já não estou bem meu primo acaba de ir para casa dele.  
 Joaquim: por quê? E qual era a tua intenção?  
 Arlindo: eu só gosto de olhar para ele. Quero-o na parede do meu quarto só para olhar para ele e tesar que não acaba.  
 Carlos: se fosse voce eu convencia a ele ficar.  
 Arlindo: foi muito ter ficado com ele todo fim de semana. Ele acha que sou hetero  
 Carlos: kkkkkkk (riso).  
 Arlindo: às vezes me arrependo de ser discreto. Quero passar à por saia juro.  
 Joaquim: kkkkkkk, ai ele te foge mesmo.  
 Arlindo: vida chata.  
 Brazão: estou a render contigo Arlindo.  
 Arlindo: ser muito discreto às vezes irrita.  
 Joaquim: às vezes é bom. Sabia que há homens que não gostam de homens com saia.  
 Arlindo: realmente.  
 Brazão: melhores sermos discretos.  
 Joaquim: se eu tivesse uma atracção por mulher ficaria com ela e não com um homem fantasiado de mulher.  
 Carlos: kkkkkkk (risos).  
 Brazão: kkkkkkk (risos) coloca imagem de uma travesti e diz tipo esta titia.  
 Joaquim: tenho muitas imagens de travesti na minha maquina depois vou passar no meu celular vocês vão morrer de rir.  
 Arlindo: decepção, depois essa da foto conheço. Tem uma irmã sei-lá, pior que ela.  
 Kelvin: socorro quem é ela. Mas outras coisas mesmo.  
 Brazão: vocês eu só tenho pena da mãe uma pior que a outra.  
 Joaquim: hahahaha. O que seria o mundo sem os *gays*.  
 Arlindo: essas fotos são chocantes, ninguém merece dois filhos travestis.  
 Brazão: isso é castigo.  
 Joaquim: aquilo não dá, é sério. Pelo menos um deles deveria ser activo.  
 Brazão: mesmo assim é um tédio. Um tiro na nuca.  
 Joaquim: mas minimiza. Dói ter dois travestis juro.  
 Carlos: *eish*,  
 Brazão: pior passivo.  
 Arlindo: pena dos pais.  
 Brazão: azar dos pais e não pena.  
 Joaquim: dói muito.  
 Brazão: conheço dois irmãos *gays* “afeminados”.  
 Arlindo: mas são travestis?  
 Brazão: ainda não. Um é novo ingresso e a outra velha guarda.  
 Arlindo: valeu a pena, não são travas.  
 Brazão: coitadinho dos pais.  
 Joaquim: eu só tenho medo da decepção que darei aos meus pais.  
 Brazão: se um dos meus irmãos virar *gay*, reformo de vez.  
 Joaquim: kkkkkkk, na minha família muita gente aposta em mim para depois descobrirem que sou *gay*.  
 Brazão: muda *man*.  
 Joaquim: estou a tentar é sério, mas não é fácil a carne de homem é forte.  
 Jordão: hei essa conversa esta ficar séria demais.  
 Joaquim: kkkkkkk, só voce Jordão. Eu sou um jovem abençoado não merecia ser *gay*.

Brazão: Hahahaha, conta outra história, vale a pena que somos gays imagina maricas abibalhados.  
 Bento: vocês têm que fazer filhos.  
 Brazão: imagina deixar um filho *gay*.  
 Carlos: vai lutar por causa de *mboló*.<sup>112</sup>  
 Arlindo: fazer filho vai resolver o problema?  
 Jordão: não resolve, mas voce tem a parte humana.  
 Joaquim: *yap* Bento tem razão.  
 Brazão: eu também quero pelo menos deixar um filho *man* (...) [Diário de campo, conversas vias *WhatsApp*].

Nesta narrativa, Arlindo demonstra através de manifestações cômicas, o medo de assumir sua identidade sexual em contextos familiares, também lamenta da discriminação, pois dificulta as pessoas saber que ele é um *gay*. Percebe-se nos discursos dos outros integrantes a valorização da performance de gênero: é desejável que *gays* sejam “discretos”. Por meio de discursos irônicos os integrantes atribuem qualificações negativas para os *gays* “afeminados”, as travestis e os *gays* “passivos”. Nesta rede, para evitar que determinados discursos sejam mal interpretados, faz-se seguir de termos como os “kkkkkk”, “hahaha”, “hehehe”. Estes termos, por um lado, marcam o sentido agradável e jocoso do texto e, por outro, amenizam a seriedade das informações como, por exemplo, quando Arlindo retrata a sua convivência familiar.

Nesta rede em análise os termos “kkkkkk”, “hahaha”, “hehehe” simbolizam o riso. Quando estes termos surgem depois da inserção da imagem de travestis ou comentário sobre o comportamento dos outros, servem como um indicador social que ilustram o desvio de comportamento das travestis e seus actos. A atitude e performance de gênero das travestis gera sentimentos particulares para os integrantes, tais como nojo e pena. Aqui, a função social do riso é semelhante às colocações de Bergson (1983). Para este autor, o riso funciona como gesto social, regulador de comportamento que pune uma vez ao trazer à tona uma atitude inadequada de um determinado indivíduo. Quando se insere uma imagem de uma travesti na conversa, observa-se de seguida comentários irônicos que desqualificam a atitude das travestis. Uma breve análise das piadas abaixo pode ser entendida à luz do pensamento bergsoniano sobre o riso:

Arlindo: pessoal no sábado há jogo entre os funcionários do Banco e meu nome está na lista. E eu não queria jogar. Como me safar dessa.

<sup>112</sup> *Mboló* é um termo usado na língua Xichangana ou Xironga no sul de Moçambique para se referir ao órgão genital masculino.

Júlio: diz que tens problema no pé. Já que és alto não podes correr muito nem jogar. Ou dizes que tens problema dos músculos e fazes uma careta triste de quem gostaria muito de jogar, mas não pode.

Arlindo: assim fico na plateia.

