

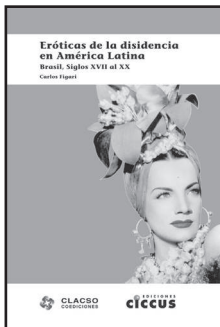
Eróticas de la disidencia en América Latina

Brasil, Siglos XVII al XX

Carlos Figari



Eróticas de la disidencia en América Latina



Figari, Carlos

Eróticas de la disidencia en América Latina: Brasil, siglos XVII al XX. -1a ed.- Buenos Aires: Fundación Centro de Integración, Comunicación, Cultura y Sociedad - CICCUS : CLACSO, 2009.

272 p.; 23x16 cm.- (Cuerpos en las márgenes).

ISBN 978-987-9355-93-0

1. Sociología I. Título.
CDD 301

Fecha de catalogación: 06/04/2009

Primera edición: Junio 2009

Imagen de tapa: Carmen Miranda en *Serenata Tropical - Down Argentine Way*, 1940 ©
Twentieth Century Fox

EDICIONES
ciccus

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales







Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Director: Juan Carlos Manoukian
Coordinación Editorial: Cecilia Camporeale
Diseño de tapa e interior: Betiana Melo Urtasun
Corrección: Gabriela Pomi / Ana María Marconi

Secretario Ejecutivo: Emir Sader
Secretario Ejecutivo Adjunto: Pablo Gentili
Área de Difusión y Producción Editorial de
CLACSO
Coordinador: Jorge Fraga
Programa de Co-ediciones
Coordinador: Horacio Tarcus
Asistencia Editorial: Lucas Sablich

© CICCUS - 2009

 Bartolomé Mitre 4257 PB 3
(C1201ABC) Buenos Aires - Argentina
 (54 11) 49 81 63 18
 ciccus@ciccus.org.ar
 www.ciccus.org.ar

Consejo Latinoamericano de Ciencias
Sociales - Conselho Latino-americano de
Ciências Sociais
Av. Callao 875 | piso 5º | C1023AAB
Ciudad de Buenos Aires | Argentina
Tel [54 11] 4811 6588
Fax [54 11] 4812 8459
clacso@clacso.edu.ar | www.clacso.org

Hecho el depósito que marca la ley 11.723
Prohibida la reproducción total o parcial del
contenido de este libro con cualquier tipo de
soporte o formato sin la autorización de los
editores.



Impreso en Argentina - Printed in Argentina



CLACSO cuenta con el apoyo de la Agencia
Sueca de Desarrollo Internacional (ASDI)

Eróticas de la disidencia en América Latina

Brasil, Siglos XVII al XX

Carlos Figari



EDICIONES
ciccus

Índice

■ Presentación.....	9
■ Introducción.....	15
■ Trópico y subordinación.....	23
1. Los textos precoloniales.....	23
1.1. El texto nativo-brasileño: <i>çacoibeguiras</i> y <i>amazonas</i>	29
1.2. <i>Quimbandas</i> y <i>jimbandas</i> : erotismo y religión. El texto negro-africano.....	31
2. La formación discursiva hegemónica: el texto lusitano-occidental.....	34
3. Ontología del bugre / salvaje.....	36
■ Eróticas disidentes en San Sebastián de Río de Janeiro de los siglos XVII y XVIII.....	39
1. La San Sebastián de los primeros tiempos. El patriarcado esclavista.....	39
1.1. La reproducción del patriarcado: iniciación sexual, sadismo y violencia.....	41
1.2. Las señoras de la casa-grande y las mujeres de la calle.....	43
2. La heterogeneidad discursiva de la disidencia erótica.....	44
2.1. Las experiencias fanchonas.....	48
2.2. Intramuros sagrados: Conventos y colegios nefandos.....	52
2.3. Las <i>nimphas androgynas</i> : el travestismo en las fiestas populares y oficiales.....	55
2.4. La <i>sodomia foeminarum</i> en tierras cariocas.....	56
2.5. Los lenguajes del pecado.....	59
3. Conclusiones.....	60
■ Las nuevas moralidades (fines del siglo XVIII hasta fines del XIX).....	65
1. Los últimos virreyes y los primordios de una <i>courtoisie</i> carioca (1769-1808).....	65
2. La Corte en Río y el Imperio Ilustrado: un estado en ciernes.....	66
2.1. La constitución de un público literario: <i>boticas</i> y periódicos.....	67

2.2. Entre la botica y el convento: los sodomitas volterianos	68
2.3. Los amores de novela y los nuevos arreglos afectivos	69
2.4. La moral autónoma o el reino del yo. La desaparición de la sodomía como delito	70
3. El erotismo en la Corte	72
3.1. La "lasciva" corte portuguesa en tierras cariocas	72
3.2. La "homoafección" entre la emperatriz Leopoldina y Maria Graham	72
4. El erotismo en la intimidad de las casonas: <i>cafuné</i> , baños tibios y <i>clisteres</i>	78
4.1. Los burgueses también aman: los <i>portugueses</i> y sus empleados y la cofradía del comercio extranjero	80
5. Los "otros" hombres y las "otras" mujeres	81
6. La transgresión de las modas y el dandismo tropical	83
6.1. La "Gruta de los solitarios" y los "Coraceros de Cupido"	85
7. La fiesta barroca y la fiesta burguesa: de la rua al salón	86
8. Los otros otros: el mundo de los esclavos	87
9. Conclusiones	88
9.1. La esfera pública burguesa al sur del Ecuador	88
9.2. Lo doméstico y lo privado por los caminos de la voluptuosidad	89
9.3. Débiles interpelaciones y sentidos homoeróticos difusos	91
9.4. Nuevas experiencias y subjetividades	92
■ Escrit@s en el cuerpo: 1870-1940	95
1. El orden burgués: los estertores del Imperio y la República Vieja	95
1.1. El cuerpo social y la colonización de la intimidad	96
1.2. La medicalización del deseo	96
2. Primeros intentos de definición: homosexualismo y safismo entre lo moral y lo patológico (1872-1906)	97
2.1. El ser homosexual, entre la psiquis y las hormonas (1920-1940)	98
2.2. Construyendo el cuerpo invertido	101
2.3. Prisión por <i>libidinagem</i> : los nuevos dispositivos legales	106
2.4. Primeras lecciones de virtud familiar	107
2.5. Las "otras" mujeres: de las calles al prostíbulo	109
2.6. La máquina de escribir cuerpos: el internado y el vicio de Onán	110
2.7. El control de la nueva familia extensa y la construcción del machismo en las clases subalternas	111
2.8. El homoerotismo en las instituciones totales: conventos, prisiones y manicomnios. El ejército y la marina	113
2.9. El naturalismo literario: la disecación de los cuerpos "exóticos"	115
3. Desiguales condiciones, desiguales experiencias homoeróticas	117
3.1. El dandismo tropical	118
3.2. Las "Salomé" de pantalones ajustados, carmín y polvo de arroz	119

3.3. Los grupos homoeróticos: creando lazos estéticamente	120
3.4. Viriles y afeminados: un popurri de posibilidades no duales	121
3.5. Estrategias para burlar el machismo	123
3.6. Reconociéndose por ósmosis y comunicándose...	125
3.7. Nuevas y viejas formas de vivir el amor	127
3.8. Los <i>bagaxas</i> también usaban <i>corbatita colorada</i>	129
4. El travestismo de la <i>Belle Époque</i> carioca	131
4.1. Carnaval y travestismo	133
5. El safismo entre las honestas y las camelias	134
6. El público literario bohemio: los ecos de Sodoma y Lesbos en la reflexión homoerótica	138
7. Conclusiones	139
7.1. La moral burguesa y el disciplinamiento de los cuerpos	139
7.2. Ni Marías ni Magdalenas	140
7.3. El ser "abyecto" como síntesis de lo "otro".....	140
7.4. Donde medicina y ley se desencuentran	143
7.5. El patrón masculino / activo nunca muere	143
7.6. Jugando en el clóset: experiencias invertidas	144
7.7. " <i>Ma dottore mi fa tanto piacere!</i> ": los "otros" discursos	145
■ Laboratorios identitarios (1950-1970)	149
1. Entre estados democráticos y autoritarios	149
2. Viejos y nuevos sentidos para el homoerotismo	150
3. El control institucional: régimen y policía	151
4. El nuevo panóptico. La conciencia heterosexual de la "plebe ruda".....	154
5. Las redes sumergidas de socialización homoerótica	156
6. Bichas, bofes y algo más	159
7. Invadiendo la calle: los concursos de <i>misses</i> y los <i>shows</i>	161
7.1. Un <i>outing</i> comportado: <i>shows</i> para toda la familia	162
8. Los Bailes de <i>bonecas</i> del carnaval	163
9. Trayectorias del placer y del corazón	164
10. Conclusiones	166
10.1 La diversificación del ser homosexual	166
10.2. Represión y clandestinidad	167
10.3. La experiencia de los grupos de diarios	168
10.4. Formas de tomar los espacios públicos: entre los <i>shows</i> comportados y el desbande del carnaval	168
■ En busca de una identidad	171
1. Años de contestación: las redes de conflicto de los años 70	171
2. (Re)conociéndose. La homosexualidad como identidad	172

2.1. "En las Fiestas del Itamaratí queremos ir de Travesti": Primeras manifestaciones políticas en la red homoerótica carioca	172
2.2. Los discursos de positivación	173
3. Intentos de resistencia. La homosexualidad como movimiento	174
3.1. La clase que escribe la historia: <i>Somos y Lampião</i>	174
3.2. La deconstrucción y reconstrucción del "sujeto homosexual": una dialéctica sin remedio	177
3.3. Una organización no jerárquica. La política del consenso	180
3.4. Códigos de reconocimiento y pertenencia. Los lazos emotivos de vinculación	181
3.5. El disenso y la disolución	182
3.6. El movimiento en Río de Janeiro: entre el Lampião, Somos y Auê	183
3.7. La experiencia travestida: de las tablas a la calle	184
4. Conclusiones	186
4.1. Primeros intentos de <i>outing</i> colectivo	186
4.2. Irreconocibles diferencias: entre el (re) conocimiento y la resistencia	188
■ Nuevas formas de "venir a ser".....	191
1. El amor en los tiempos del AIDS	191
2. Segunda fase del movimiento: el gay "ciudadano".....	192
3. Las ONG/Gays, lésbicas y travestis	195
4. La militancia de las "otras-otras": lesbianas y travestis en busca de la ciudadanía	198
5. Nuevas y remozadas experiencias e identidades	202
6. Variaciones sobre cuerpos en clave masculina	203
6.1. <i>Barbie world</i>	203
6.2. Los gays de las cavernas: los osos	206
7. Dolor <i>fast food</i> : los laberintos de Sade y Massoch en clave posmoderna	207
8. Variaciones sobre cuerpos en clave femenina	208
8.1. Cuerpos de Eva con miembro de Adán	208
8.2. Jugando en el armario de mi hermana... o de mi mujer. Las <i>Crossdressers</i> o <i>Cd-sinhas</i>	211
8.3. Entre el corsé del gay ciudadano y la ruleta rusa <i>barebacking</i>	213
8.4. <i>Criolas</i> : la militancia que alteró la familia y el derecho de "exención de ciudadanía" de las travestis	214
9. La web en la construcción de las tribus	215
10. La toma de la calle: las multitudinarias paradas gay	217
11. Conclusiones	218
11.1. Tribus homoeróticas y experimentaciones	218

11.2. Experiencias, grupos políticos y marchas.....	219
■ A modo de conclusión: interpelaciones, experiencias e identidades eróticas en Río de Janeiro	221
1. Significados y otredad	221
2. La ficción del "ser abyecto"	225
3. ¿El cuerpo escrito o la escritura del cuerpo?	226
4. Las interpelaciones y sus modalidades	230
5. Del clóset al espejo: entre el reconocimiento y la experiencia	233
6. Jugando en el campo de los sueños: la imaginación como abertura semántica	238
7. Del espejo a la calle: (re)conocimiento e identidad	241
■ Bibliografía.....	249
■ El autor	279

Sobre la colección

“Cuerpos en las márgenes”

Esta obra integra la colección sobre cuerpos y sexualidades que CLACSO y CICCUS presentan asumiendo la necesidad de incorporar la temática en el ámbito de la reflexión teórica y del debate público.

Con sólo atender el discurso destinado a la problemática en las diferentes esferas de nuestro acontecer, encontramos el tratamiento errático y/o atávico que sobre ella se promueve.

La presencia espasmódica de lo sexual/corporal en las políticas públicas, su demonización en buena parte de las expresiones religiosas, los formatos mediáticos que proponen un abordaje de tono jocoso/soez, la ubicación de la bibliografía alusiva en los estantes de las librerías destinados a los títulos de autoayuda o terapéuticos, son algunos ejemplos de la resistencia para poner en presente la complejidad del mundo de la otredad.

Este breve recorrido por las lógicas de abordaje con respecto a la diferenciación, instalan la convicción de que este emprendimiento editorial significará un aporte para el logro, en este aspecto, de acciones emancipatorias tanto en el terreno individual, íntimo, como colectivo.

Comité Editorial

DIRECTOR

Carlos Figari, CONICET / Universidad Nacional de Catamarca; Grupo de Estudio sobre Sexualidades / Instituto de Investigaciones Gino Germani / Universidad de Buenos Aires.

COMITÉ EDITORIAL

Benjamin Alberti, Framingham State College, Massachusetts.

Eliane Borges Berutti, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Sergio Carrara, Centro Latino-americano em Sexualidade e Direitos Humanos / Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Rafael de la Dehesa, Center for Lesbian and Gay Studies; City University of New York.

Mario Pecheny, CONICET / Grupo de Estudio sobre Sexualidades / Instituto de Investigaciones Gino Germani / Universidad de Buenos Aires.

Adrián Scribano, CONICET / Centro de Estudios Avanzados / Universidad Nacional de Córdoba; Instituto de Investigaciones Gino Germani / Universidad de Buenos Aires.

Juan Marcos Vaggione, CONICET; Universidad Nacional de Córdoba.

Mara Viveros, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Presentación

Por Carlos Figari

El cuerpo siempre parece aquello enteramente dado, una primera experiencia de algo inmediato que no tiene discusión posible. El cuerpo, en tanto res extensa, sea como soporte del alma, del espíritu o de la conciencia pareciera ser autoevidente. Claro que buena parte de la teoría social pone hoy en cuestión esta noción abstracta de cuerpo, señalando que éste ocupa un espacio en el tiempo, en un contexto y lo precede una memoria, es decir, que cada cuerpo también depende de sus condiciones de producción y de existencia. El antropólogo Tim Ingol (2000) se refiere a ello con la categoría de *embodiment* (corporalización) como un modo relacional de pensar el cuerpo donde el sujeto "corporiza" las habilidades que utilizará para socializar (habitar el mundo). Desde este punto de vista hablar de corporalización permite una interpretación sintética de la división entre Naturaleza y Cultura.

Es la misma solución que hace varias décadas encontraron las teóricas feministas cuando, contestando el supuesto carácter de naturalidad absoluta de la distinción sexual, acuñaron el término género en el campo de las ciencias sociales. Sobre una relación corporal tan autoevidente como pareciera ser el sexo construyeron un puente entre naturaleza y cultura a partir de distinguir entre sexo y género. Así mientras el sexo constituiría el factor biológico de distinción entre macho y hembra el género vendría a ser la manifestación cultural de la diferencia entre hombres y mujeres.

La noción de "género" dejaba entonces sentado que "la biología no es destino" y que las relaciones entre hombres y mujeres y las identidades asignadas/adquiridas al ser culturales podían perfectamente ser modificadas. Por ello también Simone de Beauvoir dirá que no se nace mujer sino que se hace una mujer, enfatizando el carácter construido de la categoría femenina de género.

No es natural distinguir un hombre de una mujer, sino que aprendemos a hacerlo porque estamos entrenados para "naturalizar" es decir, tornar algo como natural y de tal modo irrefutable, en este caso la existencia de hombres y mujeres como dos inconmensurabilidades. Pero este entrenamiento no es consciente, se enraiza en los cuerpos, se corporaliza de forma tal, que desentrañar este proceso se torna una tarea casi imposible.

Ahora bien, si concebimos que existe un género que representa culturalmente un sexo no hay porqué considerar que ese mismo sexo no sea también una producción cultural. De lo contrario, si lo consideráramos anterior a la cultura tendríamos entonces algo prediscursivo. ¿Y esto qué sería sino una apelación metafísica que materializaría una nueva naturalización? Ya los ilustres maestros -como Nietzsche y Marx- nos enseñaron que todo lo que en la realidad aparece como "natural" tiene un tufillo horriblemente ideológico. Es decir, esconde, disimula, deforma, instala algo para el dominio de uno sobre otro.

En este caso nada mejor que historizar. Colocar "lo natural" en la cronología temporal y en un contexto de localización mina precisamente su pretensión de carácter universal: lo natural no puede tener historia, debe haber sido así siempre y seguir eternamente siéndolo.

Según Thomas Laqueur (1994) hasta bien entrado el Siglo XVIII imperó en occidente el modelo corporal de Galeno que suponía la existencia de "un solo cuerpo" con dos sexos. Femenino y masculino no eran más que dos modalidades posibles de "evolución" corporal. Lo masculino por tener mayor temperatura generaba sus órganos hacia el exterior, lo femenino los conservaba dentro, pero sustantivamente eran lo mismo, aunque la perfección evolutiva, por cierto, le correspondía al varón. A tal punto era uno que no se diferenciaban ovarios de testículos (ambos cuerpos tenían *orchies* - testículos-), los dos producían "semiente", necesaria para la concepción y la palabra vagina no aparecería en el discurso médico hasta el siglo XVIII. En realidad, la diferencia entre varón y mujer no estaba dada en virtud de la asignación corporal sexual sino por un orden cósmico deísta que asignaba lugares y jerarquías. En todo caso el cuerpo femenino era una versión masculina a "medio camino".

En un segundo momento histórico estas variables culturales, no por eso menos materiales, van a determinar que en el siglo XIX las diferencias que antes se fundaban en un orden teológico se inscriban en los cuerpos en términos de capacidades, certificadas ahora por la ciencia médica y jurídica; así los seres inferiores como las mujeres y también "otras razas" llevarán escrita en el cuerpo su subalternidad.

En el caso de las mujeres operará vía la hysterización del cuerpo. Privadas de racionalidad, a partir de su particular naturaleza endocrina, determinada por la maternidad, las mujeres no contarán con derechos políticos, siendo además para casi todo otro acto de la vida civil tuteladas por sus maridos u otros hombres. En el establecimiento del binarismo de oposición heterosexual/homosexual otros hombres y mujeres aparecerán como el signo de lo anormal, patológico, desviación de lo "estándar", ya no como una falta, delito o pecado, como en el medioevo, sino

como una constitución biológica, como una especie. En el mismo sentido, las "otras razas", a la vez que surgen como tales, verán disminuidas sus capacidades no ya en razón de maldiciones bíblicas, sino de características morfogenéticas. Quizás la más difundida haya sido el tamaño craneano que establecía la jerarquía racial y que determinaba la posibilidad de someter a esclavitud o colonización a los "racionalmente inferiores" y a sus "torpes culturas".

Con esto queremos demostrar que los cuerpos no pueden tener una existencia significativa anterior a una marca (sea su género, sexo, raza). El cuerpo es una situación, no hay cómo recurrir a un cuerpo que no haya sido siempre ya interpretado por medio de significados culturales, en consecuencia, el sexo o la raza no pueden ser calificados como una facticidad anatómica prediscursiva. El carácter natural del cuerpo o mejor la naturalización de los cuerpos sexualizados o racializados constituye la mediación ideológica necesaria que oculta, a partir del olvido, la operación significativa. Es decir, presenta como siempre existente y previo al discurso la realidad biológica de los cuerpos. Pero esta naturalización no es inocente. El concepto de "diferencia de sexos" constituye ontológicamente a las mujeres en otros diferentes; los hombres, por su parte, no son diferentes; los blancos tampoco son diferentes, ni los señores, sino los negros y los esclavos. Hombre y mujer, blanco o negro constituyen una contradicción; son conceptos políticos no biológicos. El universal, en nuestro caso masculino y blanco no está marcado. Marcados con la diferencia a partir de la abyección están los otros subalternos: las mujeres, las razas de color, las diversidades sexo/genéricas.

Hombres y mujeres "son creaciones políticas concebidas para dar un mandato biológico a dispositivos sociales en los que un grupo de seres humanos oprime a otro" (Wittig, 1992). Las relaciones interpersonales, según Monique Wittig son siempre construidas y por lo tanto, la pregunta que debemos realizarnos, no es qué relaciones son más naturales que otras sino a qué intereses sirve cada construcción.

Cuerpo, sexo, género, raza: ¿dónde comienza y acaba cada concepto? ¿Es acaso posible pensar un cuerpo sin sexo y un sexo sin género? ¿Se pueden también pensar las condiciones de aparición de un cuerpo/sexo/género fuera de una relación antagónica o ésta resulta precisamente su forma de constitución? Los cuerpos sexuados/genéricos/racializados se constituyen como tales y en sus especificidades más diversas, en modos de producción específicos y, precisamente, porque existen dichos modos.

Claro que, luego de sucesivos genocidios, fue más fácil de desmontar científica y políticamente el paradigma de la raza que el de la matriz heterosexista. ¿O podían quedar muchas dudas acerca del carácter ideológico de la distinción racial después de Auschwitz?

Tal vez por ello hablar de sexualidad no es usual en política. Lo sexual hace tiempo quedó subsumido bajo la denominada órbita de lo privado y, como tal, sujeto a una regulación silenciosa. Tan privado que raramente de ella se habla sino en voz baja como confesiones o rumores y en voz alta en conversaciones que aluden a la

procacidad, al chiste que suscita risa o al lenguaje técnico y aséptico de los científicos, especialmente del campo médico (para no hablar de la sexología, a mitad de camino entre las buenas intenciones - de las que muchas veces está empedrado el camino del infierno - y la pura metafísica). También apareció recientemente una línea de tratamiento en tono jocoso/terapéutico, como el caso de la exitosa mediática Alejandra Rampolla, un ejemplo de latinidad al servicio del buen sexo. Resulta hasta interesante sí, pero también preocupante, que los temas que aluden a lo sexual sólo se encuentren en librerías en los estantes de autoayuda. La sexualidad, en definitiva, se resiste a salir de lo íntimo.

Quizás, el hecho más relevante que hizo entrar la sexualidad en la agenda política latinoamericana fue el advenimiento del VIH/Sida en los años 80, reactualizándose hoy desde varios ámbitos. En la discusión por el aborto, a partir de las pujas por el reconocimiento como derecho en casos especiales. En el reconocimiento de una ciudadanía plena a las denominadas "minorías sexuales", centralizándose la discusión en cláusulas o legislación de no discriminación por orientación sexual y antihomofóbica, el reconocimiento de uniones consensuales (unión civil) o directamente el matrimonio y en la adopción y tenencia de hijo/as. También en la discusión sobre trata de personas y prostitución y en la necesidad/derecho de programas de educación sexual en el ámbito educativo formal.

Las discusiones son intensas, apasionadas, irracionales. Mueven los fantasmas del machismo latino y los anclajes cristianos, sea de la Iglesia Católica, sea de las iglesias neopentecostales, encolumnadas bajo posturas cada vez más "irracionales" (tengan en cuenta que para la Iglesia Universal del Reino de Dios, por ejemplo, los homosexuales son objeto de posesión demoníaca). Por eso también, la derecha se divide, la izquierda se divide. En este terreno no hay aguas claras. En la ciencia menos aún.

Estos "temas menores" de las ciencias sociales (como los denominaba en broma, pero no tanto, un ilustrísimo profesor de la alta progresía porteña) sin duda ocupan hoy agendas de investigación de todo el mundo. Algunos -destacamos el "os"- echan la culpa de sus frustraciones académicas a una especie de invasión de temas "culturalistas" que desviarían el eje de la discusión de clase, o mejor aún, producirían el "salto de la producción a la perversión", en palabras de Terry Eagleton (1997). Sin duda, tales aseveraciones poco tuvieron en cuenta, por ejemplo, las intensas discusiones de la militancia de los 70 y 80 en América latina atravesada de punta a punta por la cuestión de clase (lucha mayor) y las luchas "particulares" que establecían como programa las mujeres, los negros y negras, los y las indígenas, los homosexuales, lesbianas y travestis, a los/as que condescendentemente se les concedía el derecho a ser "luchas menores".

No es un problema tampoco de cierto "objeto" específico que determina un campo científico de lo denominado políticamente correcto, que consistiría, según Jameson (1998) en "la política cultural de ciertos movimientos sociales nuevos como el antirracismo, el antisexismo, la antihomofobia, etcétera", que cierra además, en una ecuación muy simplista: "microgrupos = estudios culturales". Cargarle la culpa

a los estudios sobre diversidad cultural por el desplazamiento de la teoría crítica, ciertamente huele a abierta aversión e indisimulado racismo. Paradojalmente, la derecha también culpa a los mismos "microgrupos" por los desarrollos de izquierda. Tal es el caso de Milton Friedman, para quien las luchas contra el capitalismo, de alguna manera, siempre son atribuibles a colectivos como los judíos, los negros y los extranjeros... "sólo para mencionar los más obvios" (Friedman, en Beyer, 2005). Es cierto además, que a los judíos y a los homosexuales históricamente siempre se les echó la culpa de todas las desgracias del mundo.