Júlio: sim. Ai tem como apreciar.

Jordão: kkkkkkk, perna de pau! Eu sei jogar bem mesmo. Sou bom ponta de lança.

Arlindo: podes me ensinar.

Jordão: tanto que quando os meus vizinhos estão a jogar me chamam.

Júlio: quando eles tiram as camisetas voce grita: ai que bunda ai que *bolo*.

Jordão: kkkkkkk, yah aqueles corpos me desconcentram.

Júlio: Hahahaha...

Jordão: sério, corpos duros e aqueles calções quando eles correm as cenas abanam e quando sentam alguns colchões ficam a vista.

Arlindo: Bento voce vai morrer.

Jordão: o que fazer meu amigo eu não aguento com bunda. Vamos formar uma *team gay*. Já somos 2 faltam 22.

Nelson (pesquisador): estou dentro.

Arlindo: já imagino um *team gay*.

Nelson (pesquisador): fala Bento como voce esta.

Jordão: Nice. No jogo irei dar uma palmada na bunda do adversário em cada lance.

Arlindo: kkkkkkk, vamos jogar colados.

Jordão: nada é para jogar mesmo.

Arlindo: seria activos contra passivos e os versáteis ficavam na plateia.

Júlio: não aguentei com essa, Arlindo.

Jordão: Hammm quer me excluir.

Arlindo: se organize.

Jordão: de que maneira?

Arlindo: escolhe um lado ou então vamos fazer outra equipe de travesti contra versátil. Assim está bom para ti.

Jordão: Não.

Júlio: hahahaha, Arlindo está a pegar pesado.

Arlindo: kkkkkkk como deveria ser Jordão? [Diário de campo, conversas vias *WhatsApp*].

Este trecho apresenta discursos irônicos carregados com uma dimensão moral. As piadas se articulam em torno das identidades de género e papéis sexuais. Arlindo, através de um discurso irônico sugere que a divisão do jogo seja feita entre activos e passivos e de seguida entre versáteis contra as travestis. Esta forma de brincar permite visualizar as identidades e as práticas sexuais consideradas legítimas entre os sujeitos LGBT e por isso, valorizadas socialmente, e aquelas desvalorizadas entre os homossexuais masculinos na cidade de Maputo. Jordão, sendo versátil não se ofendeu com o comentário do Arlindo demonstrando que se trata de uma brincadeira, embora o comentário tenha constrangido ao Jordão porque ele desistiu da conversa.

Como explico no trabalho monográfico no contexto de Maputo, os sujeitos *gays* no tocante aos relacionamentos afectivo-sexuais organizam-se em categorias: activos, passivos e versáteis. Entretanto, os relacionamentos sexuais valorizadas são aqueles que ocorrem entre

categorias hierárquicas e que implicitamente têm um sentido de dominação e submissão. Deseja-se que o *gay* activo se relacione com o passivo e, vice-versa, mas condenam-se relacionamentos com *gays* versáteis, pois estes são vistos como ambíguos, e por isso são ridicularizados e indesejados no mercado erótico. Embora, se tratando de brincadeira Jordão, como é versátil foi excluído dos pares hierárquicos, aconselhado a deixar de ser ambíguo. O silêncio de Jordão, em algo momento, significa que ele levou a sério e ficou ofendido ou foi uma estratégia que adoptou, para deixar de ser o foco de gozação na conversa. No universo de *gays*, a jocosidade funciona como criador dos marcadores sociais das diferenças por meio de um discurso irônico.

As relações de humor e as piadas precisam de eco com outras pessoas e no universo desta pesquisa, as trocas humorísticas podem ter a função social de reprimir ou desclassificar os indivíduos. Como sublinha Bergson (1983) “aquilo que é estabelecido como engraçado”, mostra o que rompe com a conduta ideal através do desvio, e ainda conteúdos engraçados que geram prazer e divertimento para os integrantes. Cito uma cena tirada do diário de campo para ilustrar esse ponto:

(...) Joaquim: galera triste notícia um amigo nosso do grupo acabou de ser assaltado na porta de casa dele, mas está tudo bem. O ladrão disse: dá o cu ou celular! Ele acabou de me ligar para contar... daqui a pouco ele entra no *WhatsApp* e conta para a gente, graças a Deus ele está bem. Ele vai falar abaixo.  
 Carlos: introduz um boneco tirando lágrimas.  
 Jordão: hiii doeu? Tudo indica que foi voce Carlos.  
 Arlindo: andas sumido Carlos.  
 Carlos: estava a namorar.  
 Brazão: usou gel?  
 Carlos: muito.  
 Brazão: esse brilho no rabo é de quê. Kkkkkkkk...  
 Carlos: que brilho pha, tomei banho eu.  
 Arlindo: kkkkkkkk. Mas ainda escorrega.  
 Carlos: está seco, seco.  
 Souza: hoje foi dia mais feliz da minha vida.  
 Jordão: *wau*.  
 Carlos: comeu bolo, (insere imagens de bolos decorado com bonecos de pênis uns pequenos outros grandes).  
 Brazão: kkkkkkkk qual dos bolos voce comeu Souza.  
 Souza: mas vocês nada disso. Estive com a melhor pessoa do mundo. Só tenho vontade de gritar para todo mundo ouvir que ele é o único.  
 Arlindo: drama só por causa de *mboló*.  
 Souza: kkkkkkkk, não tenho problema de putisse eu só sério.  
 Arlindo: *yah*, eu cheguei a conclusão de que preciso de um novo namorado, cansei de couve agora quero carne.  
 Brazão: kkkkkkkk.  
 Arlindo: médico diz para variar alimentos e eu não estou a cumprir.

Jordão: kkkkkkk, quanto a isso te dou razão.  
 Souza: acho que vou engordar ando a comer demais.  
 Jordão: estás grávido.  
 Brazão: são testículos de gafanhoto grelhado, kkkkkkk...  
 Souza: respeite-me, sou santo.  
 Jordão: não insulta os santos.  
 Souza: um dia vocês ainda confessam na minha igreja.  
 Jordão: talvez sem roupa. Kkkkkkk (...) [Diário de campo, conversas vias *WhatsApp*].