Ni los problemas se desplazaron, ni otros temas les vinieron a robar cartel, simplemente no se tuvo en cuenta la complejidad de estos nuevos emergentes y sujetos colectivos y sus particulares conformaciones y giros teórico/políticos, sobre todo en la última década del siglo XX.

Estamos de acuerdo con que la folclorización de lo exótico es una constante de la política cultural del capitalismo multinacional (Zizek, 1998). Una pura política de la identidad, que no cuestiona su estatus de comunidad y desde allí se afirma demandando derechos (y que paradójicamente termina definiéndose en los términos que el reconocimiento del estado le impone) es fácilmente asimilable por la lógica del capitalismo tardío. Las "minorías" terminan, en definitiva, siendo formas de regulación incorporables al mercado.

La hipótesis de que los movimientos de minorías al normalizarse obturan cualquier posibilidad emancipatoria, si bien es atendible, no puede dejar de considerar los desarrollos teóricos y las nuevas demandas de vasto sectores militantes que han revisado sus bases esencialistas en pos de articular luchas populares. Hay además, una diversidad de tendencias en los estudios culturales que también y, justamente, son críticas a la trivialización de las diferencias como las propuestas del marxismo culturalista de la escuela de Birmingham, especialmente Stuart Hall y Raymond Williams, sin contar varios de los aportes más recientes de la teoría poscolonial y queer.

Ahora bien, si en vez de presuponer sujetos subalternos previos a la demanda, entendemos todo antagonismo como una marca en un proceso histórico que se "materializa" en rasgos específicos, con combinaciones frecuentemente aleatorias y que, además, es el conflicto precisamente el que crea ese otro diferente, cambiamos el ángulo de análisis y de crítica.

El mundo de la "otredad" depende de suturas mudables que deben ser necesariamente móviles para poder captar –o intentar– todos los posibles comportamientos de los "otros", en el sentido de mantener la hegemonía como proceso histórico. Comportamiento y morfologías polivalentes que varían también en la definición entre uno y otro. Por ejemplo la homosexualidad –comprendiendo aquí una univocidad de comportamientos y sentidos–, es uno de los posibles contrastes con la sexualidad "normal" (o el discurso sexual dominante), un posible contraste con la "moral", un posible contraste con la "salud", un posible contraste con la "familia"... En algún momento fue considerado como posible contraste con la patria, con la nación y con la raza (lo que sucedió con el nazismo y por eso los homosexuales fueron asimilados a los judíos).

Si tal es la lógica de diferenciación y establecimiento de la desigualdad, la lucha debe plantearse en el mismo terreno considerando las identidades coimplicadas con el conflicto. Nos abrimos así a la posibilidad de mirar por sobre nosotros mismos y nuestra "especificidad", percibiendo las múltiples tensiones que nos intersectan. El paso siguiente a la revisión de nuestra propia posición es la posibilidad articularia, con lo cual evitamos forcluir otros conflictos (tal la acusación de Zizek, 2001).

En síntesis, más que otro preconstituido sobre el cual afirmar una identidad con rasgos esenciales que se integre –normalizado– al sistema político, deben postularse identidades estratégicas u operativas que señalen los nodos de exclusión, pero que a la vez reconozcan su propio carácter ficcional, construido, contingente o como se lo quiera denominar. Esto permite centrar la lucha sobre los mecanismos de exclusión ampliando permanentemente la vía emancipatoria.

A nuestro juicio, en la izquierda latinoamericana el EZLN fue quien supo interpretar y encolumnar estas luchas, no por cierto como luchas menores y mucho menos atribuirles un sentido normalizador funcional al capitalismo. Consiguió articular un sujeto político en constante recomposición en el cual "estamos los mismos hombres y mujeres simples y ordinarios que se repiten en todas las razas, se pintan de todos los colores, se hablan en todas las lenguas y se viven en todos los lugares" (EZLN, 1996). Con la consigna "Detrás de Nosotros estamos Ustedes" fundió la lucha de todas las opresiones concretas y por venir y, sin plantear falsas dicotomías, articular y unir las reivindicaciones, tanto en su dimensión cultural y material. En una pura acción equivalencial explicó al mundo que una verdadera revolución, no podrá hacerse sino cuando se asuma el gesto crítico que supone identificarse plenamente y cualquiera fuese con el "otro" excluido.

Por todo ello, creemos, la temática amerita una colección sobre cuerpos y sexualidades implementada por CLACSO. Para fomentar y jerarquizar la incipiente producción académica en este campo que desde las ciencias sociales viene abriéndose lugar en América Latina. "Cuerpos en las márgenes" de lo social, de lo político, de lo sexual, del mundo. Cuerpo, sexo/género, pobreza y periferia, una recomposición absolutamente posible y plausible de subjetivar colectivamente en acciones emancipatorias.

Introducción

La mayor contribución del construccionismo social en el campo de la teoría gay-lésbica fue plantear que el denominado "sujeto homosexual" es una categoría histórica creada socialmente y no un fenómeno uniforme ni estable a largo de la historia. La consideración de la homosexualidad como un tipo humano distintivo puede reconocerse únicamente en la moderna sociedad occidental.

En verdad, las definiciones y nominaciones dependen de las condiciones espacio-temporales de su producción, es decir, de los sujetos, las situaciones y la memoria en los procesos sociohistóricos. La ligazón que se da entre determinados acontecimientos y los signos implica una circulación de sentidos que depende de las posiciones de poder que sustentan quienes los producen y reproducen. El cierre o sutura de un sentido supone la imposición de una interpretación que es lo que le da el carácter de signo ideológico al lenguaje. A través de la ideología, podemos tener certeza de que "todo el mundo sabe" lo que cada cosa "es". Evidencia que "una palabra o un enunciado quiere decir lo que realmente dice" y que, por ende, también enmascara, bajo la transparencia del lenguaje, el carácter material del sentido de las palabras y de los enunciados (Pêcheux, 1990).

Pero, justamente, ¿qué acontecimientos¹ (y obviamente sus sentidos diversos) se pretenden abarcar en esta investigación? O dicho en términos metodológicos: ¿cuál es la unidad de análisis?

1 Entiendo acontecimiento en el sentido que lo emplea Foucault, como un no lugar, como un "entre", que define un juego de fuerzas, jerarquías y oposiciones, "donde los adversarios no pertenecen a un mismo espacio". Nadie, así, afirma Foucault, puede atribuirse su emergencia; nadie podría vanagloriarse de producir un acontecimiento pues este siempre se produce en un

Introducción

En principio, me resulta interesante tomar en cuenta la afirmación de que la referencia a la moderna homosexualidad y a cualquier otra fenomenología de los comportamientos eróticos en diferentes tiempos y espacios culturales de Occidente parece estar siempre referida a la relación binaria fundamental varón-mujer (que se definirá, por tanto, en relación con todo aquello que no lo es). Como lo plantea Monique Wittig, la heterosexualidad parece estar siempre presente en todas las categorías mentales, incluso, especialmente, en el contrato social. La pregunta de Aristóteles sobre aquellos ineficaces, unos sin los otros, y que por eso mismo deben unificarse "en un par": macho y hembra, gobernante y gobernado, nos indica el parámetro de todas las relaciones jerárquicas (Wittig, 1992). A partir de la justificación (ideológica, por cierto) de la naturalidad organicista de estos pares binarios, ¿será posible pensarse fuera de las categorías hombre/mujer o gobernante/gobernado?

Ahora bien, si presuponemos que la heterosexualidad es una "categoría mental" omnipresente en Occidente, siempre debe haber existido un exterior que la constituya en términos de abyección. A ello lo denominaré "eróticas disidentes". Obviamente que no pretendo aseverar la literalidad de la heterosexualidad, tal cual lo plantea Wittig en su argumentación (y creo entender que ella también va mucho más allá), en el sentido de suponer que "lo heterosexual" está constituido desde antiguo tal cual como lo entendemos hoy. Lo que sí resulta innegable como un rasgo característico y permanente de la cultura occidental es su funcionamiento como una semiótica basada en un sistema de intercambio, es decir, una sociedad (un significado) como una permutación de elementos (significantes) con el sentido (valor) que representa (aliena) lo real. El lenguaje comunicativo, denotativo, siempre determina un exterior que regula el intercambio social (Kristeva, 2001). Entendiendo esto, es que podremos comprender las lógicas de funcionamiento de lo erótico en la historia de Occidente, apuntando a los juegos de diferenciaciones, de dobles y de ambivalencias, que tornan algunas conductas propias o impropias, reguladas o no.

Lo erótico, desde cierto grado de generalidad, refiere en la tradición cultural occidental a todo aquello que en diferentes épocas se vincula al amor como pasión sensual, y desde la modernidad, también a la sexualidad, como un campo específico de lo social y de la vida de cada sujeto, anudando incluso su identidad.²

En un primer acercamiento, los acontecimientos históricos que pretendo exponer en este trabajo aluden a las relaciones eróticas entre personas que de alguna manera alteran o se diferencian de las interpelaciones normativas que regulan los contactos, usos y constitución de los cuerpos en diferentes épocas, y que ya en el

intersticio (Foucault, 1978). Obviamente, es una aporía el poder encontrar un acontecimiento fuera de su lugar en un campo semántico; no obstante, lo sostengo como un ejercicio analítico necesario para la genealogía que aquí se pretende realizar.

2 "Erótica" puede expresar, con mayor amplitud, fenómenos que si bien no articulaban la sexualidad tal cual la entendemos hoy pueden ser encuadrados en los términos que tomaba ya en la antigüedad grecorromana como *ερωτικον* o *eroticum*.

contexto de la modernidad, se sitúan al margen del binarismo sexual, es decir, del discurso que se encarga de la "organización social de la reproducción sexual a través de la construcción de las claras e inequívocas identidades y posiciones recíprocas de los cuerpos sexuados" (Butler, 2003).

Ahora bien, el intentar reconstruir —si se pudiese— tales sistemas eróticos no puede realizarse sin el único punto de partida posible a la hora de historizar: el presente. Si lo único que puede hacer jugar el pasado es nuestra mirada, ¿cómo acceder a otras subjetividades sin reificarlas? ¿Cómo nombrar la indecibilidad? Lejos de entrar en esta discusión —lo que excedería ampliamente este trabajo— pretendo dar una definición operativa de cómo proceder. Así, el punto de partida para la genealogía que en este ensayo me propongo analizar son los comportamientos eróticos que en la actualidad se configuran desde la disidencia, ruido, desviación.

"Eróticas disidentes", no será, entonces, simplemente la reconstrucción del funcionamiento de prácticas reguladas en cada contexto de producción espacio-temporal, pues ello, como mencioné, resulta imposible. El punto de partida es mi (yo)/nuestra (hoy) mirada. Funcionará así como una categoría semántica "puente", vacía de significado, pero anafórica, indicativa, susceptible de comprender una dispersión de fenómenos que nos permitan relacionar contextos tempo-espaciales diferenciados. La categoría referencial es siempre la heterosexualidad obligatoria —y lógicamente su exterior constitutivo— en el sentido que adquiere en la cultura occidental moderna. Por eso mismo, tanto una genealogía como una historia, aun cuando se remonte a tiempos en que la distinción hetero/homosexualidad como tal no existía, supondrá el análisis de comportamientos fácticos que actualmente implica el término homosexual/lesbiana y/o trans, sólo que en relación con los sentidos, abyectos o no, que adquirirían en diversas épocas y lugares, o sea, de acuerdo con las condiciones sociales de producción de los cuerpos y su erogenia.

Sólo por dar un ejemplo, los comportamientos eróticos entre personas de un mismo sexo o con animales, y la penetración anal de una mujer por un hombre eran considerados como "sodomía" por la antigua legislación penal ibérica (Leyes Manuelinas y Filipinas). Sin embargo, nuestra lente estará enfocada —no obstante las regulaciones particulares de cada momento histórico— sólo en las relaciones eróticas entre personas que alteran de algún modo las metáforas genéricas de diferenciación sexual dentro de la matriz heterosexual obligatoria y por la cual la propia sexualidad es en sí misma definida en el Occidente moderno. Ahora bien, con el mismo criterio puede suceder también que comportamientos que hoy constituyen la disidencia bajo el patrón binario sexista no lo hayan hecho anteriormente.

El ejercicio que aquí pretendo realizar supone un objeto que es construido (y no reconstruido), reconociendo cierta familiaridad significativa en lo erótico; "[...] el nuevo³ objeto puede seguir conservando alguna vinculación con el antiguo objeto ideológico, se pueden encontrar en él algunos elementos que pertenecían también

3 Nuevo, aquí, debe ser entendido como el objeto construido.

al antiguo objeto: pero el sentido de esos elementos cambia con la nueva estructura que les confiere justamente su sentido" (Kristeva, 2001:42). Por eso, esta operación implicará una tarea de permanente centramiento y descentramiento (significancia) de la categoría homosexual —y por ende de la heterosexualidad— tal cual categorizamos hoy comportamientos e identidades.⁴

Teniendo en cuenta estas premisas, la intención de la investigación será, en primer lugar, realizar una fenomenología de los comportamientos definidos aquí como eróticamente disidentes en Río de Janeiro, identificando en el proceso sociohistórico y de acuerdo con las condiciones de producción, la aparición, deslices y transformaciones de palabras, expresiones, experiencias e identidades, y principalmente, cómo se configuran y articulan las interpretaciones ideológicas que les dan sentido.

Para ello, no se tendió a registrar tales comportamientos como algo dado, ya definido, más bien se apuntó a circundarlos, a describir sus bordes en el intento de fijar el objeto discursivo de una erótica de la disidencia. Este objeto discursivo supone ya el procesamiento del corpus en bruto en un objeto teórico (lingüísticamente des-superficializado), es decir, confrontar los textos que polifónicamente aparecen como contrapuntos a las superficies lingüísticas del discurso de diferenciación erótico/sexual/genérico, dislocando los sujetos frente a los efectos de tal discurso. De allí que la disidencia pueda ser establecida como una determinada textualidad erótica y cuál es la materialidad corporal y comportamental que ella define.

Las variaciones de prácticas y significados, en diferentes contextos espacio-temporales del Brasil, por momentos, entrecruzándose, por otros, yuxtaponiéndose, permiten entender los mosaicos de significados, las nubes lingüísticas, los juegos de ambivalencias, que constituyen —o no— las voces subalternas desde una erótica disidente.

La disidencia, y sobre todo su virtualidad "creativa" —cuando su existencia es una fractura en la interpelación— nos sitúa, además, en un régimen específico que requiere modos particulares de interpretación, que no son los mismos para entender

4 Intentar trazar una fenomenología de las eróticas disidentes no implica hacer una historia de la homosexualidad, como si fuese posible reconocer un sujeto homosexual anterior a su creación como concepto en la historia del Occidente decimonónico. El homosexual como "especie" (Foucault), como categoría étnica, no existe fuera de su formulación desde la interpelación científico/literaria o de la reapropiación de los movimientos sociales de la modernidad tardía. El homosexual no puede así ser visto como un sujeto "previo" a la espera de ser representado. "Quizás, el sujeto, bien como la evocación de un 'antes' temporal, sea constituido por la ley como fundamento ficticio de su propia reivindicación de legitimidad. La hipótesis prevaleciente de la integridad ontológica del sujeto frente a la ley puede ser vista como el vestigio contemporáneo de la hipótesis del estado natural, esa fábula fundante que es constitutiva de las estructuras jurídicas del liberalismo clásico. La invocación performativa de un 'antes' no histórico se vuelve la premisa básica para garantizar una ontología presocial de personas que consienten libremente en ser gobernadas, constituyendo así la legitimidad del contrato social" (Butler, 2003:19-20).

el funcionamiento general de un sistema simbólico —lingüístico/comunicativo— específico, como es el occidental. En este sentido, siguiendo a los semióticos de Tartu (especialmente a Lotman, 1978), la disidencia debe ser entendida como un sistema modelizante secundario, como estructuras complementarias, secundarias y específicas, de segundo grado y más complejas que el lenguaje denotativo (primario), en el cual encuentran sus condiciones de producción. A entender esta virtualidad productiva, a un trabajo como puro gesto y al pensar antes del pensamiento (parafraseando a Kristeva) dedico gran parte de este ensayo.

Realizar una genealogía crítica de lo homo/hétero implica adentrarse en el campo del discurso abyecto, y muchas veces, directamente silenciado, requiere ciertos cuidados y tener presente dos advertencias: la primera, que trabajamos sobre una historia del "fragmento", y la segunda, que nuestra particular elección de métodos y técnicas de observación y obtención de datos, el recorte de la realidad y las categorías de análisis suponen también la "invención del documento" por parte del investigador.

En principio, encuentro apropiado trabajar con la categoría de genealogía para dar cuenta de sentidos silenciados, filtros intermediarios y para el análisis intertextual de las superficies lingüísticas. Las obras de los cronistas, tantas veces matizadas por el interés autojustificador y mesiánico de la conquista, los autos de los procesos del Santo Oficio, donde las voces muchas veces hablan bajo el signo de la tortura, del miedo o de lo que se quiere oír o dejar oír, y las declaraciones de los libros de ocurrencias policiales, de las internaciones, de las intervenciones médicas, casi siempre mediadas por categorías taxonómicas de abyección/repulsa.

Sobre la base de una intuición, de forma y no de fondo, encontré interesante y fructífero trabajar con lo que denominé "intertextualidad aleatoria", en referencia al descubrimiento de nuevas fuentes y datos. Es decir, analizar textos que preferentemente privilegien aspectos de lo cotidiano, donde, de acuerdo a mi lectura, pudiesen deslizarse probables referencias a comportamientos o prácticas eróticamente disidentes.

Por otra parte, no es posible, en una tarea genealógica de la subalternidad, reconstruir la historia como una narración secuencial, y menos aún, definitiva. A lo que podemos acceder es a una serie de secuencias dispersas ("historia de los pedazos") y del análisis de sus relaciones podemos extraer algunas conclusiones más o menos provisorias. Por esta misma razón, no pretendí en ningún momento realizar un relevamiento exhaustivo de las prácticas, sentidos o experiencias de cada época. Ciertos y determinados "casos" iluminaron y permitieron dilucidar y construir analíticamente posibles experiencias e identidades. No es la estadística de acuerdo con determinada cantidad de casos lo que nos permite corroborar tales aseveraciones; existen sí escasas superficies discursivas capaces de darnos informaciones sobre las disidencias eróticas cariocas en épocas pretéritas (sobre todo fuentes escritas, si tenemos en cuenta que el Santo Oficio no se preocupó tanto por la sodomía y sí por los judíos conversos en Río de Janeiro), pero ciertos detalles de los elementos encontrados los convierten en el mejor caso posible para permitirnos un recorte amplio sobre las prácticas eróticas de estos siglos.

Introducción

La reconstrucción histórica es siempre una tarea del intérprete que está narrando, es decir, implica una secuencia especialmente creada de acuerdo con los criterios de selección del autor y su época, un gesto arbitrario de incorporación de fragmentos a "nuestra historia". Mi intención es, entonces, proporcionar algunos puntos de anclaje con los cuales reconstruir trayectorias posibles.

Comienzo analizando los paquetes interpretativos que definieron una erótica disidente en el Brasil precolonial. Es decir, procuro determinar una serie de textos, sobre o a partir de los cuales se constituirán formaciones discursivas que caracterizarán al Brasil como un específico plexo interdiscursivo.

En un segundo capítulo, muestro el funcionamiento de las interpelaciones absolutas, vigentes en el siglo xvii y parte del xviii, especialmente desarrolladas en los aparatos de represión aún no diferenciados (Estado e Iglesia) y las particulares "experiencias" clandestinas, que, a modo de transgresión, ensayaban los sodomitas y *fanchonos* cariocas.

En el capítulo tercero, que abarca desde finales del xviii hasta entrado el siglo xix, el análisis está centrado en la formación de una esfera pública y un ámbito privado, la secularización de las costumbres, el *ethos* del amor romántico y la dilución ostensiva de los discursos interpelantes, concomitantemente con cierto desplazamiento de los comportamientos y prácticas disidentes —contingentes y polisémicas— en un contexto de intensa experimentación/producción erótica.

El capítulo cuarto retoma la problemática de las interpelaciones absolutas (a partir de la construcción de la distinción hétero/homo y, por ende, de la sexualidad en sí misma), ancladas fuertemente en los aparatos ideológicos (medicina, prensa, opinión pública, familia, literatura) y en la creciente intervención estatal. La creación del "homosexual" como categoría y taxonomía patológica, y las "reacciones" que a modo de experiencias clandestinas se desarrollaron a partir de un vasto corpus de comportamientos y discursos reflexivamente elaborados o vivenciados desde una poética estética, hermenéutica y corporal.

El capítulo quinto de este trabajo se centró en tres décadas de importancia para el próximo surgimiento del movimiento homosexual: las décadas de 1950 a 1970. En ellas se articulan los grupos homosexuales en torno a la elaboración de periódicos que, progresivamente, se irán deslizando al espacio público. Ensayaban así una identidad posible, a partir de cierta dosis de reconocimiento: el *gay comportado*.

El sexto capítulo da cuenta del proceso de construcción de una identidad colectiva con el surgimiento del movimiento en el eje San Pablo/Río, las instancias de (re)conocimiento y resistencia, y los problemas para lograr el centramiento (sutura) significativo acerca del ser homosexual.

El capítulo séptimo comprende la descripción y comparación del movimiento político en la actualidad y sus modificaciones a partir del advenimiento del VIH-Sida, la importancia del neoespacio virtual a partir de Internet y la creciente fragmentación identitaria en "estilos de vida" actuantes como un público privado en el espacio público.

Es necesario aclarar que en todos los capítulos se intenta, con notas al pie de página, comparar con procesos similares o disímiles ocurridos en el mismo campo temático y períodos históricos en la Argentina.

Finalmente, a modo de conclusión general, propongo un modelo teórico-explícito, que dé cuenta de la causalidad y subjetividad colectivas, las experiencias y los procesos identitarios y las posibilidades creativas de la acción social y de los discursos reflexivos, tanto de forma práctica como cognitiva, relacionando mis datos empíricos con posibles categorías teóricas, probando hipótesis, convocando interdisciplinariamente tradiciones teóricas de diversos campos de las ciencias sociales. En definitiva, parafraseando a Certeau (2002), intentando realizar una "experimentación controlada en el orden de lo pensable".

Respecto a las personas que colaboraron con las más diversas modalidades en este trabajo, no puedo dejar de mencionar por su acompañamiento, críticas y comentarios sutiles a mi orientador Luiz Antonio Machado da Silva, que supo como nadie cumplir el papel de ser "lugar de pasaje" (en el sentido de Castoriadis). Que no impuso, sino sugirió, y que aun sin concordar teóricamente con mis planteos (he aquí su genialidad), acompañó y ayudó en mi proceso de construcción y elaboración teórica, vigilando siempre la consistencia interna de mi pensamiento. Al Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ), que a pesar de su dureza teórica, aceptó de buen grado mi propuesta culturalista y posibilitó la edición integral de mi tesis al concederme el *Premio à melhor Tese* del año 2003. Del IUPERJ quiero recordar a mis profesores, compañeros y amigos: Luiz Werneck Vianna, Carlos Hasenbalg y a mi amigo angolano Otavio Van-Dunem, con el cual compartimos tantas veces el peso de la extranjería.

De la Universidad del Estado de Río de Janeiro (UERJ), a mis ex compañeros en el Programa Políticas da Cor del Laboratorio de Políticas Públicas: a mi querido e incondicional Pablo Gentili y a Emir Sader. A mi jefa de cátedra en la UERJ, Lilian do Vale. A Sergio Carrara, y especialmente a Horacio Sivori, Andrea Lacombe y María Elvira Díaz Benítez del Centro Latino Americano em Sexualidad e Direitos Humanos (CLAM).

De la Universidad Federal de Río de Janeiro, a Peter Fry, que honró con su presencia mi banca de tesis, a Marília Lopes da Costa Faço del Museu Nacional, que me inició en el análisis del discurso entre el barullo ensordecedor de los papagayos chillones y las roidas paredes del adusto Palacio Imperial, donde amó y sufrió la emperatriz Leopoldina, parte también de las historias de este libro.

A mi compañera de vida e interlocutora Elsa Ponce, por compartir mis condiciones de habla, por su inteligencia, su exceso simbólico y su amor constantes. También a mis queridos "queers": Flavio Rapisardi, por su amistad y generosidad, a Silvia Delfino, que me honró también con su presencia en mi banca de tesis y a Mabel Bellucci, por su cariño y apoyo. No puedo olvidarme, además, de mis informantes y compañeros militantes en el Brasil: Cláudio Nascimento, Rosangela Castro, Luana Muniz, Everton Lopes Bonifácio, los Ursos do Brasil, las agrupaciones Criola, Água Viva, Atobá, 28 do Junho y Arco Iris.

Introducción

Quiero expresar mi agradecimiento a mis compañeros del Grupo de Estudios sobre Sexualidades (el GES), del Instituto de Investigaciones Gino Germani, de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, que me brindaron una calurosa discusión sobre varios de los presupuestos de este trabajo, en su edición castellana. Gracias también al acogedor programa de Doctorado en Ciencias Sociales de la misma Facultad, y especialmente a Pablo Alabarces, por insistirme en que publicara en español este trabajo. También a mis compañeros del Doctorado en Ciencias Humanas de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Catamarca, por haberse constituido, en los últimos años, en un vergel de sapiencia, respeto y sentido común, en medio de tanta roca y feracidad dogmática.

El gobierno de Brasil contribuyó, además, de forma sustancial, otorgándome la beca doctoral (CAPES) que me permitió desarrollar esta investigación en el Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, entre los años 1999 y 2002.

Finalmente, mi más profundo agradecimiento a la nueva gestión del Centro Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) por entender que la política también —y muchas veces centralmente— se juega en aquellos lugares en que la ideología nos hace creer que no pasa ("lo privado", por ejemplo). De allí que con esta fina percepción y no menor sensibilidad, frente a las más variadas formas de la subalternidad, CLACSO posibilite una nueva línea de publicaciones vinculada a la corporalidad y a las sexualidades.

En este trabajo lo único más o menos objetivo —aun con el recelo y el cuidado con que creo debe ser utilizado este concepto— intentan ser los hechos en tanto acontecimientos discursivos (es decir, que efectivamente sucedieron), el resto o es tarea mía o es tarea del lector. El cómo los leo es una fijación contingente que puede —y debe— ser contestada. De acuerdo con la concepción ideológica que sostiene este libro, toda narrativa es una interpretación, en el sentido de *hermeneia*, y la posibilidad de afirmar algo —sustentada en la imposibilidad de decir cualquier cosa— no es sino un propósito de posicionar una visión posible entre muchas otras. Intento, además, que este trabajo sea una praxis política al descubrir las condiciones de producción del conocimiento sobre los cuerpos e inscribirlo en una práctica historiográfica que no postula el conocimiento de "lo general", sino que me suma a diversos puntos de vista. Creo contribuir así a la discusión y al conocimiento de los "saberes-otros" a través de una interpretación situada.

Trópico y subordinación

1. Los textos precoloniales

Es dificultoso reconstruir un texto precolonial en la medida que los "indígenas" fueron sujetos reinterpretados (e inventados propiamente hablando) por los colonizadores europeos.

En tanto las voces nativas fueron explícitamente borradas, un problema epistémico a enfrentar es la reconstrucción de los textos subalternos mediados siempre por el discurso dominante. O sea, verificar los "palimpsestos", los trazos de la cultura fosilizados en las diversas capas de los signos y significados hegemónicos, que aparecen muchas veces como los contenidos denotativos y de lo absurdo —los "temas" y "acentos" de Bakhtin (Voloshinhov), de lo diferente, del otro—, como voces disonantes que muestran la polifonía latente bajo el supuesto consenso que torna monoglélico el lenguaje.⁵

Nuestra opción para esta tarea es develar algunos aspectos en la intertextualidad de los relatos de los que denominaremos "cronistas". La figura del cronista definirá también las condiciones de producción inmediatas del discurso que tomaremos como referencia de análisis. Son ellos los primeros navegantes europeos, exploradores y naturalistas, funcionarios de la corona y sacerdotes, colonos y desterrados,

5 Muchos de los trazos de las culturas precoloniales, borrados y reinscriptos, permanecen en capas de sentido sedimentadas en las culturas particulares, proporcionándoles cierta especificidad. Este proceso que Paul Carter (1978) denomina "palimpsesto", intenta descubrir las formas a través de las cuales las "inscripciones" originales permanecen como rasgos continuos, en los "textos" culturales, dándoles una particular densidad y carácter.

quienes a través de sus discursos (cartas y relaciones, diarios y crónicas, documentos públicos, leyes, sentencias y cartas pastorales, inclusive, procesos del Santo Oficio) sitúan esta parte del "mundo" en "el Mundo", es decir, en el universo de significado europeo. Todos estos personajes del denominado "descubrimiento" darán comienzo a la tarea de *worlding*, de "re-nominación", de lo que ya tiene nombre pero que es preciso volver a significar de acuerdo con el imaginario del canon imperial.⁶

Cualquier intento, entonces, de descubrir los "otros" sentidos de los comportamientos nativos que subyacen en el discurso imperial, nos obliga a hacer un cuidadoso análisis de estas superficies lingüísticas. Por ejemplo, en el caso de las eróticas disidentes encontraremos diferentes niveles de registros discursivos, o mejor dicho, de narrativas polifónico-argumentativas.

Teniendo en cuenta las condiciones de producción textual, podemos decir que los relatos de los cronistas contienen dramatizaciones sobre personajes, situaciones, conflictos, que, utilizados en la argumentación, implican una contextualización y una representación destinada a defender una determinada posición que sustenta una formación discursiva/ideológica.⁷ Formación discursiva que, como más adelante veremos, se revela en el carácter hegemónico del discurso imperial con su lógica autojustificatoria y de carácter "salvífica" y redentora. Un discurso que se caracteriza por el esencialismo y cierto dualismo maniqueo en su determinación —interpelación— de "ellos" y, por ende, del "Nosotros".

Los diferentes niveles discursivos a que apelan las argumentaciones-narrativas, recrean la "diferencia" o el particular subordinado ("otro") contrastivamente con la recreación del universal dominante ("Otro").

Los trazos previos (originales) del otro se filtran en estos discursos, como "tonos y acentos", como voces subordinadas que dejan a la vista los nodos de no sutura y la

6 Este término es utilizado por Spivak para describir el proceso mediante el cual los espacios colonizados son introducidos en el mundo eurocéntrico: "*He is actually engaged in consolidating the self of Europe by obliging the native to cathect the space of the Other on his home ground (that is, he is obliging the native to experience his home ground as imperial space). He is worlding 'their own world', wich is far from mere uninscribed earth [...] is effectively and violently sliding one discourse under another*" (Spivak, 1985:133).

7 Siguiendo a Foucault, Pêcheux redefine la formación discursiva como: "aquello que en una formación ideológica dada, esto es, a partir de una posición dada en una coyuntura dada, determinada por el estado de la de la lucha de clases, determina lo que puede y debe ser dicho (articulado bajo la forma de una arenga, de un sermón, de un panfleto, de una exposición, de un programa, etc.)" (Pêcheux, 1997:160). Resulta así un sistema parafrástico en que la ideología opera para cerrar sus fronteras en pos de una posición hegemónica. Orlandi señala, sin embargo, que las formaciones discursivas no pueden ser consideradas como "bloques homogéneos", sino más bien deben ser pensadas como contradictorias y heterogéneas, con "fronteras fluidas, configurándose y reconfigurándose continuamente en sus relaciones" (Orlandi, 2001:44).

polifonía "interdiscursiva".⁸ Sin embargo, estas voces poco o nada hablan en su propio lenguaje, siendo mediadas por lenguas europeas (el portugués, el español o el francés en nuestro caso) y sólo posible de ser "oídas" con la recurrencia a material documental y al análisis de las superficies lingüísticas que agruparé bajo la denominación de "textos"⁹, delimitados a las culturas brasileñas y africanas al momento de la conquista lusitana. Llamaré al primer texto "nativo-brasileño" y al segundo texto "nativo-africano".

En una primera delimitación y agrupamiento de superficies discursivas intentaré reunir en un solo texto, que denomino "nativo-brasileño", las diferentes crónicas que aluden a algún tipo de comportamiento erótico disidente —siempre desde la mirada colonial—, producidas sobre el territorio del actual Brasil entre los siglos XVI y XVIII.

Cronistas, e incluso algunos antropólogos de épocas posteriores, serán citados eventualmente en notas a pie de página, intentando de alguna manera establecer un diálogo que complemente, aclare sentidos o nuevos aspectos y contrastes, sobre las prácticas y sentidos de los pueblos nativos.

En 1554, el jesuita Pero Correia, se refería a las prácticas *contra natura* existentes entre los *gentios* de las tierras conquistadas: "Estos gentíos en algunas cosas se parecen con Moros, así en tener muchas mujeres y pregar por las mañanas de madrugada; y el pecado *contra natureza*, que dicen ser allá muy común lo mismo es en esta tierra" (Pero Correia, *Cartas Avulsas*, 1931 [1554]:100).

El Padre Manoel da Nóbrega también señala, por la misma época, que ciertos colonos tenían indios por mujeres "según la costumbre *da terra*" (*Cartas do Brasil*, 1549-1560, ápuđ Romero, 1967:149).

En el *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*, el señor del ingenio de Bahía, Gabriel Soares de Sousa, nos proporciona valiosa información sobre la vida, costumbres y prácticas de pueblos originarios que habitaban el territorio brasileño. El principal grupo que considera en su descripción es el *tupinambá* a los que define como: "tan lujuriosos que no hay pecado de la lujuria que no cometan... Y en conversación no saben hablar sino en estas suciedades, que cometen a cada hora" (Sousa, 1987 [1587]:308).

8 El interdiscurso supone la relación de un discurso con otros discursos. Mainguenu apunta que la interdiscursividad debe entenderse como la interacción entre diferentes formaciones discursivas (Brandão, 1999:90). Para Courtine y Marandin (1981), "el interdiscurso consiste en un proceso de reconfiguración incesante en el cual una formación discursiva es conducida a incorporar elementos preconstruidos en el exterior a ella misma; a producir su redefinición y su retorno, a suscitar igualmente el recuerdo de sus propios elementos, a organizar su repetición, pero también a provocar eventualmente su borramiento, el olvido o mismo la denegación" (ápuđ Brandão, 1999:74).

9 Hablamos de textos como algo más amplio que un mero conjunto de documentos. Estamos considerando la historicidad del texto en su materialidad, o sea, según Orlandi (2001), el "acontecimiento del texto como discurso, el trabajo de sentidos en él". El texto, así, es considerado como un espacio de significación de producción, dispersión y fijación de sentidos y de constitución de las posiciones de los sujetos en sus condiciones históricas específicas.

Soares de Sousa deja claro que todas las tribus a las cuales describe en particular, participan de las mismas prácticas que los *tupinambás*. Por lo tanto, las características de los *tupinambás* comprenderían al resto de las tribus por él citadas: los *potiguar*, *caetés*, *tupiquimins*, *goitacases*, *papanases*, *tamoios*, *guaianases*, *carijós*. De tal manera, un grupo considerable de las pueblos nativos que habitaban las costas del Brasil, además de ser sumamente *lujuriosos* serían: "...muy afectos al pecado nefando, entre los cuales no se tiene por afronta; y el que se sirve de macho, se tiene por valiente, y cuentan esta bestialidad por proeza" (Sousa, 1987 [1587]:308).

El otro grupo de pueblos que Soares de Sousa describe son los *tupinaés* (que comprendían también los *amoipiras* y los *ubirajaras*). Ocupaban el interior de Bahía y fueron los primitivos moradores del litoral brasileño, empujados luego hacia el interior por los *tupinambás*. Sobre ellos expresa: "...los cuales son mucho más sujetos al pecado nefando de lo que son los *tupinambás*; y los que se sirven de macho se precian de eso, y lo tratan cuando se dicen sus loas" (Sousa, 1987 [1587]:334).

También, según Sousa, existía una vinculación entre tales prácticas y otras que asociaba con la prostitución: "Y en las aldeas del interior hay algunos que tienen tienda pública a cuantos los quieren como mujeres" (Sousa, 1987 [1587]:373).

En su argumentación descriptiva, Sousa entextualiza voces de discursos diferentes. En un primer nivel, nos da la pauta de la existencia de comportamientos lujuriosos de lo más diversos y frecuentes: "tan lujuriosos que no hay pecado de la lujuria que no cometan...", y en un segundo nivel, relata, además, la existencia de tiendas públicas donde hombres eran procurados para tener comercio carnal como si fueran mujeres.¹⁰

Por otro lado, aparece la voz subordinada de los indígenas, en forma indirecta, afirmando la no estigmatización de tales comportamientos: "...muy afectos al pecado nefando, *entre los cuales no se tiene por afronta*"¹¹ lo que nos permite presuponer (si recurrimos también al auxilio de crónicas y observaciones posteriores) un carácter de alguna manera funcional en referencia a aspectos de la vida social de las culturas originarias del Brasil.¹²

10 En las misiones jesuitas españolas, el inspector Fray Pedro José de Parras, en *Viaje y derrotero de sus viajes*, nos informa que "una de las tribus por él conocidas y de costumbres muy guerreras" acostumbraba llevar un grupo de adolescentes del sexo masculino para cumplir la función de las mujeres en tanto estuviesen alejados de sus aldeas (ápod Benítez, 1985:223).

11 Las cursivas son nuestras.

12 Una modalidad de prácticas homoeróticas que indican tal carácter funcional fue observada por Lévy-Strauss entre los *Nhambiquaras* que mantenían relaciones "homosexuales" ocasionales, consideradas como "juegos infantiles", siendo común observar dos hombres junto a una hoguera "bajo la mirada divertida de los otros" y también contactos sexuales regulares entre primos cruzados, generalmente con el hermano de su prometida (que actuaba como sustituto). No era inusual ver también dos o tres hombres, ya casados, continuando estas relaciones: "paseando a la noche tiernamente entrelazados". Los *Nhambiquaras* denomina-

La voz nativa aparece también a partir de una modalidad narrativo-argumentativa *ad absurdum*, es decir, cuando la referencia moral del cronista produce un paréntesis para caracterizar denotativamente la diferencia. Esto se revela en el escándalo de Soares ante la "jactancia" de los indígenas por tales comportamientos: "y cuentan esta bestialidad por proeza"; "y lo tratan, cuando se dicen sus loas".

Pero lo que también sugiere, es que este jactarse, tendría más que ver con el comportamiento "activo" en las prácticas eróticas como digno de valorización y de respeto (al igual que el patrón masculino/activo en Occidente, como veremos en el siguiente capítulo): "y el que se sirve de macho, se tiene por valiente"; "y los que se sirven de macho se precian de eso".

Este "patrón de actividad" es también lo que sugieren las interpretaciones de otros cronistas cuando describen cómo los indígenas usaban expresiones que implicarían comportamientos "femeninos/pasivos" como algo deshonesto en el hombre. Esto se desprende, por ejemplo, del siguiente relato de otro cronista de los primeros años, el portugués Pero Magalhães Gândavo: "Hechas estas ceremonias se alejan un tanto de él, y comienzan a hacerle un discurso a modo de plegaria: diciéndole que se muestre muy esforzado en defender su persona, para que no lo deshonre, ni digan que mató un hombre flaco, afeminado y de poco ánimo" (Gândavo, 1984 [1570]: 41-42).

Otro cronista, el misionero calvinista Jean de Léry [1557], observaba los siguientes comportamientos entre los tupís:

...toutefois, à fin de ne les faire pas auffi plus gens de biê qu'ils ne font, parce que quelque fois en fe depitans l'un contre l'autre, ils s'appellent Tyvire, c'eft à dire bougre, on peut de là coniecturer (car ie n'en afferme rien) que ceft abominable peché fe comment entr'eux (Léry, 1975 [1557]:264).

De acuerdo con el relato de Léry, la designación de *tivira* entre los indígenas sería utilizada de modo peyorativo, como una forma de insulto entre éstos, traduciéndola al francés como "bougre".¹³

Por otra parte, según el cosmógrafo francés André Thevet, que navegó por las costas brasileñas en el año 1555:

ban estas prácticas *tamindigé kihandige*, traducido por el autor como "amor mentira" (Lévy-Strauss, 1955:391-2). Relaciones similares entre cuñados, e incluso entre hermanos o amigos/as —aun con sus particularidades respectivas— relatan: Jacques Lizot entre los *ianomâmis*, Tomas Gregor entre los *mehinâkus*, Maybury-Lewis entre los *xavantes*, Charles Wagley entre los *tapirapés* y Moisés Paciornik entre los *kaingang* (vid. Trevisan, 2000:215-227).

13 *Bougre*, del latín *bulgarus*, referíase a una secta herética del siglo XI originaria de Bulgaria (Westermarck, 1936). En el siglo XVII, en Francia, *bougre* era la denominación del sodomita activo, y se reservaba *berdache* para el sodomita pasivo. Precisamente asociado a este significado, "bugre" sería también un término común para referirse a los nativos brasileños.

Jamás los hombres tienen relaciones con ellas en cuanto están encintas, ni después del parto, y hasta que la criatura sea alimentada y camine sola o tenga por lo menos un año de edad; cuando lo hacen, en cuanto las hijas están en el vientre de la madre, dicen tener servicio con las propias hijas, tornándose impúdicos; y si es un macho, lo tornan *Bardache* o *Bougre*, que designan en su lengua 'Teuir'; lo que les resulta muy detestable y abominable de sólo pensarlo (Thevet [1575], ápod Florestan Fernandes, 1989:143).

En el relato de Thevet, aparece la voz nativa, vía discurso indirecto, sobre lo "detestable" que sería para los *tupinambás* la posibilidad de ser responsables por generar un hijo *teuir*, que equivaldría a *tivira*. No sabemos, en verdad, hasta dónde se filtra aquí la "memoria"¹⁴ occidental del cosmógrafo francés, que incluso hace referencia también al horror del incesto en la misma tribu: "dicen tener servicio con las propias hijas, tornándose impúdicos".

En estos casos, aparece un nuevo elemento complementario con el relato de Sousa, entre el discurso de naturalidad y de "jactancia" y el carácter insultante que tendría el término *tyvira* entre los *tupís*. Sin embargo —basados incluso en trabajos antropológicos posteriores—, creemos que la designación *tivira* en su uso peyorativo constituye una descalificación que alude a la pasividad/femineidad de los hombres de la tribu, en tanto falta de virilidad o mal desempeño de sus actividades masculinas y no la sinonimia con que era reificado al traducirlo los europeos como "bougre" (sodomita).

Por otra parte —al igual que veremos a continuación sobre la inversión genérica femenina—, hay también relatos que describen un tipo de inversión genérica masculina: los denominados *cludinas* o *cludinhos* existentes en algunas tribus indígenas (concretamente los *guaicuru*) descriptos por cronistas y antropólogos del siglo XIX y XX.¹⁵

14 La memoria en tanto "interdiscurso" supone todos los sentidos "ya dichos" en otro lugar y en otro momento. La memoria discursiva "es el saber discursivo que torna posible todo decir y que retorna sobre la forma de lo preconstruido, lo ya dicho que está en la base de lo decible, sustentando cada toma de palabra" (Orlandi, 2001:31).

15 Karl von Martius [1817/20] proporciona evidencias sobre prácticas que configurarían una inversión de los roles genéricos entre los indígenas *guaicurus*. Estos hombres denominados *cludinas*, o sea, "castrados": "que se visten como mujeres y se entregan exclusivamente a ocupaciones femeninas", según la opinión de Von Martius, gozarían de poca estima en la tribu (Martius, 1982:31).

Rugendas [1822/25] menciona también la existencia de ciertos hombres entre los *guaicurus*: "que se fingen en todo de mujeres" y a los cuales se los denomina *cludinhos* (Rugendas, 1979:176).

La existencia de los *cludinhos* o *cludinhos* entre las tribus de los *guaicurú-caduveos* fue confirmada por Guido Boggiani: "Entre los Mbayá, es recordada una clase de hombres que imitan en todo a las mujeres, no sólo vistiéndose a su manera, sino dedicándose a las ocupaciones

1.1. El texto nativo-brasileño: *çacoibeguiras y amazonas*

Un cronista, al que ya nos hemos referido, el portugués Gândavo [1570/76], brinda una serie de pistas importantes sobre las prácticas de inversión de roles entre mujeres en la tribu *tupinambá*:

Algunas indias se encuentran en estas partes, que juran y prometen castidad, así no casan, ni conocen hombre alguno de ninguna calidad, y ni lo consentirían aunque por eso las maten. Éstas dejan todo el ejercicio de mujeres, e imitan los hombres, y siguen sus oficios como si no fuesen mujeres, y cortan sus cabellos de la misma manera que los machos traen; van a la guerra con su arco y flechas, y a la caza. En fin, que andan siempre en la compañía de los hombres, y cada una tiene mujer que la sirve, y que le hace de comer como si fuesen casadas (Gândavo, *Tratado* [1570], s. d.:210).

Otra descripción, esta vez de un jesuita, Pero Correia [1554], confirma la materialidad de estas prácticas entre la misma tribu: "Hay acá muchas mujeres que así en las armas como en todas las otras cosas siguen oficio de hombres, y tienen otras mujeres con quien son casadas. La mayor injuria que pueden hacerles es llamarlas de mujeres" (Correia, *Cartas Avulsas*, 1931 [1554]:100).

Son también jesuitas quienes registraron el término con que estas mujeres eran denominadas entre los *tupinambá*: *çacoibaeguiras*, lo que significaba, según los padres de la Compañía, machona (*machão*) que no conoce hombre, y tiene mujer y habla como hombre" (Vocabulario da Língua Brasileira, siglo XVI - p.109).

En ambos relatos, el carácter descriptivo se impone sobre las ironías y las descalificaciones. Las voces de las *çacoibeguiras*, además, se manifiestan también de forma indirecta: "y cada una tiene mujer que la sirve, y que le hace de comer como si fuesen casadas" (Gândavo, 1984 [1570]).

En estos testimonios, la voz subalterna de las indígenas da cuenta de la existencia de un caso de inversión de roles genéricos entre las prácticas de la tribu. Son las mujeres quienes asumen los papeles activos/masculinos como la caza, van a la guerra junto con los hombres, se visten y cortan los cabellos al igual que ellos: "Éstas dejan todo el ejercicio de mujeres, e imitan los hombres, y siguen sus oficios como si no fuesen mujeres, y cortan sus cabellos de la misma manera que los machos traen; van a la guerra con su arco y flechas, y a la caza. En fin, que andan siempre en la

reservadas a las mismas, esto es hilar, tejer, hacer vajillas, etc. El pueblo daba a esos hombres el nombre de *cludinas* o *cludinhos*, con que se designaban a los animales castrados. Parece que representaban a las prostitutas de su tribu y estaban manchados por el pecado maldito de San Pablo y otros vicios que impiden la propagación de la especie" (Boggiani, 1945:45). También Darcy Ribeiro (1979) se refiere a los *cludinhas* entre los *Mbayá*.

compañía de los hombres" (Gândavo, 1984 [1570]); "Hay acá muchas mujeres que así en las armas como en todas las otras cosas siguen oficio de hombres" (Correia, 1931 [1551]:100).

No sólo siguen los patrones de los hombres de la tribu, sino que de alguna manera también desprecian las actividades femeninas. Aparece oblicuamente el carácter peyorativo e insultante de lo pasivo/femenino con referencia a lo activo/masculino: "La mayor injuria que pueden hacerles es llamarlas de mujeres" (Correia, 1931 [1551]:100).

Varios testimonios apuntan también a la existencia de tribus de belicosas y "autosuficientes" mujeres: las Amazonas, que habitarían algún lugar de la inmensa selva que lleva su nombre. Transponían así los cronistas el antiquísimo mito de las mujeres guerreras para las tierras americanas.

El relato del dominicano Fray Gaspar de Carvajal, quien acompañaba la expedición de Pedro de Orellana, se refiere a un grupo de mujeres que enfrentaron a los españoles:

A éstas nos las vimos, que andaban combatiendo delante de todos los indios, como capitanas, y lucharon con tanto coraje que los indios no osaban mostrar las espadas, y al que huía delante nuestro, lo mataban a palazos. Estas mujeres son muy albas y altas, con el cabello muy apretado, trenzado y enrollado en la cabeza. Son muy membrudas y andan desnudas en pelo, tapadas sus vergüenzas, con sus arcos y flechas en las manos, haciendo tanta guerra como diez indios (Carvajal, Rojas y Acuña, 1941 [1542]:60).

Otro cronista de la "gesta" hispánica en las tierras de la Amazonia es el padre jesuita Cristóbal de Acuña, quien también describe ampliamente esta misteriosa y "valiente" tribu de mujeres, en especial, su ritual reproductivo:

Tienen estas mujeres varoniles su asiento entre grandes montes. Son mujeres de gran valor y que siempre se han conservado sin ordinario comercio, y aun cuando éstos, por concierto que con ellas tienen, vienen cada año a sus tierras, los reciben con las armas en la mano; que son arcos y flechas, que juegan por algún espacio de tiempo, hasta que satisfechas de que vienen de paz los conocidos, y dejando las armas, acuden todas a las canoas o embarcaciones de los huéspedes y cogiendo cada una la hamaca que halla más a mano, que son las camas en que ellos duermen, la llevan a su casa y, colgándola en parte donde el dueño la conozca, le reciben por huésped aquellos pocos días, después de los cuales ellos se vuelven a sus tierras, continuando todos los años este viaje por el mismo tiempo. Las hijas hembras que de este ayuntamiento nacen, conservan y crían entre sí

mismas, que son las que han de llevar adelante el valor y las costumbres de su nación, pero los hijos varones no hay tanta certeza de lo que con ellos hacen (Acuña 1994 [1639]:178-80).

También proporciona noticias sobre la existencia de tales tribus de mujeres el ya citado cronista Soares de Sousa, a partir de las descripciones hechas por la tribu de los *ubirajaras*, que continuamente estarían guerreando con: "...unas mujeres, que dicen tener una sola teta, que pelean con arco y flecha, y se gobiernan y rigen sin maridos, como se dice de las amazonas de las cuales no podemos alcanzar más informaciones, ni de la vida y costumbres de estas mujeres" (Sousa, 2000 [1587]:297).

El Padre Nóbrega, en la carta al Padre Luiz Gonçalves de Câmara [1553], hace referencia a las hijas de las amazonas a las cuales "crían y le cortan el pecho derecho a razón del arco" (*Cartas Avulsas*, 1940 [1553]:42).

Aun cuando son interesantes para citar, estas informaciones no proporcionan una certeza concreta de la existencia material de tales tribus y tampoco comportan una referencia explícita de prácticas eróticas específicas o de inversión de roles. En verdad, estos textos forman parte del imaginario europeo sobre la exotividad de lo "otro" americano.