Nesta narrativa percebo que as conversas que discutem sexo são tratadas com muita comicidade entre os integrantes, sinalizando que se trata de uma relação de brincadeira. Noto que nos conteúdos engraçados se transmitem valores sociais relacionados com os fluidos sexuais, os cuidados com o corpo e a (in)fidelidade nos relacionamentos afectivo-sexuais. No recinto da Associação Lambda observei entre um grupo de seis, *gays* jocosidade na forma de piadas e contar caso sobre o comportamento sexual de outros homossexuais masculinos. As graças nas brincadeiras em que se contam casos de outros homossexuais se concentram na narrativa das atitudes dos *gays* em festas e os insumos de saúdes usados por alguns homossexuais para manterem relações sexuais. O riso sugere que o grupo reprova as atitudes de alguns homossexuais e geralmente os sujeitos alvos de piadas a partir do seu comportamento são socialmente desvalorizados e excluídos das relações de convivência.

Como apontei no capítulo anterior, que entre os sujeitos *gays* existe uma percepção de que há uma idade limite para se divertir e, por isso, desvalorizam os homossexuais mais velhos nas relações de brincadeiras, fica mais nítida a valorização da juventude como uma faixa ideal para diversão. Uma breve análise da piada abaixo nos lançará um olhar mais concreto sobre esse ponto:

(...) Brazão: bom dia.  
 Carlos: bem e voce.  
 Brazão: a caminho do job.  
 Souza: que frio.  
 Brazão: saudades do tempo em que ia a escola, com esse frio saía da escola de uniforme directo a uma foda era tudo bom.  
 Arlindo: wakakaka. Ichy, wena, kkkkkk.  
 Brazão: eu sou realista agora já não há tempo para isso.  
 Arlindo: kkkkkk, quando estudava não tive *time*. Não sabia das coisas, era inocente.  
 Brazão: perdeste.  
 Arlindo: mas depois curti. Já estou macaca velha.  
 Brazão: estragaram-te.  
 Arlindo: já não há tempo como disseste. Estou conservada ainda. Estou na validade.  
 Brazão: fesquinho.



Arlindo: sim. O problema eu sou meio medroso.

Brazão: amo.

Arlindo: já surgiram vários desafios eu na berlinda, mas já estou aprendendo a deixar a vida me levar, curtir cada momento. Foder bem mesmo. Aproveitar a idade. Porque daqui a pouco já nos 40 anos e aí é só queixa de dor de pé ou coluna ou tensão. Ichy coisas de idade mesmo. Então melhor aproveitar agora que estou na faixa dos 20.

Brazão: tens razão.

Souza: sim. É verdade amigos. Quando se atinge os 40 só reclama-se, ou tensão ou de perna. Então vamos foder bem. Bem mesmo, dançar, beber, tudo aproveitar a nossa juventude. Para chegarmos lá relaxar, não sermos como esses velhos que já não aguentam nada, mas ainda andam atrás de pênis, kkkkkkk.

Arlindo: aproveitar no máximo, já estou no job. Felizmente não me atrasei (...) [Diário de campo, conversas vias *WhatsApp*].

As narrativas acima, no geral revelam interações perpassadas por relações jocosas no convívio entre sujeitos LGBT. Constato que as relações jocosas ocorrem entre as lésbicas e os *gays* e nas convivências entre os dois grupos. Quando a brincadeira ocorre entre *gays* e lésbicas os envolvidos costumam ser predominantemente as lésbicas “másculas” contra os *gays* “afeminados”. Na rede de lésbicas os envolvidos na jocosidade podem ser os integrantes da rede, mas nota-se que os alvos potenciais de piadas são aquelas mulheres lésbicas “masculinas”. Os alvos das brincadeiras nas redes dos *gays* são aqueles que procuram contar casos sobre as travestis e outros *gays* que apresentam “excesso” de feminilidade. Os temas mais frequentemente usados como mote para provocação e piada podem ser, por exemplo, a sexualidade, os atributos físicos e um acontecimento qualquer que envolve outros homossexuais.

As narrativas da jocosidade verbal permitem compreender que a performance de género e hierarquias sexuais são marcadores sociais usados para estigmatizar e diferenciar dos outros homossexuais. No universo deste estudo o relacionamento jocosos ajuda no controlo colectivo das acções sociais de alguns sujeitos LGBT. O controlo requer a observação detalhada sobre as acções dos outros e de seguida a narração dessas acções observadas diante de um público que pode ser composto por amigos ou conhecidos que geram o prazer catártico para o público presente, e ainda permite que os sujeitos se tornem mais plenamente socializados com os valores do grupo quando se reprimi as condutas dos transgressores. Os sujeitos LGBT que interagem jocosamente constroem uma igualdade entre eles, enquanto se distinguem dos outros sujeitos alvos de piadas.

As relações de brincadeira, o humor e piadas analisadas, apresentam de forma lúdica os marcadores sociais e atributos que hierarquizam os sujeitos LGBT na cidade de Maputo. Nos

relatos as diferenças entre sujeitos LGBT aparecem de forma estereotipada. Seja nas relações mais sérias ou nas brincadeiras, no universo desta pesquisa, se discrimina e se ridiculariza as travestis, os *gays* “afeminados” e as lésbicas “másculas” os homossexuais mais velhos e, ainda essas categorias são usadas como os *bobos*: na rede de brincadeira dos *gays* “discretos” são as travestis, *gays* “afeminados”; e na rede de brincadeira das lésbicas “femininas” as mulheres lésbicas “masculinas”. Essa forma de organização permite afirmar que existem *gays* e lésbicas que valorizam a discrição das suas identidades sexuais e ridicularizam aqueles buscam uma feminilidade, no caso de homens, e uma masculinidade, no caso de mulheres, percebidas como “excessivas”.