1.2. *Quimbandas y jimbandas: erotismo y religión.* El texto negro-africano

Los fragmentos con los que intentaré estructurar un texto nativo-africano sobre los comportamientos y variaciones genéricas reinterpretadas por el discurso imperial, no sólo provienen de cronistas, sino de algunos testimonios de procesos del Santo Oficio. Básicamente, también me refiero a los pueblos africanos vinculados a Río de Janeiro, esclavizados y deportados, mayoritariamente, de la región centro-oeste africana (generalmente agrupados por los traficantes y propietarios como: *congos, cabindas, angolas*) y, en menor medida, del África Oriental (*moçambiques*).

Con respecto a las prácticas homoeróticas entre los angoleños, el capitán Cadornega, en su *História Geral das guerras Angolanas*, de 1681, nos cuenta:

Hay entre el gentío de Angola mucha sodomía, teniendo unos con otros sus inmundicias y suciedades, vistiendo como mujeres. Ellos los llaman por el nombre de la tierra: *quimbandas*, los cuales en el distrito o tierras donde los hay, tienen comunicación unos con otros. Y algunos de ellos son finos hechiceros para hacer todo el mal y todo el mayor gentío los respeta y no los ofenden en cosa alguna. Andan siempre de barba raspada, que parecen capones, vistiendo como mujeres (Cadornega [1681], ápod Mott, 1982:6).

En la entextualización narrativo-argumentativa de Cadornega, la voz subalterna aparece también *ad absurdum*: "Hay entre el gentío de Angola mucha sodomía, teniendo unos con otros sus inmundicias y suciedades, vistiendo como mujeres. [...]. Andan siempre de barba raspada, que parecen capones, vistiendo como mujeres".

El discurso, que nos recuerda al de Pero Sousa, es un discurso irónico y descalificatorio en sus adjetivaciones: "inmundicias", "suciedades", "parecen capones". Repite en dos oportunidades "vistiendo como mujeres", como para no dejar dudas sobre el travestismo asociado a las prácticas "sodomíticas".

Pero lo importante que nos transmite también, es que los *quimbanda*, además de estar travestidos, gozaban de un gran respeto y consideración en su calidad de "hechiceros": "Y algunos de ellos son finos hechiceros para hacer todo el mal y todo el mayor gentío los respeta y no los ofenden en cosa alguna".

Otro testimonio al respecto nos lo da el portugués Matias Moreira en su denuncia ante el tribunal del Santo Oficio en la Visitación de Bahía del año 1591, acusando a un zapatero congoleño, esclavo de Antonio Pires, por el pecado de sodomía. En su denuncia, este portugués que parecía conocer bien las costas africanas ("en Angola y Congo, en cuyas tierras, el denunciante anduvo mucho tiempo y tiene mucha experiencia de ellas"), nos relata que:

Es costumbre entre los negros gentíos traer un paño con las puntas por delante que les hace una abertura adelante, los negros *somitigos*, que en el pecado nefando sirven de mujeres pacientes. A los tales pacientes llaman en la lengua de Angola y Congo, *jimbanda*, que quiere decir, *somitigos pacientes* (*Denunciações da Bahia*, 1925 [1591/93]:406-7).

Matias Moreira, además de resaltar el travestismo, es enfático respecto a la "pasividad", repitiendo el término "paciente" ¹⁶ en tres oportunidades, en el mismo párrafo: "los negros *somitigos*, que en el pecado nefando *serven de mujeres pacientes*. A los tales *pacientes* llaman en la lengua de Angola y Congo, *jimbanda*, que quiere decir, *somitigos pacientes*".¹⁷

Algunas décadas antes, aparece también la descripción que nos recuerda un *jimbanda* en el proceso del Santo Oficio de Lisboa contra Ant3nio, negro de Benim, de unos cuarenta años, vestido siempre con una "camisola de lana (*burel*) ceñido y abierto al frente" y "jib3n (*gib3o*) blanco atado todo por delante", y que por las noches circulaba vestido de mujer —bajo el nombre de "Vit3ria"—, confundiendo con las prostitutas de la Ribiera.¹⁸

16 "Paciente" indica el rol desempeñado en el intercurso de una relaci3n sexual, en este caso pasivo, o sea, penetrado por otro hombre.

17 Las cursivas son nuestras.

18 ANTT, IL, proc. 10868, 3pud Mott, 1988a:129-30.

Quizás el culmen de la "otredad" fuera para Occidente la corte de la reina Jinga-Mbandi-Nigola (1582-1663), quien gobernó el reino de Matamba en Angola, guerreando y comerciando con los europeos.

Jinga, cuentan las crónicas, asumió las funciones masculinas de mando y se rodeó de un harem de jóvenes travestidos. Cadornega describe esta corte de hombres, transformados en mujeres:

Tenía esta Reina una gran Casa que le servía de Serrallo, sin ser el del Gran Turco, porque éste era de hombres, y aquel otro de Mujeres, en el cual tenía sus concubinas y Mujeres, que así llamaba a aquellos tristes hombres, transformados en Mujeres, hasta en su vestir: estaba compuesto de muchos y bizarros mocetones con los nombres de *Emvala Hineni*, y *Samba Amzila* [...] como si ellos fuesen hembras y ella varón; y ninguno de los suyos le llamaba Reina, sino Rey; usando de ellos para sus torpezas y deshonestidades (Cadornega, 1972 [1681]:416).

Resulta interesante advertir que la transgresión genérica que para los europeos se practicaría en la corte de la reina Jinga iba mucho más allá del simple travestismo, mezclándose con todo tipo de imágenes de lo abyecto. Jinga (en la imagen, abajo, con arco y flecha) no sólo integraba su corte por hombres travestidos de mujeres, sino también practicaba la antropofagia, el infanticidio y la poligamia, constituyendo para el "mirar" europeo, el paradigma de la depravación y de la exotividad.

Imagen 1



"Como los varios vicios son por su naturaleza coaligados entre sí como eslabones de una cadena, es muy raro que la crueldad no sea acompañada por la sensualidad" (Cavazzi [1687], *Descrição Histórica dos Tres reinos do Congo, Matamba e Angola*, àpud Alencastro, 2000:279).

No obstante, debemos considerar que gran parte de los reyes bantúes debían representar funciones vinculadas a su carácter "sacro", que incluían complejos rituales ligados a comportamientos eróticos y genéricos. Por ejemplo, los tabúes que obligan al rey *pende* a una "continencia absoluta" durante toda su vida o el cinturón (*lukanu*) de "rey sagrado" *lunda* que lo condena a la esterilidad.¹⁹

Especialmente, también la vinculación entre lo sagrado y lo andrógino se plasma en el poder que detentan los eunucos en algunas cortes africanas. Entre los *kotokos* el gobierno está organizado por la madre del rey, los grandes eunucos y las amantes "más hábiles y favorecidas". El *mirare lagwam*, príncipe de los *lacuna* (una subtribu de los *kotoko*), es asimilado a la reina de las termitas y confinado a su palacio, que es el hormiguero seminal; desde allí cumple las funciones simbólicas de procreación incesante a través de las estaciones del año identificadas genéricamente. Pasa así sucesivamente de la femineidad, a la androginia y a la virilidad, engendrando simbólicamente toda la creación.²⁰

Los reyes de Rwanda, cuando el rey de Burundi, su enemigo hereditario, muere, cumplen un complicado ritual de ocultación, durante el cual el rey no tiene relaciones sexuales con la reina, sino con un jovencito, y la reina madre, con una mujer.²¹

En síntesis, la variación de los roles genéricos, en estos casos, depende del sentido que cada cultura puede darle en función de rituales vinculados al ejercicio del poder; más bien como una marca entre otras que configuran papeles que no necesariamente definen géneros.

2. La formación discursiva hegemónica: el texto lusitano-occidental

Sobre el territorio de la colonia portuguesa en América, el texto lusitano-occidental, en su carácter de discurso hegemónico, efectuó una operación de "borrado" sobre la mayoría de los rasgos de las culturas originarias (tanto africanas como americanas) y de renombración y reinscripción en el tiempo y espacio histórico imperial.

El discurso imperial se constituye en la construcción del "otro": el "indígena", el "salvaje", el "primitivo", el "esclavo". Este proceso opera dialécticamente: en la medida que Europa construye al "otro", se construye a su vez como el "Otro" que interpelará a los sujetos para que especularmente se identifiquen y se autonominen de acuerdo con los signos por los que son nominados y definidos (*othering*).

El síntoma fundamental sobre el que se fundaba el sistema colonial portugués, extendido después al Imperio, era la forma de producción esclavista que marcó de forma indeleble la historia y la conformación del patriarcado brasileño. Los indígenas primero, los africanos después, constituyeron la fuerza de trabajo esclava y la

19 Heusch, Luc de, *Rois nés d'un coeur de vache*, 1982, ápuð Cardim, 1984:39-40.

20 Lebeuf, Anie M. D., *Les Principautés kotoko*, cap. XIII, 1969, ápuð Cardim, 1984:127.

21 Heusch, Luc de, *Rois nés d'un coeur de vache*, cap. IV, 1982, ápuð Cardim, 1984:127.

subalternidad de sus culturas, así como la hegemonía de lo occidental-lusitano se articuló sobre esta base material.

El texto lusitano-occidental, por otra parte, impuso sus sentidos a la realidad denominada ahora "americana". Es cierto que tanto de las culturas indígenas como negras permanecieron más o menos originales (hábitos alimenticios, estéticos, religiosos y lingüísticos). Existieron muchos encuentros —incluso afectivos— entre los blancos y las indígenas y negras y, sobre todo, casos de inversión cultural, es decir, colonizadores que adoptaron las prácticas y costumbres de los colonizados. Este hecho, que tuvo lugar especialmente en los primeros tiempos de la conquista, es denominado por Vainfas (1997) como "biculturalidad" y acontecía tanto con los colonizadores como con los pueblos originarios.

Los colonos portugueses debieron adaptarse a muchas costumbres locales: desde la preparación de ciertos alimentos, hasta el trabajo de las tierras y técnicas de combate. Nativos, negros, negras y colonizadores tuvieron que interactuar forzosamente, sin embargo, este intercambio tenía un foco principal que era el interés del conquistador.

Esta "biculturalidad" parece más un proceso o un estadio de transición de la cultura indígena a la cultura del colonizador que un sincretismo híbrido. Según Buarque de Holanda (1994), existieron tres momentos en la conquista y colonización americana. En el primero, se hace necesario abandonar los hábitos traídos *alem do mar* y adoptar los nativos. En un segundo momento, se comienzan a desarrollar hábitos mixtos o compuestos y, de acuerdo con un mecanismo analógico, se seleccionan en la cultura nativa los elementos que mejor se van a armonizar con la cultura original. En el tercer momento, se produce la adaptación a los hábitos europeos, la imposición de lo que denominamos texto lusitano-occidental. Es cierto que este proceso no será uniforme para todo el Brasil, una tierra tan llena de contrastes y arreglos interétnicos²².

Se habrán mezclado pueblos de diversos orígenes (verdadero sentido de miscigenación), pero el lenguaje dominante fue en definitiva el portugués, los sentidos del tiempo y del espacio fueron occidentales, la religión oficial fue el catolicismo, la legislación, herencia del derecho romano, los modos de producción y la comercialización esclava en gran escala fueron productos del modelo de acumulación del capitalismo de Occidente. Esto, más que sincretismo cultural, produjo un "blaqueamiento" de las culturas (efecto de la uniformidad discursiva del proceso hegemónico), pues poco se conservaba de los significados nativos.

Sin embargo, imaginarios de resistencia, en muchos casos, permitieron una lectura en un "segundo registro" de la cultura dominante y la pervivencia más o

22 En las zonas de frontera y donde existían formas provisionarias de existencia (como en la región paulista), los procesos de adaptación y aprovechamiento de lo local eran vitales, mientras que en regiones con asentamientos más estables —y sobre todo en los centros urbanos vinculados al mercantilismo— la adopción del texto lusitano-occidental operó con mayor rapidez y profundidad.

menos remozada o diaspórica de ciertos trazos originarios (las prácticas religiosas africanas, por ejemplo). Esto provocó que, bajo la apariencia monoglósica del discurso hegemónico los trazos premodernos de las culturas originarias y africanas otorgaran cierta consistencia y especificidad a una cultura heteroglósica de voces subordinadas en "yuxtaposiciones" más que una síntesis sincrética o miscigénica. De alguna manera, la modernidad atlántica occidental "contaminada" por la incorporación de los pueblos diaspóricos del África, en los términos de Paul Gilroy (2001), lleva implícita en su relación de coloniaje una "ambivalencia" que descentra su autoridad en las fluctuantes relaciones entre mimesis y parodia; entre atracción y repulsa, poniendo al descubierto la no sutura en el discurso del colonizador y en el "sujeto de una diferencia que es casi igual, pero no del todo" (Bhabha, 2002:86).

3. Ontología del bugre/salvaje

Explicamos ya las dificultades que debemos enfrentar para lograr rescatar los palimpsestos, los trazos originales de las culturas precoloniales borrados y renombrados por el discurso imperial.

Existieron relatos que vieron esta porción del globo como el "paraíso perdido". Así la carta de Caminha nos revela que: "la inocencia de esta gente es tal, que la de Adán no sería mayor, en cuanto a vergüenza" (Caminha, 1999 [1500]). Sin embargo, otras narrativas afirmaban lo contrario; para Von Martius, los descubridores de Brasil "pasmados de la rudeza salvaje, casi animal, de estos autóctonos maculados por el *peccatum nefandum* y por la antropofagia casi dudaron que fuesen hombres lo que habían encontrado" (Martius, 1982 [1817-20]:16).

La formación discursiva dualista "salvaje/civilizado" no sólo justificaba la anexión y el borramiento cultural sobre las tierras descubiertas por los europeos, sino la idea de misión salvífica de las almas, civilizadora de las costumbres. No sólo podían, sino que debían hacerlo, era un deber impuesto a los reyes de Occidente en la nueva cruzada de la cristiandad.²³

Sodomita, "bugres", "gentio" es lo "otro", lo que en las primeras décadas de la conquista y poblamiento se asemeja a lo salvaje, susceptible de ser demonizado, tal como vemos dramatizado en la siguiente escena del siglo XVI, donde —según la interpretación de Trevisan (2000)— un nativo es sodomizado por un demonio y luego azotado:

23 Por ejemplo, el Padre Antonio Vieira consideraba el tráfico de negros "como un gran milagro de Nuestra Señora del Rosario: extraídos del África pagana, los negros podían ser salvos para Cristo en el Brasil católico" (Alencastro, 2000:53).

Imagen 2



Los siglos XVI y XVII, sobre todo el primero, comprenden la época en que la dualidad imperio-colonia se construye sobre esta base significativa. Cuando D. Sebastião promulga la "Ley sobre el pecado nefando de sodomía", en 1571, hace las siguientes consideraciones: "Viendo yo como de algún tiempo a esta parte fueron algunas personas de mis reinos y señoríos culpadas en el pecado nefando, de que yo recibí gran sentimiento por la gravedad de pecado tan abominable y de que mis reinos por la bondad de Dios tanto tiempo estuvieron limpios" (ANTT, *Livro 2 da Chancelaria*, 1571, ápuđ Mott, 1988:124). Lo cual no era históricamente cierto, pues la sodomía ya era mencionada en los *Cancioneiros* medievales a partir del siglo XIII, además de existir una vital experiencia homoerótica en las principales ciudades portuguesas. Sin embargo, la cuestión es ahora resignificar actos funcionales y de inversión de roles indígenas como sodomía y, así, como una cualidad negativa más de los salvajes e incivilizados habitantes de los "reinos y señoríos" del naciente imperio lusitano.²⁴

La sodomía como otras abyecciones aunque ya conocidas en Occidente, son de alguna manera negadas para ser (re) descubiertas como lo exótico, lo otro, lo diferente, y por ende, condenable y propio de ciertas "culturas inferiores" como los turcos o los negros.

Cielo e infierno, primitivismo, inocencia, lujuria, antropofagia, incesto, poligamia, sodomía son los términos que en el discurso imperial constituyeron el "otro indígena", tanto en América como en África, Asia y Oceanía. Son también estos

24 Este carácter de exotividad y extranjería que se daba a la sodomía se puede confirmar también analizando los primordios de la persecución por tal delito en Portugal. En el siglo XVI, de los treinta primeros presos por sodomía doce no eran portugueses, y los únicos ajusticiados en la hoguera fueron un turco, y el resto mulatos (Mott, 1988). La sodomía, a pesar de haber sido duramente sancionada durante los siglos anteriores, aparece ahora resignificada como un atributo más del comportamiento foráneo "no civilizado".

Trópico y subordinación

atributos los que fundan la epistemología eurocéntrica centrada en la dicotomía esencial del sistema colonial: el concepto "salvaje/civilizado". Sobre esta separación binaria se constituye la formación discursiva que posibilita la preeminencia de la cultura occidental y la justificación del dominio sobre los "naturales" de las tierras recién descubiertas.

Eróticas disidentes en San Sebastián de Río de Janeiro de los siglos XVII y XVIII

1. La San Sebastián de los primeros tiempos. El patriarcado esclavista

Los treinta años transcurridos entre la fundación en 1567 y los primordios del siglo XVII constituyeron el período de "asentamiento" de la ciudad de San Sebastián. Años de conquista de la tierra, de lucha contra las invasiones francesas, de los primeros desmontes e ingenios, de la acción evangelizadora de los jesuitas.

Pequeña ciudadela apiñada en el morro, que hacia fines del siglo XVI contaba con no más de 750 habitantes, inaugura el siglo XVII como centro de producción agrícola y centro estratégico militar de primer orden. Amurallada para resistir las incursiones de piratas y corsarios franceses, ingleses y holandeses, expandirá su influencia hacia el interior, quedarán bajo su dirección las capitanías del sur y consolidará su posición directriz a partir de las campañas militares que llevará a cabo —casi sin injerencia portuguesa— por la reconquista de Angola y el establecimiento de la Colonia del Sacramento, cuña del poder comercial lusitano en el Río de la Plata.

La base material sobre la que se constituyó el sistema colonial portugués fue el sistema de producción esclavista, fundado en la propiedad privada del "productor directo" (esclavo) por parte de los señores coloniales y la monoproducción primaria, ya fuera agrícola (azúcar, café, caucho) o minera (oro, piedras preciosas) integrada en su papel dependiente a los ciclos de acumulación capitalista de los países centrales.

En el ápice de la pirámide estamental de la época se ubicaba el "señor", figura privilegiada de la sociedad patriarcal esclavista. Poderoso sin límites, su voluntad era ley. Los débiles lazos que lo ligaban a los funcionarios reales o a la Iglesia le daban potestad casi absoluta sobre sus bienes y personas, a diferencia de la América

de colonización hispana, en donde los virreyes, autoridades civiles y eclesiásticas, y la institución de los "cabildos" modificaba sustancialmente las relaciones de poder entre los estamentos coloniales.

Además de los señores de ingenio, otros "blancos" ocupaban diversas posiciones de privilegio: comerciantes, labradores, abogados, médicos, funcionarios, religiosos. "Blanco" no es sólo una división racial, sino estamental y de clase. Blanco aquí es entendido como una metáfora de límites materiales imprecisos, mas con efectos de sentido bien concretos y delimitados: la distinción y frontera económica, cultural y simbólica básica de la formación discursiva del patriarcado esclavista en su relación de alteridad con los otros estamentos de la sociedad colonial.

El señor, propietario absoluto de las vidas de sus esclavos, era también dueño de disponer de sus cuerpos como objetos de trabajo o como objetos de deseo. Poco interesado en las relaciones afectivas/sexuales estables de los esclavos, una de las primeras representaciones y estigma que transferirá a los negros es la "promiscuidad". Como afirmaba el Padre Benci: "ninguna nación era más inclinada y entregada al vicio que la de los negros" (Benci, 1977 [1700]:178).

Sin embargo, fue la promiscuidad del señor, más que la de la *senzala*²⁵, la que creó un sinfín de vínculos familiares y situaciones complejas como hijos y hermanos de los señores que continuaban siendo esclavos y hasta señores de madres esclavas.²⁶

Por otra transferencia espuria se responsabilizaba "a la lubricidad simiesca sin límite" de negras y mulatas (según Moniz de Aragão) que portaban "un tipo anormal de superexcitación genésica" por la corrupción y destrucción de la familia brasileña (Freyre, 1973:372). Segunda traslación espuria: la promiscuidad de la "mulata".

La víctima principal del sistema esclavista y patriarcal fue, sin dudas, la mujer africana. Sometida a los mismos rigores de "caza", transporte, venta, separación familiar y disciplina de trabajo constituyó el elemento vital de reproducción de la fuerza de trabajo esclava. A pesar de ello, no eran muchas las providencias para la mujer encinta que, frecuentemente, al igual que el recién nacido, morían durante el parto. La mortalidad infantil en la *senzala* podía llegar al 88% (Costa, 1982).

En los abusos de los señores de la casa, no se distinguían las esclavas del campo o de la ciudad, que supuestamente vivían en mejores condiciones que las primeras. Incluso su situación se complicaba aún más al ser estigmatizadas por su propio pueblo como consecuencia de sus hijos "bastardos". Desprecio y violencia que por

25 Barracas donde se concentraba a los esclavos para la labor agrícola, separados por sexos.

26 "En vano, se intentó desde la época de la independencia incluir en la legislación un dispositivo que obligara al señor a libertar la esclava que diera a luz un hijo suyo. Un acto de esa naturaleza implicaría la pública confesión de la inmoralidad oculta en las *senzalas*. Se prefirió la ambigua situación en que vivieron muchos señores, manteniendo en cautiverio sus propios hijos y hermanos. Una decisión posterior a la Ley del Vientre Libre dispuso que la esclava de su propio hijo, podría ser preferida para ser libertada por el fondo de emancipación" (Costa, 1982:262).

la misma causa debían soportar por parte de las "señoras" blancas, celosas de las relaciones afectivas y/o sexuales de éstas y sus esposos.²⁷

1.1. La reproducción del patriarcado: iniciación sexual, sadismo y violencia

Ningún ser escapaba a la voluntad arbitraria del señor, aun las mujeres y sus hijos se encontraban muchas veces en el mismo nivel de los esclavos. Niños que crecían con disciplina, rigor y violencia física, la misma violencia que sintiéndola en sí mismos debían aprender a infligir en sus subalternos. Reproducir el ciclo de violencia y sadismo en su cuerpo para convertirse en "señores" de otros cuerpos.

Cuando el niño blanco dejaba su cuna, se le daba como presente un esclavo de más o menos su misma edad. Éste era, en verdad, más que un compañero de juegos, un "juguete" en las manos del *sinhozino*²⁸: "Sus funciones fueron las de un prestativo muñeco de trapo, manejado al antojo del niño de la casa; apretado, maltratado e insultado como si fuera de viruta por dentro; de viruta y de paño como los judas de sábado de aleluya y no de carne como los niños blancos" (Freyre, 1973:336).

El ciclo de violencia/sadismo se reforzaba, y a la vez dejaba una marca corporal, como un registro o una segunda "marca a fuego", con la trasmisión de la sífilis por el señor y sus hijos en sus intercurso sexuales con negros y negras, nativos y nativas. Las "marcas corpóreas" de la enfermedad eran muchas veces consideradas condecoraciones de las batallas desiguales que se libraban entre sábanas.²⁹

Freyre adscribe a una interpretación psicológica —muy particular por cierto— que ve en la costumbre de las amas de leche negras de amamantar a los *sinhozinhos* el futuro elemento erotizador por el cual de adultos las preferirían como objetos sexuales. Pasión, en todo caso, inconsciente, que nace fatal: pasión que marcará los pechos negros con la sífilis transmitida por sus futuros señores.

Contagio letal también de los señores blancos que intentaban exorcizar sus enfermedades a partir de otra transferencia espuria: la cura a través de la violencia

27 "*Sinhá-moças** que mandaban arrancar los ojos de mucamas bonitas y que, a la hora de los postres, mandaban traerlos a la presencia del marido, dentro de la compotera de dulce flotando en sangre todavía fresca. Baronesas de edad que por celos o despecho mandaban vender mulatitas de quince años a viejos libertinos. Otras destrozaban a tacazos de botitas dentaduras de esclavas; o les mandaban a cortar los pechos, arrancar las uñas, quemar la cara o las orejas" (Freyre, 1973:337). [* Tratamiento dado por los esclavos a las hijas del señor o a una doncella].

28 *Sinhozinho*, *Sinhô-moço*: tratamiento usado por los esclavos para referirse a los hijos del patrón.

29 "Fueron los señores de las casas-grandes quienes contaminaron de sífilis a las negras de las senzalas [...]. Pero en el ambiente voluptuoso de las casas-grandes, llenas de crías, negritas, *mulecas*, mucamas fue donde las enfermedades venéreas se propagaron más intensamente, a través de la prostitución doméstica, siempre menos higiénica que la de los burdeles" (Freyre, 1973:317-8).

sexual contra las niñas negras vírgenes: "Negras tantas veces entregadas todavía vírgenes, aún mozas de doce y trece años, a muchachos blancos podridos ya de la sífilis de las ciudades. Porque mucho tiempo dominó en Brasil la creencia de que para el sífilítico no había mejor depurativo que una negrita virgen" (Freyre, 1973:317).

En este contexto, las prácticas eróticas se entrelazaban con las relaciones de dominación-sadismo. Los hijos del señor frecuentemente se inician, a la par que con las "negritas" —o "negritos"— de la casa o de la senzala, a la vida sexual; era también costumbre dormir juntos en una misma habitación los hijos del señor, esclavos y *muleques* (muchachos). A veces, incluso en la misma estera, red o cama.