As brincadeiras observadas dialogam com a perspectiva de Silva (2003) de que a afirmação da identidade e a marcação da diferença implicam operações de incluir e de excluir e a atribuição de diferentes valores aos sujeitos classificados. Mostrei que os sujeitos com a jocosidade buscam hierarquizar e qualificar suas relações a partir de atributos físicos, corporais e estilos. Nesse processo, não raro o uso da fofoca para a condenação moral dos acontecimentos escandalosos e a fixação de atributos negativos que produzem uma desvalorização de certos sujeitos LGBT.

## CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

[...] eu não sei por que, mas aqui cada qual está a levar sua vida, outra pessoa que é homossexual me discrimina porque eu sou traveca, eu não acho que isso é certo. Os gays não gostam das travestis, por um único detalhe, aquela coisa que lhe dói é porque eles não têm a coragem que nós temos de sair para rua assim [...].

[...] já falei que existem discriminação entre as *manas* mesmo nas *sapatonas* por questões de dinheiro, beleza, *status* social, ignorância, porque não estudou, enfim são vários motivos que levam alguns a acharem-se superiores [...].

Esta dissertação analisou como se estabelecem as relações sociais entre sujeitos LGBT na cidade de Maputo e seu significado para aqueles que nelas participam. A estratégia analítica deste trabalho foi animada pela abordagem dos marcadores sociais de diferença, por uma combinação de teses antropológicas e filosóficas sobre a jocosidade, e pela escolha do encontro etnográfico como caminho metodológico. A partir da análise dos marcadores sociais das diferenças e da jocosidade, demonstro como nas relações sociais entre sujeitos LGBT se desenvolvem hierarquias e desigualdades a partir de poder aquisitivo, estilos, performances de gênero e, ainda, discriminação contra lésbicas “másculas”, travestis e *gays* “afeminados”.

Ao longo do texto, explico que existe uma discriminação interna às redes LGBT de sociabilidade, assim como aquela que vem de instâncias externas a essas redes. As discriminações internas analisadas accionam as mesmas gramáticas, normas e convenções heteronormativas que discriminam os homossexuais para produzir hierarquias internas. Os *gays* discretos e lésbicas femininas, por um lado, orientam os seus julgamentos morais e piadas pelos padrões de moralidade hegemônicos, mas que lhes permitem criar formas de diferenciação alternativas que vão para além do par homo/hetero. Por outro lado accionam uma ética e uma estética das formas adequadas de viver a homossexualidade sem desestabilizar as convenções de gêneros heteronormativos. Futuramente analisarei quais os deslocamentos e as ressignificações que são produzidos nas normas criadas por instituições heterossexuais quando são accionados por sujeitos homossexuais para legitimar sua sexualidade.

Esta etnografia discutiu por um lado, o modo como, no universo dos sujeitos LGBT na cidade de Maputo, operam marcadores sociais de diferenças que contribuem para criação de hierarquia e discriminação contra alguns sujeitos LGBT. E por outro, mostrou que as brincadeiras

expressam e criam performativamente afinidades/identidades entre aqueles que fazem piadas e, ao mesmo tempo, diferenças e desigualdades em relação aos alvos das piadas. Com os extractos de abertura, se percebe que os marcadores sociais de género, classe social (no sentido de poder aquisitivo), estilos, nível de escolaridade e, como mostrei ao longo do texto a raça (de forma mais subtil), estruturam as relações sociais, as dinâmicas de sociabilidades e as preferências sexuais.

Defendi que, no tocante às relações sociais entre sujeitos LGBT, que os marcadores sociais de classe social (no sentido de poder aquisitivo), género, nível de escolaridade e estilos são usados para excluir e discriminar as travestis, os *gays* “afeminados” e as lésbicas “másculas” das redes de amizades. A partir da descrição e discussão das sociabilidades LGBT, argumentei que as festas LGBT são atravessadas por diferenciação de classe social, género, idade e estilos que criam um conjunto de relações produtoras de hierarquias, classificações e fixação de estereótipos a certos frequentadores LGBT. Examinei também que, os marcadores sociais de género, idade, e com menor intensidade a raça, tornam alguns sujeitos LGBT desejáveis e valorizados, e outros indesejáveis e desvalorizados no mercado do desejo.

Ao longo do texto argumento que as pessoas inferiorizadas não se submetem passivamente aos julgamentos e formas de classificações alheias, elas apresentam leituras alternativas, ressignificando as diferenças, assim as travestis se consideram que são os homossexuais mais verdadeiros, que tiveram coragem de levar até as últimas consequências da subversão das convenções de género e alguns *gays* e lésbicas buscam estilos de roupas que lhes permitem fazer parte do *mainstream* daqueles que usam estilos valorizados. Entretanto dei pouca atenção analítica à agênciadaquelles que ocupam uma posição inferiorizada, que reagem e enfrentam as leituras estigmatizantes que lhes são impostas.

Os argumentos mobilizados revelam elementos similares àqueles presentes na literatura especializada sobre género e sexualidade no Brasil (cf. MARSIAJ, 2003; CÓRDOVA, 2006; HENNING, 2008; VEGA, 2008; FACCHINI, 2008; SIMÕES, et al. 2010); apesar dessa similaridade, argumento que no universo estudado existe uma percepção de que sujeitos LGBT produzem rebaixamento moral e sentimentos particulares que reafirmam hierarquias nas relações sociais, preferências sexuais e nos espaços de sociabilidades LGBT. Também explico que as relações jocosas são parte central das dinâmicas sociais de diferenciação que permitem tanto desvalorizar os outros através das piadas e anedotas que colocam as identidades de certos sujeitos

LGBT de formas estereotipadas quanto valorizar a si próprio ao se expressar valores compartilhados que fortalecem a identidade e a afinidade de um grupo de amigos. Todavia, entre os *gays* “afeminados” e as lésbicas “másculas” frequentadores da Associação Lambda, há uma extrema licenciosidade, por meios de gestos e palavras em público que exprimem desvios e modos de práticas sexuais de ambos os grupos. Essas gozações exercem uma vigilância moral de uns sobre os outros.