Según el relato de Freyre, parecían existir *mulequinhos* extremadamente afeminados, por "vicio de educación":

Hubo madres que criaron los niños para ser casi unos maricas. Blandos y flojos. Sin andar a caballo [...]. Sin dormir solos sino en el catre de la muca-ma. Siempre dentro de casa jugando de padre, de bautismo y de padres de las muñecas de sus hermanas [...]. Hubo *mulequinhos* de la senzala criados en las casas-grandes con los mismos primores y resguardos de niños blancos. (Freyre, 1973:374-5).

Sin embargo, rápidamente aclara el mismo autor, que una postura abierta o exclusivamente erótica disidente por parte de los futuros señores era impensable. El valor que debía primar por sobre cualquier tendencia o comportamiento era la actividad sexual:

Ninguna casa-grande del tiempo de la esclavitud quería para sí la gloria de conservar hijos maricas o *donzelões*.³⁰ El folclore de nuestra antigua zona de ingenios de caña y hacienda de café cuando se refiere a un muchacho *donzelo* es siempre en tono de burla: para ridicularizar el marica. Lo que siempre fue apreciado fue el jovencito que desde temprano estuviese metido con *raparigas*³¹... Mujeriego. Desvirgador de mozuelas. Y que no tardase en preñar negras, aumentando el rebaño y el capital paternos (Freyre, 1973:372).

El patriarcalismo esclavista implicaba un patrón de masculinidad basado en la violencia, el sometimiento y el exceso. Identificado con la "actividad", que incluía todas las *potestas* de la "capacidad", el comportamiento "pasivo" estaba reservado a los incapaces, los que no podrían discernir plenamente sobre sus actos y acciones y

30 *Donzelo*: hombre casto que no tuvo relaciones sexuales.

31 *Rapariga*: adolescente, moza virgen, doncella.

necesitaban la tutela masculina del *pater familiae*. Mujeres, niños, siervos y esclavos dependían de la benevolencia, la tutela y el deseo del señor de acuerdo con la formación discursiva masculina/activa.³²

1.2. Las señoras de la casa-grande y las mujeres de la calle

La historiografía feminista realizó una revisión de la mujer recluida en la casa-grande sin casi actuación pública ni poder de decisión alguno. Es verdad que algunas mujeres blancas tuvieron mayor margen de maniobra y actuación independiente. Hubo casos de mujeres que en ausencia de sus maridos o ya viudas dirigían las haciendas comandando incluso centenas de esclavos. Lo que permanecía inalterado era el hecho de que, aun con cierto grado de independencia y determinación, las mujeres blancas pertenecían también a la clase hegemónica y ciertamente reproducían fielmente las prácticas patriarcales. Como relata un viajero: "Es verdad que conservaron el *cafuné*³³ y el chicote, prueba de que ellas no son las principales esclavas de la casa" (Expilly [1853] *ACFRJ*, 1993:73).

El grueso de la población femenina estaba formado por las mujeres indias, negras, mulatas, que comprendían el universo de las siervas y esclavas, e incluso, las blancas pobres y forras (libertas) sin maridos y que vivían de sus "agencias". En este caso el cuadro no variaba demasiado de sus pares masculinos, siendo en su gran mayoría explotadas no sólo por los señores, sino por las señoras.

Y así como el encierro y enclaustramiento parece haber sido una práctica común para las blancas, sobre todo en los modelos familiares de las elites agrarias, la *rua* (calle) era un espacio privilegiado para las mujeres trabajadoras. Pretas, mulatas y forras: vendedoras de todo tipo de comestibles; unas eran hasta propietarias de tiendas y tabernas, otras, objetos eróticos privilegiados de prostitución.

Frente al severo y púdico recato que imponían las convenciones sociales a las señoras y *sinhazinhas*, las "otras" mujeres andaban muchas veces con los pechos desnudos, danzaban frenéticamente los tan lascivos *lundus* y fumaban tabaco en inmensas pipas, costumbres que tanto asombraban a los visitantes extranjeros de la época.

Dueñas de las fuentes, lavaban ropa, buscaban agua, y sobre todo cuchicheaban, en tanto celestinas de los amores ilícitos de su amas y *sinhazinhas*. No valía

32 "Del hombre era exigida toda iniciativa económica, cultural, social y sexual. Los demás miembros del grupo se ligaban mutuamente al padre de manera absolutamente pasiva. Toda alianza voluntaria en función de objetivos comunes era excluida. El padre representaba el principio de unidad de la propiedad, de la moral, de la autoridad, de la jerarquía, en definitiva, de todos los valores que mantenían la tradición y el *status quo* de la familia" (Costa, 1979:95).

33 *Cafuné*: caricia hecha con la punta de los dedos en la cabeza de otro/a; ruido producido con las uñas en el acto de tirar piojos en la cabeza de otro/a. Modalidad de masaje que se hacían dar frecuentemente las señoras por sus esclavas.

para ellas ni el encierro ni enamorar en las ventanas, y aunque participaran de las fiestas y de las misas al igual que las blancas... la calle era de ellas.

2. La heterogeneidad discursiva de la disidencia erótica

La formación discursiva que se impone en materia de erotismo en el Brasil es tributaria de la formación ideológica lusitano-occidental y del catolicismo ibérico.

La Iglesia era el aparato de definición, producción de sentidos y control privilegiado de los discursos sobre sexualidad. Desde la Edad Media, es la Iglesia quien no sólo disputa el control de las conciencias (y lleva a la hoguera a los disidentes), sino quien también asume el control de la sexualidad (y también lleva a la hoguera a sus disidentes).

La casuística de los comportamientos debidos e indebidos es inmensa, y este mecanismo de producción de comportamientos y pecados se erige como dispositivo de control. Dogmáticamente, la actividad sexual sólo está permitida dentro del matrimonio conformado por varón y mujer, y en principio sólo para fines recreativos. Por ende, cualquier práctica abortiva, contraceptiva, hijos ilegítimos, masturbación, otras relaciones (de cualquier tipo) fuera del matrimonio eran proscriptas. Incluso dentro del matrimonio no es recomendable mostrar una "excesiva" pasión por la esposa (y menos aún en sentido contrario).³⁴

De acuerdo con la doctrina católica, la "sodomía", como la clasificaba Santo Tomás, constituía uno de los cuatro *clamantia peccata* (pecados que claman al cielo). "Sodomía" era un término que apelaba a la memoria histórica, a sentidos convocados en el interdiscurso de la tradición mosaica de la pecaminosa ciudad de Sodoma.

Una de las metáforas de estigmatización privilegiadas construidas por el discurso eclesial era el exterminio de los/as sodomitas a través del fuego purificador de la ira divina, así como de la faz de la tierra fueron reducidas a polvo las dos ciudades malditas de Sodoma y Gomorra. Denominado también "pecado nefando", es decir, el pecado del cual ni siquiera el nombre que debía pronunciar, pues:

Solamente hablando los hombres en él sin ningún otro acto, tan grande es su aborrecimiento, que el aire no lo puede sufrir, sino que naturalmente es corrompido, y pierde su natural virtud. Y todavía se lee, que por este pecado lanzó DIOS el diluvio sobre la tierra, cuando mandó Noé hacer una Arca, en que escapase él, y toda su generación, para reformar el mundo de nuevo, y por este pecado subvirtió las ciudades de Sodoma y Gomorra [...] y por

34 Ver al respecto los trabajos de Jean-Louis Flandrin, "A vida sexual dos casados na sociedade antiga: Da doutrina da Igreja à realidade dos comportamentos", pp. 135-152, y de Philippe Ariès, "O amor no casamento", pp. 153-162 y "O casamento indissolúvel", pp. 163-182. En Philippe Ariès y Andre Bejin (1987), *Sexualidades Ocidentais. Contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade*. São Paulo: Brasiliense.

este pecado fue destruida la Orden del templo por toda la Cristiandad en un día³⁵ (*Ordenações Affonsinas*, Tít. XVIII, 1786:53-4).

Condenados/as al silencio histórico los/as sodomitas ejecutados/as eran no sólo eliminados/as físicamente, sino también de la memoria colectiva, al punto de que no podía dárseles un túmulo, y en Francia y otros países europeos los autos del proceso eran quemados junto con ellos/as, perdiéndose incluso el registro de su ejecución.

"Sodomita" o *somitigo* era la designación interpelante principal. *Somitigo* significaba, además, una persona ridícula, mezquina. Asociaciones y desplazamientos semánticos que establecían sinonimia entre significados negativos o estigmatizados. Así también, en algunos países, se asociaba sodomía a herejía o sodomía a brujería.

Aunque muchas veces se los utilizaba como sinónimos, se distinguía también sodomita de *fanchono*: "sodomita" era aquel que practicaba cópulas anales y *fanchono*, quien realizaba otros actos eróticos de *molice*³⁶ denominados: *sacanagem*, *punheta* y *coxeta*.³⁷

"Agente" y "paciente" aparecen especialmente en los procesos del Santo Oficio para determinar la *performance* sexual del *somitigo* o *fanchono*, pero tampoco parecen haber sido ajenos a los usos populares. Esta distinción activo/pasivo ya figuraba en los cancioneros medievales que se referían a los hombres que practicaban la cópula *per annum*, ya fuera como *fodincu* (ativo/agente) o *fodidincu* (paciente/pasivo). *Fodincu* y *fodidincu* devenían de términos italianos corrientes entre los lusitanos desde el tiempo del Código de las Siete Partidas de 1341 (Mott, 1988a).

El travestismo, aun cuando punido por la legislación civil y religiosa como un delito específico,³⁸ era de hecho asimilado también a la sodomía cuando se comprobaban comportamientos eróticos disidentes. Es el caso del esclavo Antonio que trabajaba en la Ribera con el nombre de Vitoria. En los autos del proceso en que se lo acusaba de sodomita, consta la ocasión en que un cliente, palpando las partes íntimas de Vitoria, gritó a viva voz "*aquí del-Rei, somitigo!*". Inmediatamente, se reunió una multitud que prendió a Vitoria y la entregó a los inquisidores. En este caso, el cliente infamado llamó a prender al *somitigo*.³⁹

35 Se refiere a la Orden de los Templarios.

36 *Molice*: onanismo, masturbación recíproca y en general todos aquellos comportamientos fuera de la cópula.

37 *Sacanagem*: acto perverso, masturbación; *punheta*: masturbación; *coxeta*: expresión vulgar para referirse a la cópula realizada entre las piernas (*Inter Femura*).

38 Título XXXI de las *Ordenações Manuelinas*: "Del hombre que viste en trajes de mujer, o mujer en trajes de hombre, y de los que traen máscaras" (1797:90). En el mismo sentido, el Título XXXIV de las *Ordenações Filipinas* (1999:142-3).

39 ANTT, IL, proc. 10868, ápod Mott, 1988a:129-30.

La sodomía entre mujeres, *sodomía foeminarum*, como era denominada por la Inquisición, planteaba una complicada discusión en la legislación y en la doctrina eclesiástica.⁴⁰ Ante la ausencia del miembro viril, era imposible que las mujeres pudieran cometer "sodomía perfecta", que en términos del Santo Oficio se definía por la penetración y derramamiento de semen dentro del ano (*semens intra vas*). Algunas veces, se tenían en cuenta circunstancias tales como si había o no penetración con algún implemento para configurar sodomía, pues sin la presencia del falo —o por lo menos un sustituto— dos mujeres parecían sólo poder realizar prácticas masturbatorias.

Las leyes portuguesas, por lo general, hablan de actos sodomíticos entre mujeres o *sodomía foeminarum*, como comportamientos aislados, de forma similar a como trataron también la sodomía imperfecta o el bestialismo (sexo con animales). La confusión era tal que, en las Constituciones Primeras del Arzobispado de Bahía —1707—, los únicos actos de sodomía entre mujeres figuraban dentro de la punición a la *molice* (masturbación).

También se entendía como sodomía la penetración anal realizada por un hombre a una mujer. Fue la acusación contra Joana Nobrega en Bahía porque "dormía con los extranjeros por detrás" y Maria Machado, portuguesa degradada al Brasil por ejercer prostitución sodomítica.⁴¹

La legislación ibérica entrelazada con la ley canónica fue especialmente severa respecto de las prácticas eróticas disidentes. En rigor de verdad, el capítulo V de las *Ordenações Manuelinas* era un compendio penal extremadamente riguroso para una multitud de comportamientos sexuales. La sodomía era tratada como crimen de *lesa majestade* y considerada junto al "bestialismo".⁴² Tanto en el Libro V de las *Ordenações Affonsinas* (—1329— Tít. XVII), *Manuelinas* (—1512—, Tít. XII) y en las *Filipinas* (—1603—, Tít. XIII) —en vigor en Brasil en la época de la colonia e incorporadas a la Constitución del Imperio en 1823—, se establecía que:

Cualquier persona, de cualquier calidad que sea, que pecado de sodomía por cualquier manera cometer, sea quemado, hasta que su cuerpo se torne polvo, para que nunca de su cuerpo y sepultura pueda haber memoria, y todos sus bienes sean confiscados para la Corona de nuestro Reino, puesto que tenga descendientes; por el mismo caso sus hijos y nietos quedarán inhábiles e infames, así como aquellos que cometiesen el crimen de *Lesas Majestade* (*Ordenações Manuelinas* - Tít. XII, 1787:47/9; *Filipinas* - Tít. XIII, 1999:91/44).

40 Estaba prevista en las *Ordenações Manuelinas*, Tít. XII, inc. 3 y en las *Filipinas*, Tít. XIII, inc. 1.

41 *Denunciações da Bahia* y ANTT, IL, proc. 17065, ápod Vainfas, 1997a:72.

42 El bestialismo o sexo con alguna "alimaña" aparece como inciso 4 del Tít. XII: "De los que cometen el pecado de sodomía" en las *Ordenações Manuelinas* (1797:49) y en el inc. 2 del Tít. XIII de las *Ordenações Filipinas* (1999:91-4). En las *Constituições da Bahia*, consta en el Título XVII, art. 96.

Aparece aquí con fuerza el exterminio mosaico del pecado a través del fuego como expresión de la ira divina: "quemado hasta que su cuerpo se torne polvo" y la silenciación histórica: "para que nunca de su cuerpo y sepultura pueda haber memoria". Y como si no fuera poca disuasión para el pobre pecador, una condena *post mortem* que se extiende por dos generaciones: "por el mismo caso sus hijos y nietos quedarán inhábiles e infames".

La Contrarreforma, iniciada en el siglo XVI, puso todas las fuerzas del catolicismo en guardia contra las desviaciones tanto doctrinarias como morales. La Inquisición —a partir de los dispositivos de la confesión y la delación— sería uno de sus brazos principales para interpelar a los sujetos encajándolos en los moldes "cristianos".

El Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición funcionó en Portugal desde 1536 hasta 1765, y fue oficialmente extinto en 1821. Con respecto al pecado nefando, fueron denunciados o confesantes cerca de 5.000 personas, siendo efectivamente procesadas y condenadas 394. De este total, 30 fueron ejecutadas en la hoguera (Higgs, 1999). La persecución más vigorosa contra los/as sodomitas se desarrolló centralmente en el siglo XVII, y las últimas prisiones por sodomía se produjeron en 1711, en Coimbra, y en 1768, en Lisboa.

En tanto los *fanchonos* fueron perseguidos con más saña, las sodomitas femeninas fueron tratadas con mayor clemencia. A diferencia de otros países como Alemania o Francia, donde muchas mujeres acusadas de sodomía fueron llevadas a la hoguera, en Portugal no se conocen registros de tales ejecuciones, y los procesos son rarísimos antes de 1646, fecha en la cual el Consejo General de la Inquisición de Lisboa establece que el Santo Oficio ya no debería tomar conocimiento de actos sodomíticos cometidos entre mujeres.

En el Brasil el pecado de sodomía parecía ser tan corriente que el primer —y único— sínodo realizado en Salvador, en 1707, consideraba:

tan pésimo, y horrendo el crimen de sodomía, y tan encontrado con el orden en la naturaleza, e indigno de nominado que se llama nefando [...]. Provoca tanto la ira de Dios, que por él vienen tempestades, terremotos, pestes y hambrunas [...] crimen que parece feo hasta al mismo Demonio (*Constituições Primeyras do Arcebispado da Bahia*, Tit. XVI, art. 958/9).

Durante el período colonial, no existieron en el Brasil Tribunales del Santo Oficio, a diferencia de la América Hispánica, en donde funcionaron sedes en Cartagena, México y Lima. La delegación de las actividades inquisitoriales residía en el Obispo de Bahía, aunque el Tribunal de Lisboa mandó Visitadores al Brasil en por lo menos cuatro oportunidades: dos en Bahía (1591-93 y 1618-20), una en Pernambuco (1594-95) y una en Pará (1763). De todas maneras, en territorio brasileño la persecución no alcanzó la gravedad del continente europeo. Nunca nadie fue quemado por sodomía. Las penas podían ser de lo más variadas y arbitrarias: ayunos, oraciones,

mortificaciones, multas, azotes, en algunos casos, destierro a otras ciudades del Brasil o África, o trabajos forzados en galeras.

Aun cuando el siglo XVII fue de particular persecución para los sodomitas, el blanco por excelencia del Santo Oficio fueron los judíos y "nuevos cristianos"⁴³ (*crístãos-novos*), que representaban prácticamente el 80% de las prisiones y ejecuciones. La Inquisición fue, además, un arma utilizada por la corona y la nobleza lusitanas para evitar el ascenso de la burguesía representada principalmente por nuevos cristianos (Novinsky, 1982).

La formación discursiva sobre la disidencia erótica, en realidad, más que prescriptiva y silenciadora, era pedagógica y fuertemente reflexiva. Apuntaba más que a la sanción al "proceso", que en definitiva modelaba y reproducía los sentidos. Constituía un complejo mecanismo de producción de saber, circulación de información, delación y castigo en torno de la construcción/afirmación del patrón masculino/activo.

El convencimiento popular, por ejemplo, de que la sodomía estaba asociada a terremotos, plagas, pestes y todo tipo de calamidades públicas era una metáfora de evidente carácter persuasivo para provocar la exclusión y/o el exterminio de los sodomitas, y que las hogueras y Autos de Fe fueran verdaderas fiestas populares.⁴⁴

2.1. Las experiencias fanchonas

A pesar de ser la sombra inquisitorial especialmente dura en el siglo XVII y de estar en vigor una legislación tan severa, la existencia de todo un conjunto de prácticas y rutinas de códigos y trayectorias comunes entre los sodomitas y *fanchonos* de las principales ciudades portuguesas nos proporciona elementos que permiten inferir la conformación de una "experiencia" erótico disidente lusitana entre los siglos XVII y XVIII (ver Luiz Mott, 1988a y David Higgs, 1999).

Muchos de estos *fanchonos* portugueses serán deportados al Brasil, otros llegarán como colonos, señores y funcionarios, miembros del clero y comerciantes. Todos ellos transmitieron con certeza los hábitos adquiridos y adaptaron esas experiencias y prácticas a sus nuevas vidas en las ciudades brasileñas.

Dos historias de época, aunque brevemente, merecen ser contadas. La primera de ellas es la protagonizada por Luiz Delgado de Quintal, guitarrista, "alto de cuerpo, blanquito y delgado de cara", que fuera un notorio *fanchono* y del cual constan copiosos procesos en la Torre do Tombo en Lisboa.⁴⁵

43 Cristianos-nuevos (*Crístãos-novos*): hijos y nietos de judíos conversos o un converso reciente.

44 De la misma manera, varios siglos antes se asociaba la sodomía a los enemigos de la cristiandad occidental, como los califas turcos, el islamismo y el Corán o a "herejes" como los cátaros, los albigenses e incluso los Templarios, poderosa orden de la Iglesia que fue disuelta, entre otras acusaciones, por sus presuntas prácticas sodomíticas.

45 Las citas de este capítulo pertenecen a los siguientes procesos de la Inquisición de Lis-

Una de las primeras referencias de Luiz es que con 21 años, estando preso en Évora junto con su hermano João, recibía frecuentes visitas de su "cuñadito", el joven Brás, un *menino* de diez o doce años, hermano de Esperança Nunes, su prometida. Brás, que era muy delgadito, entraba por entre las rejas y pasaba con Luiz mucho tiempo, incluso noches enteras. Fue denunciado por los demás presos que decían oír ruidos y gemidos por las noches. Uno declaró escuchar a Brás diciendo: "Esta noche os he de hacer trizas el trasero, y en cuanto a Brás, reía sin decir nada".

El pequeño negó los cargos, pero Luiz fue transferido a las cárceles del Santo Oficio y torturado. Confesó solamente haber metido entre las piernas de Brás su miembro viril (*coxeta*) pero *derramando semente*, siempre en la barriga o entre las piernas del *menino*, respetándolo por estimarlo bien y por ser parecido con su hermana Esperança. Ambos fueron desterrados fuera de Évora.

Años después, Luiz se encuentra en Bahía, en donde se dedica al comercio de tabaco y monta una tienda. Se casa con Florencia Dias Pereira, hecho que no le impide continuar con sus prácticas somitigas. Tenía incluso por costumbre —y para escándalo de la época— demostrar su afecto públicamente: besaba a sus amantes ante la vista azorada de los circunstanciales testigos, les compraba presentes y se paseaba con ellos por las calles de Salvador debajo de una gran sombrilla.

En las denuncias a la Inquisición, se le imputan varias relaciones amorosas mantenidas con mozos en Salvador. Uno de ellos fue el soldado José Nunes, a quien diera de presente un anillo de oro y pagara el alquiler de su casa. Manoel de Sousa e Figueiredo, su "guapo" criado, fue otro de los romances de Luiz que "causara notoria impaciencia en la mujer del segundo pues ejercitaba su nefando apetito con el muchacho, que además de ser bien figurado de rostro y gesto afeminado, el más viejo lo trata y estima como a su propia persona, dándole ropas y comida, sin ser pariente". Otro de los afectos de Luiz fue el estudiante de latín José Gonçalves, de quien se decía "hacia tanto caso como si fuera su hijo". Celoso y atento "vistiéndolo con mucho aseo y concepto, con calzones y gibón" y tan apasionado "como si Luiz Delgado fuese su criado, y el dicho estudiante su amo". Con José, Luiz reconoció haber practicado más de 80 actos sodomíticos, entre besos, abrazos, *molicie ad invicem*⁴⁶ y cuatro sodomías perfectas, "como si fuera José Gonçalves mujer y Luiz Delgado hombre".

Tornándose su relación con José demasiado pública en Bahía, decidieron huir para Río de Janeiro y se instalaron en las adyacencias del Convento del Carmen. Un clérigo vecino declaró ver desde su casa a Luiz Delgado cuidar siempre celosamente de José: "Tratándolo con singular amor, viendo de su ventana al más viejo peinarlo y atar cintas en las mangas de la camisa y abanicos antes que saliese afuera". Temiendo represalias mayores José se decide a partir para Portugal. Es entonces donde aparece el mancebo carioca Doroteu.

boa: n.º 4230 y 4769, y de la Inquisición de Évora, n.º 4995, ápod Luiz Mott (1988b y 1999) y Vainfas (1997a).

46 Masturbación recíproca.

Doroteu Antunes era un joven actor "bien parecido y trigueño, tenía cara como una *dona*". Con 16 años, Doroteu representaba un papel femenino en una comedia de un teatro de Río de Janeiro. Luiz (que por entonces tenía unos 40 años) al verlo "quedó tan prendado con el jovencito, que lo perturbó y lo persuadió a huir de la casa de su padre e ir a vivir con él". Correspondiendo su afecto, el jovencito decide huir y permanece escondido durante tres meses en casa de Luiz. Denunciados al Oidor de la ciudad, los amantes buscaron refugio en el Convento del Carmen y huyeron luego a Espíritu Santo. Allí se hospedaron en el Convento de los Franciscanos, haciendo Luiz pasar a Doroteu por su hijo (como Luiz decía entre caricias: "mi hijo, mi amor, mi bien"). Descubiertos por el prior, huyeron nuevamente, ahora rumbo a Bahía.

Ya en Salvador, hacia 1687, Luiz alquiló una casa para alojar a Doroteu. "Se murmuraba mucho que Luiz Delgado tenía nuevo afecto y que a su amiga le provocaba muchos celos [...] a veces mandaba un negro atrás de su mozo estudiante y lo mandaba vigilar para dónde iba: el mozo andaba adornado de galas".

Finalmente, ambos caerían en las garras de la Inquisición. Aun cuando confesara haber mantenido decenas de cópulas pasivas con Luiz Delgado, "y que a estos actos precedían arrumacos, besos y abrazos y todas las demás circunstancias acostumbradas", en su defensa, Doroteu argumentó que Luiz siempre derramaba la *semente* en su mano y que habría hecho esto sólo unas ocho o nueve veces. Esta declaración, seguramente, consistía en un hábil subterfugio para evitar la condena a la hoguera, que sería el castigo probable en caso de ser probada sodomía perfecta, es decir, derramamiento de semen dentro del ano (*intra vas*). Doroteu era consciente de tal situación, tanto que expresaba nunca haber consentido en que Luiz "derramase" en su vaso trasero, no sólo, por "no ver en aquello ningún gusto", sino y principalmente, "por saber que era más o menos malicia". Sin embargo, el Tribunal inquisidor halló al joven como un "ciego, pertinaz y obstinado" mentiroso, pues si había sido sustentado tanto tiempo por Luiz Delgado y consentido en los actos que confesaba, "habría de consentir en lo otro". La presunción de convivencia como "marido y mujer" llevaba a concluir que la sodomía perfecta, en tal caso, existía.

La sentencia de Doroteu Antunes fue leída el 27 de junio de 1690: "Atendiendo ser menor de edad, a pesar de repetidas penetraciones, no hubo malicia de su parte, y de acuerdo con la opinión de muchos doctores, los pacientes en el pecado nefando deben ser menos rigurosamente punidos, aun habiendo actos acostumbrados". Su pena fue el destierro en el Algarve, por un período de tres años.

Luiz, en tanto, pasó innumerables humillaciones y permaneció durante tres años en las cárceles del Santo Oficio. Luego de un penoso proceso que incluyó nuevamente la tortura fue condenado a diez años de destierro en Angola.

Otra historia de la que tenemos noticia corresponde al prelado/obispo Mendonça. La historia eclesiástica de la San Sebastián de los primeros siglos es sumamente turbulenta. Los prelados y obispos entrarían en constante enfrentamiento tanto con el pueblo como con los gobernantes y los poderosos jesuitas, especialmente por la cuestión de la jurisdicción sobre los indígenas.

En 1632 es designado administrador eclesiástico de San Sebastián de Río de Janeiro Lourenço de Mendonça, nacido en Sezimbra. Aún no había cumplido el cuarto día de su llegada, cuando intentaron incendiar su residencia tirando un barril de pólvora con la mecha encendida a través de una ventana. Lourenço logró huir despavorido, en paños menores, de tamaña explosión. Pero lo que no imaginaba el Prelado era que sus enemigos lo atacarían por uno de sus flancos más débiles: sus prácticas erótico disidentes. Comenzaron difundiendo por toda la ciudad los "pecados nefandos" del Prelado hasta que el padre Francisco Carneiro consiguió una prueba fundamental: la confesión de un criado de Mendonça, un "niño seglar", natural del Brasil, de poco más de 14 años, hijo de Thomé Antunes da Rocha. Dejemos que el mismo Mendonça nos cuente este hecho:

y, luego en el día 2 de enero de 1637 prendieron a dicho criado, lo cargaron de hierro y cadenas y lo acostaron en un cepo y ora con amenazas de rudezas y tormentos, ora con mimos y persuasiones, principalmente de Francisco Carneiro y de otro condenado a muerte, llamado el Luva (guante) a quien dispensaron para eso de la prisión, decían a dicho criado que consintiese en los falsos testimonios que ellos querían.

El Oidor lo acusó ante el reino por "bellaco, infame, hereje, somético, sacrílego y simoníaco", y tanto el joven Thomé como Lourenço de Mendonça debieron responder a las acusaciones de sodomía ante el Tribunal Eclesiástico de Lisboa.

El Prelado fundamentó su defensa en un hecho muy curioso, que los médicos y cirujanos del Santo Oficio atestiguarían después de una minuciosa revisión: Lourenço era castrado, debido a un accidente que habría sufrido cuando era menor de edad y, por lo tanto, se juzgó que no sería capaz de cometer sodomía (por lo menos "perfecta" o como "somitigo agente", agreguemos nosotros). Ambos fueron absueltos. El Prelado fue incluso designado Obispo de Río de Janeiro, aun cuando la diócesis no había sido establecida y no lo sería oficialmente hasta 1676. De todas maneras, previsiblemente, Lourenço ya no volvería más a Río de Janeiro. La "pederastia" tal como la conocemos hoy, vinculando sexualmente un "adulto" con un jovencito ("menor" desde el paradigma del hombre ciudadano) no aparece como delito antes del siglo XIX. Por el contrario, era común el modelo de relación "adulto/efebó". No se condenaba aquí la diferencia de edad en relación con la moral sexual. Los procesos que implicaban jóvenes, por lo general, no configuraban el delito de sodomía como cuando se planteaba entre adultos. En muchos casos, se suponía que eran conductas juveniles que deberían dar lugar a otras después del casamiento, al igual que la sodomía practicada entre mujeres jóvenes. Tampoco se había configurado aún la negación/protección de la sexualidad infantil.⁴⁷

47 *"The Early Modern paradigm of adult-youth sexual systems was, it has been argued, a small part of male-female relations where youths were an acceptable sexual choice for an*

2.2. Intramuros sagrados: Conventos y colegios nefandos

El panorama que ofrecía San Sebastián vista desde la bahía de Guanabara era el de una ciudad con dos niveles, o más bien, dos ciudades: la "ciudad de Dios", conformada por los conventos en lo alto de los morros (montes), y la ciudad terrena, a sus pies.

Especialmente "indisciplinados", parecen haber sido los carmelitas, sobre todo en sus conflictos con otras órdenes. Cuenta Froger que uno de sus compañeros franceses que buscaba refugio en el Convento del Carmen, después de una pelea con portugueses, fue recibido a golpes en la cabeza por los monjes.⁴⁸

Antônio Soares es el carmelita de quien más tenemos noticias acerca de sus comportamientos "lujuriosos". Proveniente de una importante familia, a los 14 años se postuló para ingresar a la orden de los dominicos, pero no fue aceptado dadas sus costumbres "nefandas". Entró entonces en el Convento de los Carmelitas de Benfica, en Lisboa. Allí, además de mantener relaciones con novicios —siempre más jóvenes y tanto como "agente" y "paciente" (lo que en términos de la Inquisición era denominado: *sodomia ad invicem*)—, llegó a tener dos "amancebados", es decir, dos relaciones estables. Procesado por la Inquisición de Lisboa, se exilió en el Brasil, donde vivió por largos veinte años en el monasterio de San Benito de Río de Janeiro y continuó con su afecto por los jovencitos.

Pero sin dudas, la orden más poderosa e influyente fue la Compañía de Jesús, siempre en conflicto o en alianza con las autoridades civiles y eclesiásticas, y enfrentada con los señores de ingenio a raíz de las disputas sobre los indígenas. Y es sobre los jesuitas precisamente, y más concretamente de los colegios, sus estudiantes y maestros, de quienes tenemos noticias privilegiadas sobre sus comportamientos "lujuriosos". El testimonio más certero sobre la existencia de relaciones eróticas, afectivas, celos y disputas entre hombres es el informe del Padre Cepeda, encargado de elaborar una "relación" sobre el estado de la Compañía de Jesús en 1761.⁴⁹

Y no es esto cosa nueva, porque no sólo escandalizaban el mundo con estudiantitos, por los patios, sacristías, coros, porterías, cubículos, etc., como

older man in the absence of, or prior to, sustained sexual commerce with a wife. Youths might provide an ancillary sexual satisfaction. In that paradigm little or no emphasis was placed on the sexual pleasure or response of the younger partner. Neither participant thought of themselves as definitively homosexual or 'gay.' Youths as much as women and girls were subordinate objects to dominant males in the sexual arena, just as lord and vassal shared reciprocal obligations under feudalism" (Higgs, 1999:118).

48 Froger [1695] VRJC, 1999:52.

49 "Relação do Padre Bento Pinheiro d'Horta da Silva Cepeda sobre a deplorável estado a que chegou a Companhia nesta Província do Brasil do 21 de fevereiro de 1761", ápod Vieira Fazenda, *RIHGB*, t. 89/140-157. En adelante, todas las citas son de este documento.

también causaba horror lo que hacían con los propios esclavos. Díganlo sino las porquísimas peleas del Padre Albuquerque, viejo de más de setenta años, con el Padre José Caetano, por causa del mulato Lourenço; las del Padre José Caetano con el Padre João da Rocha; las del Padre Alexandre dos Reis con el Padre José de Paiva, aquellas por el mulato José Ferreira, estas otras por el mulato Ferraz, etc.

Particularmente disputado entre los padres de la Compañía, parece haber sido el bello "mulatito Miguel":

En la misma ocasión que estos papeles corrían, trataron de ser mostrados como libertos varios mulatos del Colegio, entre los cuales uno era el mulatito Miguel, que había en el Colegio servido de amasio a muchos Jesuitas y, como se encontraba libre de ellos, refería por caso de los ministros increíbles torpezas que con él obraban los Padres; mil riñas, odios entre unos y otros, por su causa.

Un estudiante que particularmente escandalizó a los cariocas entre los años de 1683-86, fue el joven José Gonçalves, estudiante de latín, natural de Lisboa y tercer amante del conocido *fanchono* Luiz Delgado. La vestimenta de José era escandalosa para la época: calzones que, con seguridad, resaltarían lúbricamente sus prominencias, a veces de seda de colores y hasta adornados con cintas rojas y amarillas, e incluso abanicos que tiernamente su amante Luiz le colocara. Vestía también jubón de *tililho* o de *chamalote encarnado*⁵⁰ "encintado con varios colores" con la parte de atrás (*cauda*) acortada para mejor exhibir sus "encantos" postreros.

La ostentación de tales trajes y su desenfado (levantaba la *loba*⁵¹, para dejar a la vista sus calzones) en las calles cariocas (quizás al igual que el joven retratado en los azulejos de la sacristía de la Iglesia del convento de San Antonio de Río de Janeiro —que reproducimos abajo—) le traerían serios problemas.

50 El jubón era una especie de saco masculino corto, que se usaba desde el cuello hasta la cintura y que cubría la camisa. *Chamalote* es un tipo de tela, generalmente mezcla de lana y seda, en que la posición del hilo produce un efecto ondeado. *Encarnado*, se refiere al color "carne", rosa o rojo escarlata.

51 Especie de sotana o traje hasta el talón (talar) que vestían los padres y estudiantes de algunos colegios.

Imagen 3



Según el testimonio de João de Azevedo, *Mirinho* de Río de Janeiro⁵² "por andar vestido con calzones deshonestos para traje de estudiante, por ser labrados en seda de color, con cintas rojas y amarillas, mostrándolas al levantar la loba", el Oidor de Río mandó a prender a José "por dar escándalo y nota", "y cortar la cola de su vestimenta", ya que causaba mal ejemplo en los otros estudiantes. Fue liberado, debido a la intervención de sus maestros, monjes benedictinos, y partió en 1686 para Lisboa, donde confesó su "afección deshonesto" en los Tribunales inquisitoriales.

En síntesis, el ambiente conventual constituía una especie de refugio para aquellos que manifestaban actitudes y comportamientos eróticos disidentes. Sin presión para contraer matrimonio, en un ambiente netamente unisexual, y protegidos y camuflados por el prestigio que en la época daba ser clérigo de alguna de las poderosas órdenes, con mayor o menor dificultad, los conventos fueron las "catacumbas" para el ejercicio de eróticas disidentes.

52 *Mirinho* era un cargo similar al oficial de justicia en la actualidad, que actuaba en instancias civiles y religiosas. En las Visitas del Santo Oficio cumplía la función de curador de los menores (Mott, 1999).

2.3. Las *nimphas androgynas*: el travestismo en las fiestas populares y oficiales

Numerosos eran los eventos públicos de celebración y puesta en escena del orden señorial en la capital de la colonia portuguesa. En los tiempos de fiesta, procesiones y demás celebraciones las personas vestían sus mejores ropas, salían de sus casas, iluminaban las calles.

Era en estas ocasiones festivas donde los *foliões* (participantes de las fiestas –*folias*–), caracterizados de mujer, eran una presencia constante tanto en la península como en las ciudades del Brasil. Incluso podemos encontrar travestis en reuniones oficiales, según cuenta el francés La Flotte, que asistió a un banquete en su honor organizado por el entonces gobernador José Antonio Freire de Andrade:

Cual no fue sin embargo nuestra sorpresa cuando al llegar a un salón magníficamente iluminado, donde resonaba la mejor pavana [...] apenas vimos una multitud de portugueses y ni una única señora. Se comprende bien que en tales condiciones no podía haber baile alegre ni danzas animadas.

Tres o cuatro grandulones portando ropas femeninas hacían de pares para aquellos que querían prestarse a esta ridícula mascarada (La Flotte [1757] VRJC, 1999:106. Las cursivas son nuestras).

Este baile, provisto de travestis en vez de mujeres, puede haber estado motivado por el rechazo que los franceses despertaban en los cariocas, en esos tiempos, o también por el temor a que la oficialidad francesa sedujese a sus esposas e hijas como supone el propio La Flotte. O aun, en una tercera hipótesis, porque no sería infrecuente la presencia de travestis en las vinculaciones eróticas de los oficiales. Lo que sí sabemos, es que según La Flotte, el propio Andrade se disculpó por lo acontecido aduciendo sentirse "mortificado por tener que vivir entre tales hombres".

Con motivo de los esponsales de los príncipes de Portugal, en 1786, el virrey Luiz de Vasconcelos mandó celebrar lujosas fiestas. Entre las imaginativas carrozas que desfilaron por un amplio anfiteatro, se destacaba el "Carro de Baco", encima del cual, coronando un monte de viñas, un "alegre" y enorme Baco junto a su grupo de desenfrenados "sátiros" repartían –y tiraban– vino a los pletóricos espectadores. La guardia de honra del dios del vino era un grupo de "mancebos a travesti" seguidos en cortejo por un "*bailado de nimphas andróginas*", con sus velos y vestes al viento, en una explosión de color y desenfado.

La carroza siguiente no le iba en zaga. Llamado el "Carro de las caballadas jocosas", consistía en un edificio en ruinas sobre el cual un Caballero tocaba un órgano. Los acompañantes de tal carroza eran otros 24 "Caballeros", de los cuales

12 iban vestidos de "doctores" y los otros 12 de "viudas" montadas en *pequiras* (especie de poni).⁵³

2.4. La *sodomia foeminarum* en tierras cariocas

Las cómodas vidas de las mujeres blancas dentro de las casas-grandes y sobrados, rodeadas, mimadas y satisfechas en sus caprichos por una multitud de esclavas a su servicio, nos lleva a pensar que, en muchos casos, sus primeras prácticas eróticas (y quizás las únicas durante su vida, por lo menos libremente consentidas, placenteras y/o afectivas) hayan sido frecuentemente entre mujeres: "se sabe qué enorme prestigio alcanzaron las mucamas en la vida sentimental de las *sinhazinhas*. Con la negra o mulata de estimación, la *menina* se iniciaba en los misterios del amor" (Freyre, 1973:340).

En función de que el papel social de la mujer blanca era el ser esposa y madre (por lo menos el primero, ya que un hijo siempre podría buscarse en la *senzala*), las mujeres que no quisieron o pudieron casarse sólo podían optar por el convento o por convertirse en las solteronas de la casa.

En el resto de las camadas sociales, el erotismo femenino parece no haber sido tan importante de reprimir; sea como experiencia pasajera o no, la moralidad de las mujeres de los sectores subalternos no estaba en duda: eran todas consideradas ipso facto "inmorales".

Los procesos y denuncias del Santo Oficio en sus Visitas al Brasil dan cuenta de lo extendido de las relaciones eróticas entre mujeres, aun cuando las 29 implicadas que constan en la documentación, fueran una minoría en relación con los sodomitas masculinos. Ya explicamos también la discusión que generaba entre los propios inquisidores el carácter de la *sodomia foeminarum* y la ambigüedad de tal comportamiento que a veces se consideraba como una práctica de *molice* o masturbatoria. No había duda de que una mujer al ser penetrada por su *vaso prepóster* cometía sodomía, pero se cuestionaba qué tipo de acto (pecado/delito) podían cometer dos mujeres entre sí.

Una historia particularmente relevante y que constituye una de las experiencias transgénicas más interesante de la historia brasileña es la de D. Maria Ursula de Abreu. Esta joven carioca decidió a los 18 años de edad asumir una personalidad masculina. Se vistió de hombre y huyó para Lisboa el 1 de septiembre de 1700, donde se alistó como soldado con el nombre de Baltasar do Couto Cardozo.

Baltasar fue enviado a la India, donde sin revelar jamás su sexo de nacimiento, se destacó en numerosos combates. Fue uno de los primeros soldados en entrar en el asalto a la fortaleza de Amboino y en mérito de sus acciones decisivas en la toma de las islas de Corjuem y Panelem fue ascendido a "cabo" del baluarte de Madre de Deus en la fortaleza de Chaul.

53 "Relação do Tenente Soares", 1921:127-30 y Costa, Luís E., 2000:139.

Por razones no explicitadas, parece que Baltasar/Ursula decidió reasumir su personalidad femenina y casarse con el capitán Affonso Teixeira Arraes de Melo, que había sido gobernador del Forte São Joao Baptista, en la Isla de Goa. Solicitó su baja del ejército el 12 de mayo de 1714.

Su actuación militar fue tan destacada, que mereció honras y distinciones conferidas por D. Joao V, el cual por despacho del 8 de marzo de 1718, "hizo merced del Palacio Panguim por seis años, de un *xerafim* por día, pagado en la Aduana de Goa, con la facultad de testar a favor de sus descendientes, y, a falta de ellos, en quien bien le pareciese" (Silva, 1841:227).

Nos informan los cronistas que nunca más volvió al Brasil y que vivió y murió en Goa "cercada de alta consideración y respeto".

Ursula/Baltasar, en realidad, fue una de aquellas mujeres que invirtieron los roles genéricos y vivieron tal cual y como si fueran hombres, aunque siempre "camufladas". La inversión de roles aquí no es punida. En definitiva, el patrón-masculino no es reprimido, quizás hasta legitimado en las brillantes acciones de guerra. Distinto hubiera sido el caso contrario: la inversión de un hombre viviendo como mujer seguramente hubiera merecido por lo menos el destierro.

En algunos casos, las mujeres parecen haber encontrado cierto espacio de libertad, para no sujetarse al yugo de su familia o de un casamiento, en los conventos, ya fuera por sus inclinaciones eróticas disidentes o para poder realizar ciertas actividades reservadas a los hombres, tales como las artes, ciencias y estudios. Siguiendo los patrones de la casa-grande, las mujeres del convento, muchas veces, reproducían las prácticas de la cotidianeidad destinadas a su género, y si eran ricas, podían contar incluso con esclavas a su servicio.⁵⁴

Muchas crónicas de la época destacan que el enclaustramiento no parece haber sido tan riguroso para las religiosas y recogidas que tenían variados contactos con el mundo exterior. Estos "contactos" eran tan evidentes que eran necesarias las rejas para controlar a las monjas de clausura como también para preservarlas del enemigo "exterior". Un buen ejemplo de tal situación son las rejas de las ventanas laterales del Convento de las Carmelitas en el Morro de Santa Teresa, que podemos observar en la siguiente imagen:

54 "Según el testimonio de viajeros europeos que vieron por dentro nuestros claustros, las monjas usaban finísima ropa interior, bordada a mano, medias de seda, zapatos con hebillas de oro, diamantes, etc. Las mangas de los hábitos eran tan holgadas que dejaban ver, no sólo los brazos desnudos, sino también un cuello en general muy blanco, perfumado y jadeante. Eran comunes, en el transcurso de aquellos dos siglos, trovas de guitarra en las fiestas conventuales, entre ellas, los bailes pastoriles con indiecitos desnudos, y hasta fiestas carnavalescas" (Romero, 1967:201).

Imagen 4



Esto nos remite de inmediato a presumir que en la San Sebastián de aquellos tiempos podrían existir, al igual que en Europa, las *freiras gradeiras*,⁵⁵ es decir, monjas que a través de las rejas mantenían "contactos" con hombres (y también mujeres, lo cual no sería infrecuente según lo atestiguan algunas denuncias y procesos⁵⁶). Justamente, las puntas hacia el exterior tenían como misión evitar tales incursiones eróticas.

Uno de los testimonios más interesantes sobre la variedad de las prácticas eróticas en los conventos femeninos de Río de Janeiro es el caso de la africana de la nación Courana y ex prostituta: Rosa Maria Egipcíaca da Vera Cruz.

55 *grades*: rejas.

56 En el proceso de Felipa de Souza (primera mujer procesada y condenada en Bahía en 1792), constaban antecedentes de haber mantenido relaciones con monjas conventuales. También el caso de Ana Joaquina, enclaustrada en el Recogimiento de la Misericordia de Bahía, acusada por el Oidor de llevar "vida escandalosa por las excesivas amistades que contraía con otras mujeres del mismo recogimiento, llegando hasta meter y ocultar dentro de la celda otras mujeres para el mismo pecaminoso fin" (Archivo Público del Estado de Bahía, Cartas del Gobierno, 13-7-1781, ápu^d Mott, 1987:33).

Después de trabajar en la prostitución esclava, Rosa Maria llegaría a ser una de las santas populares que logró mayor devoción, sobre todo en Río de Janeiro y Minas Gerais, donde era considerada "la mayor santa del cielo, Esposa de la santísima Trinidad, Madre de la Misericordia, Reina de los vivos y Jueza de los muertos" (Mott, 1993).

En su estancia en Río de Janeiro, Rosa Maria gozó del favor del obispo D. Antonio do Desterro y de un gran respeto y veneración popular. Sin embargo, cayó en desgracia por varias razones, entre ellas, una acusación realizada por su secretaria, en el año 1758, que la habría visto una noche ir a la cama del confesor del Recogimiento, Padre Gonçalves Lopes (que la llamaba cariñosamente "su Rosita") llevando junto a ella una *menina* de 8 años de edad que residía en el convento. Ante tal escándalo, el Obispo determinó la expulsión de Rosa María.⁵⁷

Ya fuese en las casas-grandes, en los conventos y recogimientos o en las calles, las mujeres también mantenían vínculos eróticos en un esquema de persecución quizás mucho menos aceitado que para los hombres. La única barrera infranqueable para la mujeres blancas en la colonia parecía ser la cuestión de la virginidad. El himen constituía la frontera entre la mujer que podía o no venir a cumplir el rol asignado de esposa y madre. El resto de la sexualidad femenina era más bien un espacio que le estaba reservado y del cual no se producían demasiados discursos, a no ser ciertos temores misóginos sobre las características demoníacas y de lubricidad que las mujeres parecían tener "naturalmente", derivadas de su condenación bíblica como "pecadora original".

2.5. Los lenguajes del pecado

Contrariando la idea corriente de que las ventanas coloniales en forma de celosías o rótulas de madera tramada eran parte del patrón *pasha*, de aislamiento turco de la mujer, rótulas y ventanas fueron un espacio privilegiado de sociabilidad colonial.

Los postigos de madera de las ventanas sin cristales, o aun los simples huecos sin postigos de las casas pobres, funcionaban como vigilantes y vitrinas de la ciudad colonial. Las mujeres, en ciertas horas, y los hombres, generalmente por las tardes, se apostaban en las ventanas durante largas horas, pesadamente, viendo pasar la vida como sin ver, y sin embargo, tomando cuenta de cada movimiento de los transeúntes.

En estas ventanas, espacios transicionales entre el afuera y el adentro, entre la casa y la calle, las mujeres se dejaban ver entrecortadamente o sólo sus sombras. Por allí también penetraban los sonidos cómplices de lenguajes herméticos, pero repletos de significados amorosos y eróticos.

Pero las ventanas también eran los ojos ocultos de la moral colonial. En un ambiente relativamente pequeño, cercado por murallas, con conventos como vigías

57 ANTT, Inq. de Lisboa, proc. 9065, ápod Mott, 1987:32-3.

y las ventanas espías, no resultaría muy fácil esconder cualquier desplazamiento en la ciudad de San Sebastián. Por tal motivo, era una práctica frecuente, tanto en las noches de Lisboa como en Río de Janeiro, el hábito de salir a la calle enmascarados o *encaretados* evitando así ser reconocidos, ya fuera para "los casos de aventuras amorosas" o también para "la práctica de actos censurados por las convenciones sociales" (Coaracy, 1944:200-1). El recurso de la máscara permitía también la posibilidad de superar las barreras de color, clase social y género.

Sea en las ventanas o en otros espacios públicos, los amantes se comunicaban por códigos secretos. Los signos asumían formas gestuales, a partir de la colocación de objetos en determinadas partes del cuerpo (por ejemplo una flor, un lunar, un pañuelo), dejar caer de una determinada manera un objeto de uso personal (el pañuelo o el abanico). Podían también materializarse en roces, pellizcos, gestos con la mano, con la boca o los ojos.

Los códigos se representaban también en determinados objetos, en ciertas especies de flores o en las decenas de formas de doblar un pañuelo o un billete. Las flores aparecen con más frecuencia tanto en las imágenes de época como en los relatos. El clavel significaba celos, el lirio castidad, la rosa pasión (Del Priore, 1999). Este intercambio de ramos de flores parece haber sido uno de los lenguajes más comunes en Río de Janeiro.

El lenguaje amoroso de los actos ilícitos no requería de palabras porque no era hablado. Como el "amor que no osa decir su nombre", el lenguaje amoroso ilícito era hermético, reservado a los amantes prohibidos y perpetuado por aquellos que se atrevían a vivir la transgresión.

3. Conclusiones

Es a partir del señor en su dominio más amplio, especialmente de los otros cuerpos, que se conforma la masculinidad en el sentido de "actividad" y el dualismo que establece las diferencias entre activo/pasivo. Lo importante de entender es la distinción entre actividad y pasividad, asignando el primer rol a lo masculino y el segundo a otras subalternidades como lo femenino, la esclavitud, la niñez. Pasividad e incapacidad también son asociaciones metonímicas de importancia. No en vano la legislación civil considerará al hombre como responsable de los menos capaces o incapaces, concediéndole "patria potestad" sobre las mujeres y los niños.