As brincadeiras entre as lésbicas abrem possibilidade para o rompimento da dicotomia sexo/afecto pressuposta em diversas análises sobre relações homoeróticas femininas, que consideram os relacionamentos entre lésbicas mais afectivos, com as relações sexuais em segundo plano. A partir da descrição das brincadeiras, noto a valorização da dimensão sexual e erótica nas lésbicas. Porém, estudos futuros são necessários no contexto moçambicano para se compreender a conjugalidade e o lugar da esfera afectiva e sexual nos relacionamentos entre as lésbicas.

Emfim, no universo LGBT existem marcadores sociais de diferenças como género, estilos, classe social, raça e idade e que alguns desses marcadores são expressos por relações jocosas que criam hierarquias, distinções e discriminações contra as travestis, os *gays* “afeminados”, as lésbicas “másculas” e *gays* e lésbicas de estratos médios-baixos. Estas relações sociais atravessadas por diferenciações geram entre *gays* e lésbicas de estratos médios-baixos sentimentos de impotência, inferioridade e um desejo de ausentar-se dos espaços de sociabilidades, devido ao desapontamento constante da expectativa de que a orientação sexual deveria ser elemento que une todos os sujeitos LGBT.

## REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, M. G. Cidade de Maputo: espaços contrastantes- do urbano ao rural. *Finisterra*, XXXIV, 67-68, p. 175-190, 1999.
- ALBERTI, V. *O riso e o risível na história do pensamento*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- ALMEIDA, G. Da invisibilidade à vulnerabilidade: percursos do “corpo lésbico” na cena pública face à possibilidade de infecção por DST e AIDS. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) – Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.
- ANTÓNIO, V. *Relendo as identidades de género: um estudo entre homossexuais na cidade de Maputo*. Monografia. 32 f. (Licenciatura em Antropologia). Faculdade de Letras e Ciências Sociais - Departamento de Arqueologia e Antropologia, Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, 2011.
- AMARAL, R. Para uma antropologia da festa: questões metodológico-organizativas do campo festivo brasileiro. In: PEREZ, L. F; AMARAL, L e WANIA, M. (Org.) *Festa como perspectiva e em perspectiva*. Rio de Janeiro: Garamond, p. 21-42, 2012.
- BERGSON, H. *O Riso: ensaio sobre a significação da comicidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- BAKHTIN, M. *A Cultura popular na idade média e no renascimento*. São Paulo: Universidade de Brasília, 1987.
- BOBBIO, N. *Direita e esquerda: razões e significados de uma distinção política*. São Paulo: UNESP, 1995.
- BAGNOL, B. *Diagnóstico da orientação sexual em Maputo e Nampula*. Maputo: Embaixada do Reino dos Países Baixos, Maputo, 1996.
- BARBATET, J. M. *Emoções, teoria social e estrutura social: uma abordagem macrossocial*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- BECKER, H. S. *Tricks of the Trade: How to Think About Your Research While You're Doing It*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998.
- BRAH, A; PHOENIX, A. Ain't I a woman? Revisiting intersectionality. *Journal of International Women's Studies*, v. 5:3, p. 75-86, 2004.
- BRAH, A. Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu*, Campinas n. 26, p. 329-376, 2006.

- BRAZ, C. A. Macho versus Macho: um olhar antropológico sobre práticas homoeróticas entre homens em São Paulo. *Cadernos Pagu*, 28, Campinas, 2007.
- BLÁZQUER, G. Gays e gaises nas danças de quarteto: humor, homofobia e heterossexismo entre os jovens dos setores populares na Argentina, *Sexualidades*, n. 3, p. 3-11, 2008.
- BARBOSA, B. C. “Doidas e Putas”: usos das categorias travesti e transexual. *Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana*, n.14, p. 352-379, 2013.
- CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado: Investigações de antropologia política*. Porto: Edições Afrontamento, 1979.
- COMERFORD, J. C. Desculpe a brincadeira: a construção social da amizade e suas modulações em um grupo de trabalhadores rurais. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 22. Caxambu, *Anais do...* Caxambu: Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, 1998.
- COMERFORD, J. C. *Fazendo a luta: sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Núcleo de Antropologia da Política, 1999.
- COMERFORD, J. C. *Como uma família: sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Núcleo de Antropologia da Política, 2003.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *O Trabalho do Antropólogo*. Brasília: Paralelo 15-UNESP, 2000.
- CANUT, C. Pouvoir, places, et filiation: les Senankuya au Mali, *Cahiers De Praxématique*, n. 38, p. 175-197, 2002.
- CANUT, C. Construction des discours identitaires au Mali: ethnicisation et instrumentalisation” des Senankuya, *Cahiers d’Études Africaines*, XLV 4, n. 184, p. 967-986, 2006.
- CARRARA, S. *Só os viris e discretos são amados?* Disponível em < [http:// www.clam.org.br](http://www.clam.org.br), 2005.
- CONSELHO NACIONAL DE COMBATE AO HIV E SIDA, 2009, *Plano Estratégico Nacional de Resposta a HIV e SIDA, 2010–2014*. Maputo, Moçambique: CNCS, 2009.
- CAMBACO, O. *Fronteiras nas relações com homossexuais no sector privado: Um estudo sobre os discursos e práticas de discriminação no ambiente laboral*. Monografia. 2014. 71 f. (Licenciatura em Sociologia). Faculdade de Letras e Ciências Sociais - Departamento de Sociologia, Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, 2014.
- COELHO, M.C. (Org.) *Estudos sobre interação: textos escolhidos*. Rio de Janeiro: UERJ, 2013.