El patrón que liga masculinidad/poder/actividad se articula en el Brasil de manera parecida a la sociedad esclavista grecorromana, como una cualidad "política" o estamental. El ciudadano griego puede mantener relaciones sexuales como agente "activo" con su mujer y otras mujeres, con sus esclavos y esclavas, y con los prepúberes (efebos), que cuando adquieren la calidad de ciudadanos ya no pueden ser objeto sexual (en tanto pasivo) y su deber entonces es cambiar de rol hacia la actividad. Lo que no le está permitido, de manera alguna, es tener relaciones

sexuales en calidad de pasivo, con ningún tipo de sujeto (Halperin, 1991). Es el ciudadano griego: "hombre" quien posee la prerrogativa de la "actividad" y, por ende, de servirse de los cuerpos que él define como "pasivos" y que en virtud de tal condición le están sometidos.⁵⁸

Tan determinante es la valoración del patrón masculino activo, que aun cuando existen evidencias de la persecución a la *sodomia foeminarum*, es decir, a las prácticas eróticas disidentes entre mujeres, cuando una mujer decidía invertir los roles genéricos, como vimos detalladamente en la historia de Ursula de Abreu e Lancastre o Cabo Cardozo, no operaba una sanción social. Algo realmente impensado de acontecer si la inversión fuese de hombre a mujer.

Es verdad que existieron mujeres que estuvieron a cargo de haciendas, y hasta cumplieron roles considerados masculinos. Incluso, principalmente, mujeres vinculadas al ejército como lo fuera Ursula/Cardozo. Pero lo que estas mujeres hacían en verdad era una reapropiación de la posición y los roles masculinos que reproducían o asumían los comportamientos del patrón activo —incluida su dominancia y violencia— en un camuflaje tan perfecto que no era posible percibir transgresión alguna.

Las relaciones eróticas entre mujeres, en tanto —por lo menos para las señoras y *sinhazinhas*—, no parecían pasar de comportamientos juveniles, de iniciación erótica, casi sin demasiada importancia desde el punto de vista de las interpelaciones que operaban sobre los deseos, que sin duda siempre fueron confusos al respecto. Por otra parte, la *sodomia foeminarum* deja de ser perseguida por la Inquisición en 1646, aunque continuó vigente la penalización del coito *per anum* o *sodomia imperfecta*. Es evidente, así, el carácter falocéntrico del cual se derivaba el delito de sodomía.

En realidad, en todos los casos, no estaba en consideración la transgresión de lo femenino, lo que era realmente desviante era la transgresión de lo masculino en tanto formación discursiva dominante.

Dos de los principales aparatos de represión: el Estado y la Iglesia, aun cuando confundidos en sus esferas de acción producían sentidos parafrásticos apuntando a definir las fronteras de la masculinidad.

Los mecanismos de represión y control implementados comprendían la legislación civil y eclesíastica, sermones y libros de "formación", a través de los cuales vimos se construían "metáforas de abyección/repulsa" de lo otro, lo diferente, lo no-masculino. Para ello se creaban y propiciaban, también, ámbitos y oportunidades para la circulación de los sentidos. En el caso del discurso sexual, fueron privilegiados las denuncias, las confesiones, Autos de Fe y los castigos públicos y ejemplares.

58 La cultura romana no es muy diferente en la valorización de la actividad masculina, salvo en lo referente a la no aceptación de mantener relaciones sexuales con prepúberes en tanto hijos de ciudadanos romanos (adolescentes libres). La enorme sanción social que recaía sobre el *impudicus* o *diatithemenos*, es decir, el adulto homófilo pasivo, no se basaba en la consideración de un comportamiento sexual desviado, sino en un defecto moral y político: la lascivia que indicaba su falta absoluta de virilidad (Veyne, 1987).

La eficacia que producía la circulación de sentidos se verificaba en el "olvido" de la interpelación, en la naturalización del estigma, que en definitiva es lo que constituye un sentido ideológico como tal. Enunciaciones que permitían la "ilusión referencial" que establece una relación de naturalidad entre la palabra y la cosa.

El ser agente o paciente en la cópula, si se consumó o no sodomía perfecta, es decir, determinar en dónde fue efectivamente derramado el semen, definir qué era —y si era tal— la *sodomia foeminarum*, formaban parte de la inmensa casuística que los inquisidores desplegaban en los procesos. Había incluso una presunción de sodomía perfecta cuando el acusado convivía como "marido y mujer" y/o era mantenido por el otro, como se desprende de los autos del proceso de Luiz Delgado y Doroteu Antunes.

En relación con las posiciones sociales y niveles de interpelación, más perseguidos resultaron ciertamente los estratos más bajos en donde los mecanismos de control y circulación de discursos debían ser más efectivos. En los estamentos blancos, se percibe una tolerancia mayor; las penas podían ser menos severas, los procesos más raros. El *beau vice* cortesano contaba con sus privilegios legales y procesales. El caso del prelado Lourenço de Mendonça se inscribe en las experiencias eróticas disidentes del estamento dirigente, de los "hombres de bien" de la colonia y del reino. En mayor o menor medida, excusas y subterfugios se implementan para salvar su pellejo, cuando la situación del juicio y la condena eran inevitables.

La historia de Luiz, y sobre todo su relación con José, y luego con Doroteu, nos dan la pauta de la posibilidad de construir relaciones afectivas y amorosas mucho más allá del mero y circunstancial encuentro sexual. Los amantes del mismo sexo pautaban sus relaciones, en cierta forma, calcadas de los moldes de las relaciones hombre/mujer: reproduciendo prácticas amorosas como el cuidado, los celos, el deslumbramiento, los "arrumacos, besos y abrazos". Sin embargo, eran el tipo de relaciones prohibidas que solo podían darse en la clandestinidad y a un elevado precio como pudimos observar en las constantes huidas —y la tenaz persistencia de los amantes— y en las torturas y procesos que debieron sufrir a manos de la Inquisición.

Por otra parte, en Río de Janeiro existieron también una serie de lugares de circulación, encuentro, tiempos, historias y memoria que, influenciados por las prácticas portuguesas y de los nativos americanos y africanos, nos permiten hablar también de comunes "experiencias" *fanchonas* y *somitigas*, y no de una dispersión sin sentido, un conjunto de actos aislados, puramente sensualistas y al acaso.

Hasta el momento hemos analizado la existencia de interpelaciones de carácter absoluto, sobre todo en el campo ideológico/normativo, coexistentes con prácticas que en varias maneras niegan/afirman tal interpelación (reacción-transgresión/reconocimiento). Sin embargo, es necesario introducir una variable, fundamental para entender las experiencias eróticas disidentes de la época: la "clandestinidad".

Este tipo de comportamiento clandestino constituye una "experiencia" que ciertamente es de sobrevivencia (y de defensa también) que se articula en un marco estructural cuya coerción (y ausencia de condiciones de aparición y visibilidad) impide cualquier posibilidad de conformación de una positividad identitaria. Las prácticas

y trayectorias clandestinas junto a los códigos y sentidos herméticos fundaban la transgresión que constituía la experiencia erótica de la disidencia.

En síntesis, nuestros *fanchonos* y sodomitas coloniales, más que identidades, articularon "experiencias" en las cuales no se pretendía volver al estado de naturaleza, sino simplemente colocar en suspenso la prohibición natural (parafraseando a Bataille, 1997). Por eso, en el Sermón del Auto de Fe de Lisboa de 1645 una sentencia rezaba: "Sodoma quiere decir traición, Gomorra rebelión".⁵⁹ Transgresión a la norma moral, reacción a la sexualidad instituida. No se pone en cuestión el patrón masculino/activo, pero se lo atraviesa en las prácticas.

59 Mott, 1988a:120.



Las nuevas moralidades (fines del siglo XVIII hasta fines del XIX)

1. Los últimos virreyes y los primordios de una *courtoisie* carioca (1769-1808)

A partir de la segunda mitad del siglo XVIII, Río de Janeiro se consolida como el centro político-administrativo de la América portuguesa, siendo numerosos los intentos de moralizar o "civilizar" la ciudad por parte de los virreyes.

Quizás, la política más significativa en este sentido haya sido establecer distinciones espaciales que permitieran a los "hombres de bien" (y digamos también a las "mujeres de bien") de la ciudad desenvolver una vida pública más activa y segregada del elemento esclavo. No es casual que los primeros testimonios sobre la aparición de las mujeres blancas en las ventanas, los paseos, fiestas y otras posibles salidas a la calle tengan una estrecha relación con estas políticas urbanas.

Esta distribución espacial creaba las condiciones de representación necesarias para la nobleza en ciernes. Lugares que conformaban los posibles escenarios del actuar y del "ser visto" de la sociedad de corte: paseos, ventanas, fiestas, bailes, restaurantes, conciertos y funciones de teatro.

El vestuario y las prácticas de los señores y la nobleza citadina debían indicar la distancia abrumadora con el resto de los mortales, especialmente en un contexto esclavista como era el de la ciudad colonial. Por esa misma razón, llamaba tanto la atención al "mirar" extranjero la costumbre de los hombres de bien cariocas de ir a las fiestas, reuniones, o simplemente "a paseo" portados por esclavos lujosamente ataviados, en palanquines pintados de oro o de laca y forrados de damasco.

Exhibir la grandeza, más que una moda es la puesta en escena de una personalidad pública que se tiene que exaltar. El noble se muestra y lo hace de forma

Las nuevas moralidades...

esplendorosa porque es una figura pública. Su poder está en estrecha relación con su representación.⁶⁰

Durante buena parte del siglo estuvieron de moda el maquillaje y los lunares de tafetán. Éstos no sólo servían como elementos decorativos, sino también para tapar imperfecciones o enfermedades de la piel como el herpes. Las poco higiénicas y poco prácticas pelucas, frente al calor abrasador del trópico, también eran frecuentemente utilizadas (ver imagen abajo):

Imagen 5



El boato y el lujo de las modas cariocas eran parte del juego de distinción basado en un código de etiqueta y comportamientos pautados en tanto rituales de la representación pública estamental. La sociedad de corte en formación exigía un determinado patrón de consumo en función del estatuto social que se encarnaba.

La primitiva *courtoisie* carioca supuso una reorganización del espacio urbano en función de las necesidades de escenificación de los estamentos superiores y la adopción de elaborados códigos de etiquetas, normas y valores que configuraban un *ethos* y una estética cortesana.

2. La Corte en Río y el Imperio ilustrado: un estado en ciernes

El año 1808 marca el inicio de una época de mudanzas importantes que transformarán a Río de Janeiro en cuña de la modernidad del vasto territorio brasileño. La llegada y el establecimiento a esta ciudad de la familia real portuguesa alteró considerablemente la vida de la colonia a partir de la reorganización de las capitánías, el desarrollo de instituciones de gobierno como las que existían en la metrópoli y el establecimiento de un puntual sistema de recaudación de "diezmos" e impuestos.

60 El noble es el que reproduce, el burgués es el que produce (Habermas, 1984).

Por otra parte, la apertura de los puertos fue una de las medidas principales para el desarrollo del comercio y, por ende, la formación de un incipiente mercado capitalista. Con el intercambio de mercaderías comienza también la circulación de las ideas universales y burguesas de la Europa decimonónica: "los procesos de la civilización en Río de Janeiro en estos últimos 10 años son principalmente el resultado de las innumerables relaciones comerciales con las naciones europeas" (Rugendas, 1979 [1821]:204).

Aumentan los intercambios de información, sobre todo comercial e industrial. Surgen también algunos de los primeros periódicos comerciales que difunden y tornan "públicas" algunas de estas informaciones de carácter privado y también los periódicos oficiales impresos por el Estado.

La presencia de la corte, la instauración de un aparato estatal y luego la independencia, irán poco a poco minando la autoridad y el poder de los señoríos rurales. Ocupaciones netamente ciudadinas, como las profesiones liberales, las actividades políticas y burocráticas comienzan a disputar la preeminencia del señor. La figura del *bacharel* (licenciado) fue fundamental en todo este proceso.

Con la independencia y el inmediato establecimiento del Imperio en 1823, la Ilustración triunfa en el Brasil definiendo las contradicciones, o más bien las particularidades, con que la modernización, en cuanto proceso, se desarrollará en este país. En este sentido, el sistema de producción esclavista aún vigente será el punto *border* de cualquier transformación político-social, lo que demuestra también la influencia y los ensambles que permanecerán del sistema señorial rural. Al fin y al cabo, los hijos de los señores serán los ilustrados dirigentes que sostendrán la contradicción/convivencia entre sus ideas positivistas y la conservación intacta de sus privilegios materiales, sobre todo la esclavitud.

2.1. La constitución de un público literario: *boticas* y periódicos

Asociadas a las sociedades literarias y a las formas de crítica literaria y política en Río de Janeiro: las "boticas" (farmacias) funcionaron como los primeros salones y *coffe-houses* en tierras tropicales. Las reuniones secretas de la Liga Masónica (Clubes Jacobinos) de carácter también estrictamente masculino, aun cuando fuertemente reglamentadas y ritualistas, cumplían funciones similares y fueron muchas veces determinantes en los derroteros políticos de las nuevas naciones americanas durante la primera década del siglo.

Los primeros diarios "independientes" surgen a partir del año 1820 y en una cantidad realmente inusitada. La prensa libre, consagrada en la Constitución de 1824, se torna un arma temible para el poder público enfrentando incluso al emperador con las decisiones de las cortes de Lisboa. Dividida entre fracciones irreconciliables, una pugnaba por la restauración del dominio colonial, y la otra estaba a favor de la independencia y hasta de la república misma.

Boesche, en 1834, rescata la "independencia de los conceptos" (así como la "insignificancia de los asuntos") de la prensa carioca, hallando muy violento el lenguaje utilizado (ápuđ Taunay, 1921:538). Y esto es real, ya que el género del *pasquim* que reina en los años 30 es virulento y ácidamente crítico.

Fueron estos primeros periódicos (*jornais*) los que constituyeron una "opinión pública", un foro de personas que comenzó a hacer "críticas" tanto a las regulaciones económico-administrativas como a las cuestiones de índole política. Juntamente con las sociedades secretas, clubes literarios y gabinetes de lectura, conformaron nuevos espacios de sociabilidad eminentemente argumentativa. Intercambio de ideas y discusión, ámbitos donde ejercer y adquirir la práctica de una conciencia discursiva, que desde la esfera privada constituía un "público literario" que mediaba, a través de la opinión pública, la discusión y los intereses sociales frente al Estado (Habermas, 1984).

La formación de un estado racional, la libre circulación de mercaderías que implicaba la posibilidad de circulación de ideas, los ámbitos de discusión y reflexión colectiva posibilitaron la aparición de una "esfera pública" (en sentido habermasiano) en donde los sujetos exigían razones y fundamentos para la legitimación del poder estatal.

2.2. Entre la botica y el convento: los sodomitas volterianos

En una de las tantas boticas de la calle Direita, espacios masculinos de debate y difusión de las ideas iluministas, el joven boticario José Luis Mendes fue acusado ante el Santo Oficio por permitir en su tienda "encuentros entre hombres" que mantenían conversaciones irreligiosas y sacrílegas.⁶¹

José Luis Mendes era, en efecto, un ávido lector de Voltaire, mas también parecía tener una particular predilección por los jovencitos cariocas. Tanto, que uno de sus acusadores declaró que el boticario "nunca había tenido tratos con mujeres sino con hombres".

La afición de José Luis por los jovencitos pardos era notoria en la ciudad. A uno de ellos, comentaba otro testigo, José le pagaba la entrada a la Ópera de la ciudad.

Otro boticario, vecino suyo, declaró que José cometía *molices*, pero nunca sodomía. Mendes, finalmente, no fue condenado por sodomía, pero fue conminado a no permitir nunca más conversaciones escandalosas en su negocio.

A pocos metros de allí, en la misma calle Direita, se encontraba el Convento del Carmen, conocido refugio de *fanchonos* desde el siglo pasado (recordemos la historia de fray Antônio Soares), en donde el padre Tomé de Madre de Deus frecuentaba el coral de la Iglesia, pero en vez de recitar el breviario leía con pasión las obras de Voltaire, la misma pasión que también compartía con José Luis Mendes por los mulatos cariocas.

61 ANTT, IL, proc. 16177, ápuđ Higgs, 1999:144-5.

Décadas más tarde, las boticas continuaron siendo un espacio de reunión masculina. Algunos de los *castratti* de la ciudad, que llegaron con la corte portuguesa, conformaban una "cofradía de amigos" que cotidianamente se reunían en una antigua farmacia de la calle Direita. Tales *castratti* eran los hermanos Cicconi. Uno de ellos, Antonio, "fuera gentil mozuelo en tiempos idos y según cuentan tenía una voz y rostro por los cuales era llamado de capado". Amancebado presumiblemente con uno de sus esclavos de nombre José, al morir, ya muy entrado en años, el 28 de octubre de 1870, mandó dar por testamento, mensualmente, un *onus* de \$30 al propio José y de \$10 a su otro esclavo Sabino. Los hermanos Cicconi eran "inofensivos" —de acuerdo con la definición del cronista— y tenían entrada franca en el palacio, siendo estimados por las damas y recibiendo los favores del rey (Vieira Fazenda, 1921).

Cultores de Voltaire y adeptos del "amor griego", también conformaban cofradías o logias secretas en donde las discusiones entre el liberalismo y disidencias eróticas no dejarían de fluir y, por ende, de elaborar narrativas paralelas o de cuestionamiento a los discursos dominantes tanto en materia política como sexual.

2.3. Los amores de novela y los nuevos arreglos afectivos

La generación romántica francesa proporcionaba una literatura plétórica de emociones individuales, alimentando el imaginario del amor romántico y pasional: "En el Brasil como en la Metrópolis, la literatura francesa del último siglo tiene una gran influencia en la educación de las clases elevadas y permanece aún ahora, como la única literatura más o menos conocida de los brasileños y a través de portugueses, tanto en las obras originales como en las traducciones" (Rugendas, 1979 [1821]:206).

En las primeras décadas del siglo, podían leerse en Río de Janeiro densos folletines publicados en varios periódicos, especialmente en el *Jornal do Commercio* que salía diariamente. Por otra parte, en la *cabinete de lecture*, de la calle del Ouvidor, se conseguían las últimas novedades literarias de París.

Los románticos apuntaban al subjetivismo y a la libertad de creación, el triunfo del sentimiento y, muchas veces, a la evasión de la realidad, perdiéndose en el ensueño, la melancolía y la imaginación. En la exaltación de los sentidos todo lo que es provocado por el impulso es permitido "si revestido con el velo dulce y tirano del amor".

En la privacidad/intimidad del ámbito familiar, esto también se traduce en nuevas formas de afecto hombre/mujer, padres/hijos/hijas. Padres más intimistas, más preocupados a veces con el deseo y el sentimiento de los otros miembros de la familia. Aun cuando las modalidades, los tratos y las precedencias se conservaban en sus formas, una comunidad de afectos diferente comenzaba también a ablandar la rigurosidad patriarcal.

La seducción, aun sometida a ciertas reglas, es ahora un juego permitido según las reglas del cortejo. El casamiento arreglado va cediendo paulatinamente lugar a

una relación afectiva entre el hombre y la mujer, a pesar de conservarse la dependencia de los acuerdos económicos, ya que la preservación y manejo del capital no era algo que podría dejarse librado a los caprichos de la pasión.

El "bello sexo", en este contexto, adquiere una nueva dimensión subjetiva. Ya no es un mero agregado instrumental en la reproducción de las riquezas del marido y la administración del hogar. Ahora también es una pieza clave en la nueva sociabilidad que se funda en los encuentros, en las reuniones y en los salones. La mujer es la encargada de la recepción doméstica de los invitados, extraños o amigos, en la casa, y de su éxito dependen, muchas veces, las ventajas económicas y sociales del marido.

La transgresión más que nunca adquiere sentido a la luz del *ethos* pasional. Amores prohibidos e imposibles mantienen vigente los lenguajes del amor sin palabras, especialmente el de las flores: "Por medio de flores combinaban con los devotos los lugares de los encuentros. Se daba en las fiestas de la Iglesia la ocasión propicia para tramar todas estas intrigas, las que no tardaba el himeneo en coronar" (Boesche [1834], ápod Taunay, 1921:535).

Según Freyre (1990), nuevas figuras masculinas como el médico, el juez, el corresponsal comercial y el director de colegio entran también en escena dentro de las casonas coloniales compitiendo con el poder patriarcal.

Los nuevos arreglos afectivos y la idea del amor romántico reconfiguran la idea de familia. La familia patriarcal estaba fundada sobre la idea de "casa". El casamiento aristocrático se basaba en un acuerdo de familias, donde la vida conyugal no era lo esencial, sino más bien el fundar y mantener una casa, un nombre (y un patrimonio). A la luz del nuevo *ethos* romántico, la dimensión emocional en las relaciones interpersonales de la estructura familiar pasa a tener una importancia creciente.

La vida, ahora un poco más "indeterminada", ofrece opciones profesionales, morales, afectivas, en mayor o menor medida, para hombres y mujeres, no exentos de luchas entre diferentes intervenciones sobre las decisiones personales, por ejemplo, de los padres, sacerdotes, médicos o profesores. Entre esas diferentes opiniones y los deseos propios, se establecían complejas negociaciones y enfrentamientos donde los acuerdos ya no obedecían a parámetros fijos.

2.4. La moral autónoma o el reino del yo. La desaparición de la sodomía como delito

El catolicismo en el Brasil nunca perdió un tono intimista, mágico, "sin distancias". Un dios cercano, dentro de la familia. Un tipo de religiosidad de superficie, menos atenta al sentido íntimo de las ceremonias que al colorido y a la pompa exterior (Holanda, 1971). La laicización comenzó a manifestarse ya desde fines del siglo XVIII. Así, a la ausencia de una interpelación absoluta en el campo religioso, se suma la esfera de intimidad de la familia burguesa, donde las personas privadas se consideran libres también de sus actividades económicas pudiendo establecer en principio relaciones

"puramente humanas". La familia es el local en que históricamente se origina la "privacidad", en el sentido moderno de una interioridad libre y satisfecha (Habermas, 1984), reposando ahora en el amor conyugal y más o menos resguardando el libre desarrollo de todas las facultades inherentes a la persona como ser humano.⁶²

La moral autónoma, de alguna manera quedó comprendida en los derechos y garantías civiles de la Constitución de 1824 y en la reforma legislativa del Código Penal de 1830, que significaron un giro fundamental en relación con las antiguas leyes del reino, consideradas por el propio emperador: "muy duras e impropias frente a las ideas liberales de los tiempos en que vivimos".

En este contexto, la sodomía, aunque tema polémico, no debía ser penalizada de acuerdo con las corrientes principales de la Ilustración europea. La doctrina jurídica, de todas formas, no era pacífica. Algunos opinaban que no se estaba hablando de un derecho natural y que la sodomía constituiría un crimen contra el Estado, en la medida que podría inducir a hombres sin culpa a prácticas condenables, comprometiendo la fuerza del individuo o incluso la reproducción del pueblo (Hans Ernst von Globig y Johann Georg Huster, en el *Abhandlung von der Criminal-Gesetzgebung –Tratado da Legislação Criminal–* de 1783).

En contraposición, el jurista italiano Cesare Beccaria, uno de los pensadores que más influenció el derecho moderno con su obra *Dei delitti e delle pene* (*De los delitos y de las penas*), de 1764, sostenía que no que no existía una relación entre la práctica sodomítica y daños a terceros, preocupación principal del Derecho Penal.⁶³

De acuerdo con estos últimos criterios, la Asamblea Constituyente francesa de 1791 despenalizó la sodomía, posición que mantuvo el Código Penal Napoleónico de 1810. Ésta pasaba a ser considerada como mero vicio o sexualidad desordenada, pero no ya un delito.

La influencia positivista en el derecho brasileño determinó que muchos delitos/pecados que regulaban comportamientos sexuales, como la sodomía, fueran despenalizados, aun cuando desde hacía bastante tiempo ya no eran motivo de persecución en la colonia.

La posibilidad de disponer de un ámbito de libertad de conciencia ante el poder de la fe (pues, aunque fuera religión oficial, ésta debía subordinarse a los

62 "Los tres momentos –del libre arbitrio, de la comunión de afecto y de la formación– se conjugan en un concepto de humanidad que se pretende sea inherente a todos los hombres, definiéndolos ciertamente en cuanto seres humanos: la emancipación que aún resuena cuando se habla de lo puramente o simplemente 'humano', una interioridad a desenvolverse según leyes propias y libre de las finalidades externas de cualquier especie" (Habermas, 1984:63).

63 Aunque no publicado, el ensayo *Paederasty*, del inglés Jeremy Bentham, escrito cerca de 1785, propugnaba la descriminalización de la sodomía en Inglaterra –punida entonces con la horca– basada en una perspectiva utilitaria. Argumentaba que tales actos no enflaquecían a los hombres o tenían influencia alguna sobre el crecimiento poblacional o el matrimonio. Basaba su argumentación, también, en la existencia del homoerotismo en la Grecia y Roma antiguas.

Las nuevas moralidades...

principios positivistas de las leyes que garantizaban la libertad privada) sumado al *ethos* romántico y a la esfera de intimidad de la familia burguesa, habilitó un espacio para el desarrollo de una moral autónoma, en donde se constituía un sujeto soberano, libre, en principio, de cualquier injerencia externa sobre sus decisiones íntimas. La constitución del mundo de la vida reposando en la esfera más íntima de lo privado.

3. El erotismo en la Corte

3.1. La "lasciva" corte portuguesa en tierras cariocas

Las historias verdaderamente pasionales vivenciadas en la corte, fueran o no exageradas, estaban presentes en el imaginario popular de la época. Según Maria Graham, el joven Pedro fue acompañado al exilio en el Brasil por "algunos nobles portugueses, cuyos hábitos y moralidades no podrían tener la menor ventaja en la formación de su carácter, y por un bando de los más despreciables y degradantes agregados del Palacio de Lisboa" (Graham, 1997 [1834]).