- CHABELA, M. G. *Vivência dos pais no processo de aceitação da homossexualidade de seus filhos em Maputo – 2013*. Relatório. 2014. (Licenciatura em Psicologia). Faculdade de Educação - Departamento de Psicologia, Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, 2014.
- DRIESSEN, H. Humor, riso e o campo: reflexões da antropologia. In: BREMMER, J. e ROODENBURG, H. (Org.) *Uma história cultural do humor*. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- DUTRA, J. Desconstruído as sexualidades. In: *Homossexualidade: produção cultural, cidadania e saúde*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira Interdisciplinar de AIDS, 2004.
- DIALLO, Y. Identités et relations de plaisanterie chez les peuls de l'ouest du Burkina Faso, *Cahiers d'Études Africaines*, XLV 4, n. 184, p.779-794, 2006.
- DOMINGOS, A. P. *Famílias unidas pelos sobrinhos: conjugualidades e parentesco entre um grupo de homossexuais na cidade de Maputo*. Monografia. 2012. 32 f. (Licenciatura em Antropologia). Faculdade de Letras e Ciências Sociais - Departamento de Arqueologia e Antropologia, Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, 2012.
- FRY, P; MACRAE, E. *O que é homossexualidade*. São Paulo: Brasiliense. 1985.
- FOOTE-WHITE, W. *Sociedade de esquina: a estrutura social de uma área urbana pobre e degradada*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- FACCHINI, R. *Sopa de letrinhas: Movimento homossexual e a produção de identidades coletivas nos anos 90*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- FACCHINI, R. *Entre umas e outras: mulheres, (homo)sexualidade e diferenças na cidade de São Paulo*. Tese. 2008. 323 f. (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.
- FAY, C. Car nous ne faisons qu'un: identités, équivalences, homologues au Maasina (Mali), *Cahiers des Sciences Humaines* v. 31, n.2, p. 427-456, 1995.
- FAY, C. Sang, lair, distance et plaisanterie: ariculations et “assèchments” des alliances au Maasina (Mali), *Cahiers d'Études Africaines*, XLV 4, n. 184, p. 755-778, 2006.
- FREUD, S. *Os Chistes e sua relação com o inconsciente*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FALCÃO, L. C. *Adoção de criança por homossexuais: crenças e formas de preconceito*. Dissertação. 2004. (Mestrado em Psicologia). Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2004.
- FONSECA, C. *Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares*. 2ed. Porto Alegre: UFRGS, 2004.



FRANÇA, I. L. Cercas e pontes: O movimento GLBT e o mercado GLS na cidade de São Paulo. Dissertação. 2006. 264 f. (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

FLEURY, A.R.D.; TORRES, A.R.R. Análise psicossocial do preconceito contra homossexuais, *Estudos de Psicologia*, v. 12, n. 4, p. 475-486, 2007.

FERNANDES, F. M. *Levando a sério a palhaçada: um estudo da natureza ambivalente do riso*. Dissertação. 2012. 95 f. (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012.

GRIAULE, M. L'alliance cathartique. *Africa: Journal of the International African Institute*, v. 18, n. 4, p. 242-258, 1948.

GEERTZ, C. *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GUIMARÃES, C. D. *O homossexual visto por entendidos*. Rio de Janeiro: Garamond. 2004.

GUNE, E. e MANUEL, S. Doing research on sexuality in Africa: ethical dilemmas and the positioning of the researcher. *Ossrea Bulletin*, Addis Ababa, v. 4, n. 2, p. 23-32, 2007.

GOFFMAN, E. "Constrangimento e organização social". In: *Rituais de Interação*. Petrópolis: Vozes, pp. 95-109, 2011.

GONÇALVES, E. *Chronopolitics: public events and the temporalities of state power in Mozambique*. PhD (Thesis in Anthropology Political), University of Witwatersrand, Johannesburg, 2012.

GONÇALVES, M, A. Etnobiografia: biografia e etnografia ou como se encontram pessoas e personagens. In: GONÇALVES, M, A; MARQUES, R e CARDOSO, V (Org.) *Etnobiografia: subjetivação e etnografia*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2012.

GUAMBE, A. *Experiências e percepções sobre o uso de insumos de prevenção do HIV e outras ITS em homens que fazem sexo com homens em Maputo entre 2010 a 2012*. 2012. Dissertação. 54 f. (Mestrado em Saúde Pública) – Faculdade de Medicina, Departamento de Saúde da Comunidade, Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, 2012.

GOMES, M. C. A. *Tambores e corpos sáficos: uma etnografia sobre corporalidade de mulheres com experiências afetivo-sexuais com mulheres da cidade de Fortaleza*. Dissertação. 2013. 140 f. (Mestrado em Saúde Coletiva) – Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

HEILBORN, M. L. Vida a dois: conjugalidade igualitária e identidade sexual. In: ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS POPULACIONAIS, 8. São Paulo, *Anais do...* São Paulo, 1992.

HEILBORN, M. L. Ser ou estar homossexual. In: PARKER, R.; BARBOSA, R. (Ed.) *Sexualidades Brasileiras*. Rio de Janeiro: Garamond, 1995.

HOBBS, T. *Elementos da lei natural e politica*. São Paulo: Ícone, 2002.

HARAWAY, D. Gênero um dicionário marxista: a politica sexual de uma palavra. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 22, p. 201-246, 2004.

HENNING, C. E. *As Diferenças na diferença: hierarquia e interseções de geração, gênero, classe, raça e corporalidade em bares e boates GLS de Florianópolis, SC*. Dissertação. 2008. 144 f. (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal Santa Catarina, Florianópolis, 2008.

HENRIQUES, C. *Maputo cinco décadas de mudança territorial*. Lisboa: Instituto Português de Apoio ao Desenvolvimento, Ministério dos Negócios Estrangeiros, 2008.

INSTITUTO NACIONAL DE SAÚDE, 2013, Maputo. *Relatório final: Inquérito integrado, biológico e comportamental entre homens que fazem sexo com homens, Moçambique 2011*. São Francisco: UCSF, 2013.

JARDIM, D. *De bar em bar: identidade masculina e auto-segregação entre homens de classes populares*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1991.

JONES, R. A. You eat beans! : kin-based joking relationships, obligations, and identity in urban Mali. *Honors Projects*. Paper 2. Anthropology Department. Macalester College, 2007.

JUNQUEIRA, R. D. Homofobia nas escolas: um problema de todos. In: JUNQUEIRA, R. D. (Org.) *Diversidade sexual na educação: problematizações sobre a homofobia nas escolas*. Brasília: Ministério de Educação e UNESCO, 2009.

KATZ, J. Massacre justo. In: COELHO, M.C. (Org.) *Estudos sobre interação: textos escolhidos*. Rio de Janeiro: UERJ, 2013.

LACERDA, M; PEREIRA, C. E CAMINO, L. Um estudo sobre as formas de preconceitos contra homossexuais na perspectiva das representações sociais, *Psicologia Reflexão e Crítica*, v. 15, n. 1, p. 165-178, 2002.

LAGROU, E. Rir do poder e o poder do riso nas narrativas e performances Kaxinawa. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 49, n. 1, p. 56-90, 2006.

LIMA LOPES, J. R. O direito ao reconhecimento para gays e lésbicas. *Revista Internacional de Direitos Humanos*, v. 2 n. 2, p. 64-95, 2005.

LUHRMANN, T. M. Subjectivity. *Anthropological Theory*, London, v. 6, n. 3, p. 345-361, 2006.

LAMBDA. *Atitudes perante a homossexualidade nas cidades de Maputo, Beira e Nampula*, Maputo: Lambda, 2013.

MAUSS, M. 1926. Relações jocosas de parentesco. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, R.(Org.). *Marcel Mauss: Antropologia*. São Paulo: Ática, 1979.

MOTT, L. *O lesbianismo no Brasil*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1987.

MOTT, L. Porque os homossexuais são os mais odiados dentre todas as minorias. In: SEMINÁRIO GÊNERO E CIDADANIA: TOLERÂNCIA E DISTRIBUIÇÃO DA JUSTIÇA, p. 143-153, 2000.

MACRAE, E. *A construção da igualdade: identidade sexual e política no Brasil da abertura*. Campinas: EDUNICAMP, 1990.

MILITO, C; SILVA, H. *Vozes do meio-fio*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

MORENO, E. “Rape in the field: reflections from a survivor”. In: KULICK, D; WILLSON, M. (Org.) *Taboo: sex, identity and erotic subjectivity in anthropological fieldwork*. New York: Routledge, 1996.

MILLER, W. I. *The anatomy of disgust*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

MINOIS, G. *Historia do riso e do escárnio*. São Paulo: Editoria UNESP, 2003.

MARSIAJ, J. P. Gays ricos e bichas pobres: desenvolvimento, desigualdade socioeconômica e homossexualidade no Brasil. *Cadernos AEL*, Campinas, v. 10, n. 18/19, p. 129-150, 2003.

MUNIZ, K. S. *Piadas: conceituação, constituição e práticas: um estudo de um gênero*. Dissertação. 2004. 172 f. (Mestrado em Linguística) – Programa de Pós-Graduação em Linguística do Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

MEQUE, E. “*Manas com pau*”: *relendo as identidades sexuais na cidade de Maputo*. Monografia. 2009. 43 f. (Licenciatura em Antropologia) –Faculdade de Letras e Ciências Sociais, Departamento de Arqueologia e Antropologia, Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, 2009.

MOREIRA, A; TONHOLO, A. M; REIS, F. S. Preconceito e discriminação na escola: homofobia à cidadania. *Revista Pedagogia em Foco*, n. 5, p. 12-23, 2010.

MONTEIRO, S; VARGAS, E; CECCHETTO, F; MENDONÇA, F. Identidades, trânsitos e diversidade sexual em contextos de sociabilidade juvenil no Rio de Janeiro (Brasil). *Cadernos Pagu* n. 35, p. 79-109, 2010.

MOUTINHO, L.; LOPES, P.; ZAMBONI, M.; RIBAS, M.; SALO, E. Retóricas ambivalentes: ressentimentos e negociações em contextos de sociabilidade juvenil na Cidade do Cabo (África do Sul). *Cadernos Pagu* n. 35, p. 139-176, 2010.

MELO, M. L. *A dor no corpo: identidade, gênero e sociabilidade em festas BDSM no Rio de Janeiro*. 2010. 124 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2010.

MEINERZ, N. E. *Etnografia sobre relações homoeróticas femininas em segmentos médios urbanos na cidade de Porto Alegre*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2011.

MANHICE, E. M. *Homossexualidade na cidade de Maputo: mecanismos de afirmação e legitimação social dos “gays”*. 2011. 35 f. Monografia (Licenciatura em Antropologia) – Faculdade de Letras e Ciências Sociais, Departamento de Arqueologia e Antropologia, Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, 2011.

MANHICE, E. M. Homossexualidade na cidade de Maputo: mecanismos de afirmação e legitimação social dos gays. In: LAMBDA. *Expressões da homossexualidade em Maputo*. Maputo: Lambda, p. 47-77, 2012.

MANUEL, S. Prefácio. In: LAMBDA. *Expressões da homossexualidade em Maputo*. Maputo: Lambda, p. 7-14, 2012.

MUGABE, N. A. *Relações jocosas entre um grupo de homossexuais na cidade de Maputo*. 2012. 32 f. Monografia (Licenciatura em Antropologia) – Faculdade de Letras e Ciências Sociais, Departamento de Arqueologia e Antropologia, Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, 2012.

MACHAVA, S. *Homossexualidade: processos e etapas da auto-afirmação da identidade homossexual masculina na cidade de Maputo*. 2013. 47 f. Monografia (Licenciatura em Antropologia) – Faculdade de Letras e Ciências Sociais, Departamento de Arqueologia e Antropologia, Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, 2013.

NUNAN, A.; JABLONSKI, B.; FÉRES-CARNEIRO, T. O Preconceito sexual internalizado por homossexuais masculinos, *Interacção Psicol*, v. 14, n. 2, p. 255-262, 2010.

NHASSENGO, S. K. *Identidade gay e lésbica: estratégias e táticas usadas pelos homossexuais para contrapor o estigma e marginalização social na cidade de Maputo*. 2012. 84 f. Monografia (Licenciatura em Sociologia) – Faculdade de Letras e Ciências Sociais, Departamento de Sociologia, Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, 2012.

ORTNER, S. B. Subjetividade e crítica cultural. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 13, n. 28, p. 375-405, 2007.

OLIVEIRA, A. G *et al.* O cotidiano homossexual: uma etnografia urbana. *Revista Eletrônica Mutações*, pp. 1-11, 2011.

PALMER, J. *Taking humour seriously*. London: Routledge, 1994.

PERLONGHER, N. *O Negócio do Michê: a prostituição viril em São Paulo*. 1986. 341 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1986.

PEIRANO, M. *A Favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

PEREIRA, A. S. L. *Representações sociais do homossexualismo e preconceito contra homossexuais*. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2004.

PAULO, M; ROSÁRIO, C. e TVEDTEN, I. “Xiculungo” relações sociais da pobreza urbana em Maputo, Moçambique. Bergen: Relatório CHR. Michelsen Institute, n. 13, p. 108, 2007.

PEREZ, L. F. Festa para além da festa. In: PEREZ, L. F; AMARAL, L e WANIA, M. (Org.) *Festa como perspectiva e em perspectiva*. Rio de Janeiro: Garamond, p. 21-42, 2012.

PRADO GONZALEZ, A. *Quando amar é sofrer: um estudo etnográfico do grupo de ajuda mulheres que amam demais anônimas*. 2012. 110 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2012.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. On joking relationships, *Africa: Journal of the International African Institute*, v. 13 n. 3, p. 195-210, 1940.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. A further note on joking relationships, *Africa: Journal of the International African Institute*, v. 19, n.2, p. 133-140, 1949.

ROMANELLI, G. Famílias de classes populares: socialização e identidade masculina. *Cadernos de Pesquisa*, Campinas, n. 1-2, p. 25-34, 1997.

ROSSI, E. A. *Cinema no armário: desconstruindo as representações das homossexualidades masculinas no cinema brasileiro*. 2009. 110 f. Trabalho de Conclusão do Curso de Especialização em Educação Sexualidade e Relações de Género, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

REZENDE, C; COELHO, M.C. *Antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

RAMOS, S. *Percepções e representações de um grupo de jovens na Malhangalene e Bairro Central sobre a opção sexual dos HSH*. 2011. 42 f. Monografia (Licenciatura em Antropologia) –

Faculdade de Letras e Ciências Sociais, Departamento de Arqueologia e Antropologia, Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, 2011.

SILVA, H. R. S. *Travestis: a invenção do feminino*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, ISER, 1993.

SILVA, H. R. S. *Travestis: entre o espelho e a rua*. Rio de Janeiro: Rocco, 2007.

SILVA, H. R. S. A situação etnográfica: andar e ver. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 15, n. 35, p.171-188, 2009.

SIMON, A. The relationship between stereotypes of and attitudes toward lesbians and gays. In: HEREK, G. M. (Ed.) *Stigma and sexual orientation: understanding prejudice against lesbians, gay men and bisexuals*. California: Sage Publications, 1998.

SILVA, M. A. *Se manque! Uma Etnografia do carnaval no pedaço GLS da Ilha de Santa Catarina*. Florianópolis, Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2003.

SILVA, T. T. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, T. T (Org.) *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: 2. ed. Vozes., 2003.

SIMÕES, J. A. e FACCHINI, R. *Na trilha do arco-íris: do Movimento homossexual ao LGBT*. São Paulo: Edição Fundação Perseu Abramo, 2009.

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

SILVA, D; JOSEPH, D; GUNE, E. MUSSA, F; WHEELER, J; BENEDETTI, M; CHISSANO, M. *Estudo sobre vulnerabilidade e risco de infecção pelo HIV entre homens que fazem sexo com homens na cidade de Maputo*, Maputo: Lambda, 2010.

SAIETE, S. K. F. M. *Construção e gestão da identidade homossexual das lésbicas em Moçambique*. 2011. 53 f. Monografia (Licenciatura em Sociologia) – Faculdade de Letras e Ciências Sociais - Departamento de Sociologia, Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, 2011.

TIMBANA A. *De “Maria-rapaz” à lésbicas: trajetórias identitárias de mulheres que fazem sexo com outras mulheres*. 2011. 31 f. Monografia (Licenciatura em Antropologia) – Faculdade de Letras e Ciências Sociais, Departamento de Arqueologia e Antropologia, Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, 2011.

TIMBANA A. De Maria-rapaz a lésbicas: trajetórias identitárias de mulheres que fazem sexo com outras mulheres. In: LAMBDA. *Expressões da homossexualidade em Maputo*, Lambda: Maputo, p. 7-47, 2012.

TADVALD, M. Temas (instigantes) para apreciação antropológica, *Revista de Antropología Experimental*, v. 7, n. 1, p. 1-18, 2007.

TURNER, V. W. *O Processo ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974.

TURNER, V. W. Liminal ao liminoide: em brincadeira, fluxo e ritual. Um ensaio de simbologia comparativa, *Mediações Londrina*, v.17, n.2, p. 214-257, 2012.

VIANNA, H. P. *O baile funk carioca: festas e estilos de vida metropolitanos*. 1987. 108 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1987.

VEGA, A. P. *Estilo e marcadores sociais da diferença em contexto urbano: Uma análise da desconstrução de diferenças entre jovens em São Paulo*. 2008. 135 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação do Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

VERRONE, A, B. *Uma abordagem cognitiva do riso*. 2009. 120.f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2009.

WOLFE, A. The homosexual exception. In: *The New York Times Magazine*, Feb 8, sec.6, col. 1, p. 46-47, 1998.

WAGNER, R. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

**ANEXO A-** Organigrama da estrutura orgânica da Associação Lambda de Maputo