Una de estas verdaderas "leyendas urbanas" era la afición de la reina Carlota Joaquina por el *belo Fernandinho*, Fernando Carneiro Leão, hijo de la Baronesa de Campos y luego Conde de Vila Nova de São José. Esta historia de encuentros y desencuentros, traición y venganza terminó trágicamente el 8 de octubre de 1820, con el asesinato de Doña Gertrudes esposa de Fernandinho, crimen atribuido a un sicario mandado por la reina.

El emperador Pedro I (al que volveremos enseguida) vivió intensas historias de amor y tragedia. Casado en secreto con una bailarina francesa, su enlace fue frustrado por sus padres, los reyes João y Carlota, que le impusieron a la germana Leopoldina como esposa oficial. Vivió innumerables aventuras con las bailarinas y actrices del Teatro São Januario, así como cualquier otra mujer que se le antojara.

3.2. La "homoafección" entre la emperatriz Leopoldina y Maria Graham

Algunos trabajos historiográficos plantearon la cuestión del "lesbianismo" de la emperatriz Leopoldina por su estrecha relación con Maria Graham, la gobernanta inglesa de la princesa Maria Gloria (Grier, Bárbara & Reid, Coletta, *Lesbian Lives*. Baltimore, Diana, 1976; Mott, Luiz. *O Lesbianismo no Brasil*, 1987). Esta presunción estaría basada principalmente en las cartas que intercambiaron luego de la partida de Maria Graham del palacio, en el período comprendido entre 1824-26.

Imagen 6



Versada en literatura, artes y ciencias naturales, mineralogista y coleccionista de lepidópteros, Leopoldina de Habsburgo arribó al Brasil acompañada de un grupo de naturalistas y botánicos austriacos.

A pesar de su fascinación por la naturaleza de este país, su estancia en el Brasil no fue fácil. Pedro, para contraer nupcias con la princesa austriaca, fue obligado a poner fin a su casamiento secreto con una bailarina francesa, de la cual se comentaba estaría verdaderamente enamorado.

Victimizada por Pedro —aun cuando muchos biógrafos insisten en presentarlos como “amantes esposos”—, era constante y públicamente humillada por la relación que éste mantenía con Domitila de Castro, honrada con el título de Vizcondesa y Marquesa de Santos. El emperador, incluso, llegó a imponerla como camarera principal de la emperatriz, dándole el privilegio de acompañarla por donde quisiera, estar presente en todas las reuniones, asumir lugar de honra, luego de la emperatriz, en las ceremonias oficiales. Los hijos del emperador con Domitila también fueron reconocidos otorgándoseles títulos nobiliarios.

Leopoldina era una mujer sola, la “extranjera” del palacio. Tal fue la hostilidad que sufrieron las damas que la acompañaban desde Austria, que seis meses después de su llegada clamaron por partir. El joven secretario de la archiduquesa murió súbitamente... envenenado.

Maria Graham, en tanto, era una joven viuda inglesa, escritora, herborista y aficionada a la pintura, acostumbrada a convivir con literatos y artistas que frecuentaban la casa de su tío Sir David Dundas. Había viajado por Europa, América del Sur y en dos oportunidades a la India. Escribió una vasta literatura de viaje y obras de literatura infantil, además de realizar varias traducciones del francés, publicadas en Londres.

Después de enviudar del capitán Thomas Graham, en un viaje a América del Sur, desembarcó en Valparaíso y enseguida partió rumbo a Río en el año 1823. En su segunda estancia en la ciudad, su amiga la Viscondesa de Río-Seco la propuso como gobernanta de la princesa Maria da Glória, siendo aceptada con entusiasmo por la emperatriz.

Maria fue la segunda extranjera en el palacio. Ella misma en su diario describe la poca consideración que la corte le demostraba y la grosería con que era tratada. En contrapartida, la empatía entre las dos "extranjeras", Leopoldina y Maria, parece haber sido inmediata. Ilustradas e intelectuales, perseguidas y humilladas, intentaron cercarse de una intimidad y comunicación estrechas que en poco tiempo acabaría por traicionarlas.

En el lapso del 5 de septiembre al 10 de octubre de 1824, forjaron una amistad que duraría hasta la muerte de Leopoldina y que quizás fuese el único consuelo para esta última entre tantos sinsabores en la corte de San Cristóbal: "Ni siquiera un momento pasa sin que lamente vivamente haberme privado de tu compañía y amable conversación, mi único recreo y verdadero consuelo en las horas de melancolía, a la cual infelizmente tengo demasiados motivos para estar sujeta" (Carta de Leopoldina a Maria del 14 de octubre de 1824).⁶⁴

Maria y Leopoldina aprovechaban la siesta, hora en que Pedro descansaba, para disfrutar del "placer de conversar". Primero, se encontraban en los aposentos de la emperatriz, pero como allí siempre había acompañantes de la corte y las "narrativas de familiaridad" que Leopoldina dedicaba a su amiga "excitaban violentos celos entre las damas", comenzaron a encontrarse en el cuarto de Maria.

Las dos extranjeras compartían las mismas condiciones de habla: "Mi delicadísima amiga! No acostumbro nunca lisonjear, pero puedo asegurarte que solamente en tu compañía, vuelvo a encontrar los dulces momentos que dejé con mi amada y adorada patria y familia..." (Carta de Leopoldina a Maria del 1 de marzo de 1825).

La envidia y la desconfianza de las damas de la corte y el odio del barbero Placido (factótum y confidente del emperador) conseguirían, en poco tiempo, que el impulsivo Pedro privara a la emperatriz de su "querida y muy amada", echándola del palacio. Cuando la conspiración contra su íntima amistad dio sus frutos, el emperador obligó a la propia emperatriz a darle la noticia a su "favorita".

Leopoldina, en verdad, no cesaba de expresar en las cartas su vivo pesar por la partida de su amiga. El mismo día de la expulsión del palacio escribe a Maria:

Recibí vuestra amable carta, y creedme que hice un enorme sacrificio, separándome de vos; mas mi destino fue siempre ser obligada a alejarme de las personas más caras a mi corazón y estima. Pero, podéis estar persuadida que ni la terrible distancia, que, de aquí a poco nos va a separar, ni otras

64 En adelante, todas las citas de cartas son tomadas de Maria Graham [1834], *Correspondência*, 1997.

circunstancias que preveo tendré que vencer, podrán debilitar la viva amistad y verdadera estima que os dedico, y que buscaré siempre y con todo empeño, las ocasiones de probártelo (Carta de Leopoldina a Maria del 10 de octubre de 1824).

Sólo una vez Maria volvió al palacio ante un llamado urgente de Leopoldina (para encargarle una de las numerosas misiones de política de estado en las que la emperatriz frecuentemente intervenía). Fue tanta la prisa con la que Maria partió para llegar a la hora marcada, que el cochero, en una maniobra desatinada, quebró la calesa y la tiró del otro lado de la calle, sufriendo una fractura en la muñeca de la mano izquierda.

La angustia y la persecución que sufre la emperatriz se manifiestan con particular intensidad en el mes de noviembre, en el que declara su amistad y amor por Maria, con la ilusión de compartir sus días con su único gran "afecto":

Cuantas veces, con nostalgia, pienso en vuestras conversaciones diarias, persuadiéndome con la esperanza de volver a veros todavía en Europa, donde ninguna persona en el mundo será capaz de forzarme a dejar de veros diariamente y decirte, de viva voz, que soy para toda la vida, vuestra amiga afectuosa y dedicada (Carta de Leopoldina a Maria del 4 de noviembre de 1824).

Dos días después Leopoldina escribe:

Mi queridísima amiga. Si yo estuviese segura de que vuestra permanencia pudiese tener alguna consecuencia aborrecible para ti, sería la primera en aconsejaros para dejar Brasil. Pero, creedme, mi delicada y única amiga, que es un dulce consuelo para mi corazón, saber que habitáis, aunque por algunos meses, el mismo país que yo...

Asegurándote toda mi amistad, que os seguirá por todas partes donde yo esté, *vossa afeiçoada* (Carta de Leopoldina a Maria del 6 de noviembre de 1824).

En las escasas cartas que nos transcribió Maria de su propia autoría, la inglesa corresponde plenamente a los sentimientos de la emperatriz: "Nadie en el mundo puede amar, estimar y respetar más a V. M. que la amiga fiel, afectuosa y sierva dedicada" (Carta de Maria Graham a Leopoldina del 2 de noviembre de 1826).

El último día que estuvieron juntas, antes de Maria partir para Londres, el 8 de setiembre de 1825, Leopoldina preguntó si podía hacer algo por ella o darle alguna cosa. La inglesa le pidió simplemente un mechón de sus cabellos, y como Leopoldina no tenía tijeras a mano, y no queriendo llamar a un criado para eso, con una navaja se lo cortó entregándoselo a la amiga.

Las nuevas moralidades...

En la tarde de ese mismo día, Leopoldina le escribiría: "Mi querida y delicada amiga! [...] No puedo negarme el placer de afirmaros aún, toda mi amistad, rogándoos acreditar que estimaría daros siempre pruebas de cuanto os quiero y estimo" (Carta del 8 de setiembre de 1825).

En las cartas para Europa, de 1826, la emperatriz reafirma su desconsuelo por la partida de Maria: "Creedme, mi dedicada y digna amiga, que siento vivamente el sacrificio que impuse a mi corazón que sabe apreciar las dulzuras de la amistad, separándome de ti" (Carta de Leopoldina a Maria del 2 de febrero de 1826).

La opresión de su "cargó" de emperatriz, en un ambiente hostil, la nostalgia que la embargaba lejos de su patria y sus afectos, el peso del renunciamiento a su "delicada y única amiga", todo ello lo expresa claramente en una de sus últimas cartas antes de morir:

Hay muchas cosas en este mundo que se desearían mudar por varios motivos y que un sagrado deber o amarga política impiden. Estas mismas razones me fuerzan a quedarme en el Brasil, firmemente persuadida de que en Europa gozaría de mayor reposo de espíritu y de mucho consuelo, cerca de mi familia y de ti, a quien estimo y a quien dedico cariñosa amistad... Pero dejemos de hablar sobre este tema. De continuar escribiendo y pensando en eso podría dejarme llevar por una negra melancolía (Carta de Leopoldina a Maria del 17 de setiembre de 1826).

Lejos de su amada hija Glória, que estaba en Europa, sin la compañía de su querida amiga y soportando las humillaciones de la corte y de su propio marido, su situación en el Brasil iba empeorando cada día.

Poco antes de que Pedro partiese de viaje a Rio Grande do Sul, mantuvo con Leopoldina una terrible discusión en la que, según se cuenta, la emperatriz, enfurecida, lo amenazó con retornar a Europa. Existen dos versiones sobre el desenlace de esta pelea marital: una augusta reconciliación que le habría valido a Leopoldina un magnífico anillo de diamantes o una poco noble paliza que el emperador le habría propinado, aun consciente de su estado de embarazo. Como cuenta un diario de la época sobre Pedro:

Por estos mismos tiempos, una escandalosa convivencia con una meretriz a quien hizo Marquesa, despreció a su mujer la Emperatriz Leopoldina, y yendo para Rio Grande mandó a asesinarla, intensificando su calvario, al haber antes de su partida, maltratado a la misma Emperatriz con puntapiés estando ella encinta (*O Tribuno do Povo*, 14 abril de 1831, p. 122).

Lo real es que por "una fatal complicación de su embarazo", el 11 de setiembre de 1826, tres días después de la "discusión conyugal", la emperatriz moría.

En la última carta que escribió para Maria, poco antes de morir (del 22 de octubre de 1826), Leopoldina vuelve a mencionar la "negra" melancolía que la embargara en sus últimos días y el dulce recuerdo de su afecta amiga que la confortaba:⁶⁵

Estoy desde hace algún tiempo en una melancolía realmente negra, y solamente la gran y tierna amistad que os dedico me proporciona el dulce placer de escribir estas pocas líneas.

Lo que me dejó contenta fue la afirmación que él me hizo de que gozáis de perfecta salud, que visteis un poco el jardín de Europa, la incomparable Italia, y pudisteis tal vez ver a mis bienamadas hermanas. Cómo os envidio, desde el fondo de este desierto, esa dulce felicidad!!!

Asegurándoos toda mi amistad y estima, soy

Vossa muito afeiçoada (Tu muy afecta).

Leopoldina

En verdad, lo que se desprende de tales cartas, es una estrecha relación de amistad y solidaridad entre dos mujeres con necesidades y carencias similares. Amistad íntima femenina al estilo de la *passionlessness*, la ideología sexual victoriana que esencializaba lo femenino enfatizando el aspecto (y superioridad moral) frente al deseo meramente sexual (Cott, 1978).⁶⁶

Como la propia Leopoldina lo expresa: "Sólo las expansiones en el corazón de una verdadera amiga pueden promover la felicidad". Un tipo de solidaridad espiritual de carácter femenino basada en la amistad íntima, pero también una relación amorosa que según Hardman (1993), podría denominarse *homoaffectualism* (homoafecto), es decir, una relación de amor entre dos personas del mismo sexo, en la cual estuvo ausente el contacto genital propiamente dicho.⁶⁷

65 La emperatriz, nos cuenta Maria, hasta su último suspiro fue humillada por la Marquesa de Santos. En su cargo de camarera principal, y dada la ausencia del emperador, permaneció junto a Leopoldina en su lenta agonía, prohibiéndole incluso ver a sus hijos por quienes la emperatriz clamaba. Pocas horas antes de morir, Leopoldina, descontrolada, estalló en una serie de improperios contra Domitila, reaccionando ésta también violentamente. Una persona que estaba presente la retiró a la fuerza del cuarto, muriendo Leopoldina poco tiempo después.

66 "I use the term to convey the view that women lacked sexual aggressiveness, that their sexual appetites contributed a very minor part (if any at all) to their motivations, that lustfulness was a simply uncharacteristic. The concept of passionlessness represented a cluster of ideas about the comparative weight of woman's carnal nature and her moral nature; it indicated more about drives and temperament than about actions and is to be understood more metaphorically than literally" (Cott, 1978:220).

67 El término *homoaffectualism* es utilizado por el historiador Paul D. Hardman para identificar las relaciones caracterizadas por fuertes lazos afectivos y emocionales entre personas

En verdad, tal estado de cosas puede no haber sido muy claro, ni siquiera para las dos amigas. Con seguridad, las pasiones, los deseos, el erotismo, los tipos de contacto físico y demostraciones de afectos se presentaban mezclados y ciertamente confusos. Al final de cuentas, ¿cómo calificar los sentimientos que no pueden ser sentidos o los deseos de lo que no puede ser deseado? Un camino posible era la amistad que sobrepasaba cualquier otro sentimiento y se confundía con la pasión. "Amistad", también, era la única palabra, en el repertorio vigente, que podía calificar el amor entre dos mujeres.⁶⁸

4. El erotismo en la intimidad de las casonas: *cafuné*, baños tibios y *clisteres*

Un espacio/práctica erótica característica de la familia carioca era el *cafuné*, antigua práctica de los señores y señoras consistente en hacerse *catar* (despiojar) o rascar los piojos de sus cabezas por las hábiles manos de esclavos y esclavas. Aun como simbolismo, el hecho de *catar* piojos se convirtió en una refinada técnica de masaje del cuero cabelludo que alcanzó importantes dimensiones eróticas, en especial entre las señoras y *sinhazinhas*. El francés Charles Expilly relata pormenorizadamente cómo se practicaba el *cafuné* entre mujeres de mediados de siglo y nos describe con exactitud un orgasmo femenino, producto de las caricias de otra mujer. Observemos en la figura, abajo, la placidez de la expresión de la moza en un momento de cariño robado al trabajo esclavo:

Imagen 7



A la hora del gran calor [...] las señoras recogidas en el interior de sus aposentos, acuéstanse en el seno de su mucama favorita, entregándoles la cabeza. La mucama pasa y repasa sus dedos indolentes en la espesa cabellera que se desenreda frente a ella. Se mueve en todos los sentidos en aquella lujuriosa madeja de seda. Rasca delicadamente la raíz de los cabellos, pellizcando la piel con habilidad y haciendo oír, de tiempo en tiempo, un estallido seco entre la uña del pulgar y el dedo medio... Un voluptuoso escalofrío recorre sus miembros al contacto de los dedos acariciadores. Invasadas, vencidas por el fluido que se extiende en todo su cuerpo, algunas sucumben a la deliciosa sensación y desfallecen de placer sobre las rodillas de la mucama" (Expilly, 1977 [1853]: 247-248).

del mismo género sin necesariamente mantener contacto sexual (Hardman, 1993).

68 Este tipo de amistad íntima entre mujeres tiene su parangón con otras dos relaciones notorias en la América hispánica, la sostenida entre la monja y escritora mexicana Sor Juana Inés de la Cruz y la virreina, y la relación adolescente entre Manuelita Rosas y su prima Dolores Fuentes, en el Río de la Plata (Sebrelli, 1999).

Otros actos similares cargados de erotismo eran los masajes en los pies a partir de las prácticas de la extracción de bichos y los lavapiés.

La otra práctica/espacio íntimo con connotaciones eróticas dentro de las casas coloniales eran los baños tibios. Prácticas que escondían bajo la apariencia de la actividad higiénica una lubricidad evidente y de las cuales quejábanse los médicos, ya que de ellas "abusaban" las señoras⁶⁹.

Un instrumento terapéutico un tanto escatológico, que encontramos a menudo en las prácticas íntimas de hombres y mujeres son las enemas o *clisteres*. Este aparato aparece con frecuencia en las imágenes de la época, como la que vemos más abajo. Evidentemente, los clisteres (enemas) tenían una relación no muy clara con el ano, que era el punto *border* de cualquier práctica sodomítica, tanto para hombres como para mujeres. Los *clisteres* de pimienta y especialmente de agua helada eran también prescritos por los médicos para combatir los síntomas de los "accesos histéricos" (*Semanario de Saúde Pública*, 1831).

Imagen 8



Judas son todos aquellos frades que conforme dice Bocage -pasan la vida holgada e milagrosa- que engullen (porque fraile no come) gorduchas carnes en días de precepto...que danzan el fado, que van al teatro con pelucas postizas... y hasta tienen siempre prontos buenos *clysteres* para refrigerarse las hemorroides" (*O Bodoque Magico*, 19/04/1851:5)

También desde antiguo existían todo tipo de elementos eróticos para proporcionar diversos placeres. Aún no se utilizaban, por ejemplo, los populares penes de goma, pero sí artefactos de los más diversos materiales para provocar placer. Los *clisteres* son una buena prueba de estas prácticas, camufladas bajo la terapéutica de la medicina.

69 El inglés Lisle comenta al respecto: "Entre las singularidades del lugar, se destaca el hábito de tomar, con exagerada frecuencia, baños tibios. Si tal vicio contribuye para la aparición de alguna enfermedad en particular, lo dejo para que opinen los físicos" (James George Semple Lisle [1797-98] *VRJC*, 1999:250).

Cafuné, bolina de pé, baños tibios, clísteres, prácticas íntimas cotidianas de los hogares, destinadas a producir placer. En especial entre las mujeres, tradicionalmente confinadas al lar, las prácticas/espacios íntimos cifrados en eróticas disidentes alcanzaban una dimensión insospechada. Placer a partir de la caricia, de la voluptuosidad, sensaciones todas "escondidas" bajo la apariencia del aseo, el catar piojos, el alivio de dolores o crisis nerviosas y, muchas veces, también ocultas —inconscientes— para ellas mismas.⁷⁰ Formas todas de un elaborado y a la vez práctico erotismo que podían —más o menos conscientemente— deslizarse a zonas inexploradas, erógenamente desconocidas. Tecnologías para vivenciar las sensaciones y por qué no, para transgredir desde lo cotidiano el campo de lo sensible.

4.1. Los burgueses también aman: los *portugueses* y sus empleados y la cofradía del comercio extranjero

Según algunos historiadores, el sexo entre varones llegó a ser tan frecuente entre los portugueses del bajo comercio, que el embajador de Portugal, Barão de Moreira, habría promovido hacia 1846 la importación de prostitutas de las Azores, con la creencia de que el aumento de los servicios sexuales femeninos acabaría —o por lo menos disminuiría— la práctica sexual de hombres con otros hombres (Freyre, 1990:159).

Los empleados de comercio (*caixeiros*) eran reclutados por los comerciantes lusitanos entre jovencitos casi niños, la mayoría de las veces del interior de Portugal. Muchos de ellos, incluso, eran tratados como esclavos y servían con frecuencia a los deseos "carnales" de sus patrones, si nos atenemos a los relatos de Freyre (1990) y Pires de Almeida (1906). Pero también podemos suponer, que no sólo sometimiento, interés económico (no tener que pagar una prostituta) o falta de mujeres, podrían haber vinculado sexualmente a los portugueses con sus *caixeiros*.

Otros hombres que vivían relativamente aislados en la Río de Janeiro del siglo XIX eran los importadores extranjeros. Agentes consignatarios de una casa matriz en Europa y, por ende, sin propiedad efectiva sobre los bienes que comercializaban en el Imperio, cuando morían sin testamento, la tienda y las mercaderías podían ser embargadas por los jueces de huérfanos y ausentes. Si el comerciante tenía hijos, el juez de huérfanos determinaba la incorporación de sus bienes a la herencia del menor. Esto resultaba sumamente perjudicial para los intereses de las compañías

70 "Before the nineteenth century, women who engaged in sexual relations with other women were incapable of perceiving themselves as a distinct sexual and social group, and were not seen as such by others. The relegation of women to the private sphere precluded such perceptions because it prevented the formation of homosexual subcultures of the sort that were open to men. Except in convents or brothels women's lives and sexual identities were circumscribed by their families and the walls of their household" (Brown, 1990:499).

extranjeras. Incluso los diarios ingleses hacían eco de tal situación opinando que tales bienes pertenecían a las empresas del viejo continente.

Esta particular situación originó que las casas matrices de los agentes les prohibiesen casarse o tener hijos con brasileras. Este "celibato forzado" es lo que el inglés Thomas Ewbank observará sorprendido en su paso por Río, en 1846: "...los comerciantes extranjeros en Río de Janeiro viven como si formaran una especie de orden monástica [...] casi todos son solteros de treinta a sesenta años de edad. En sus casas, como en los monasterios, no hay mujeres...".⁷¹

Pero sí había empleados, diremos, "acompañando" a los comerciantes y agentes de comercio. Es sugestiva —y terminante— la observación de Ewbank: "en sus casas no hay mujeres". El subtexto connotativo no sólo expresa que éstos no se casan y forman una familia, sino que definitivamente no tienen contactos íntimos con mujeres.

Por el mismo motivo, es bastante probable que, aunque veladamente, las compañas extranjeras vieran con buenos ojos a aquellos consignatarios que fueran afectos al sexo entre varones, puesto que al no contraer matrimonio —o ni siquiera tener contacto carnal con mujeres—, no existía el riesgo de generar hijos, lo que resultaría fatal para la suerte de sus intereses patrimoniales en el Brasil.

5. Los "otros" hombres y las "otras" mujeres...

La vida tanto pública como privada era diferente para aquellos sectores trabajadores libres que no disfrutaban del privilegio de la nobleza ni las ventajas de las profesiones de la alta burguesía y cuyos variados servicios aumentaban en la medida del crecimiento de la metrópoli.

Dentro de este campo profesional y de oficios, existía un grupo cuyo trabajo estaba de alguna manera relacionado con actividades estigmatizadas desde el punto de vista moral. Vinculados, sobre todo con el "sexo ilícito", especialmente la prostitución, pero también con otras variantes de una sexualidad "no familiar", constituían el "otro mundo", el mundo del placer, del sexo no-permitido. Nos referimos a las modistas, empleadas/os, peluqueros (*cabelereiros*), artistas en general y prostitutas. Especialmente, los/as de nacionalidad francesa se concentraban en la calle del Ouvidor, la arteria más elegante de la ciudad.

Uno de los actores venerados de la época era el cómico Vazquez, que protagonizaba hilarias comedias en los teatros cariocas. Muy querido por la prensa, la *Semana Ilustrada* (11/11/1864:1564) lo presenta travestido de novia, en alusión a un papel que estaba representando en la época:

71 Thomas Ewbank, *Life in Brazil*, vol. 1:284, ápuđ L. F de Alencastro y M. L. Renaux (1998:307).

Imagen 9



Peluqueros, empleados, comerciantes, todos eran músicos o actores *amateurs* de *vaudevilles*, que "representan muy bien", según Joseph de Rochette (que había sido invitado por los oficiales ingleses para asistir a dicho teatro). Nos informa, además, que tales *amateurs* hacían los papeles de mujer de forma admirable (Joseph de Rochette [1834] *ACFR*, 1993:171). La siguiente caricatura publicada por la *Semana Ilustrada* (10/01/1864:1288) representa a un productor de teatro como "bailarina".

Imagen 10



La prostitución, tan común en una ciudad portuaria y cosmopolita como Río aumentó, de acuerdo con los cronistas de época, drásticamente, después de la instalación de la corte de D. João VI. Según Leithold, las meretrices invadían las calles entre las ocho y diez de la noche, vestidas de "tafeta negra o lana" y cubiertas por mantos. Las de primera clase tenían sus matronas que actuaban a modo de celestinas, recibían el cliente y cobraban el servicio (Theodor von Leithold [1819] *ACFRJ*, 1993:115).

La prostitución masculina estaba también tan difundida que, como ya mencionamos, en 1846, el embajador de Portugal, recomendó la exportación de prostitutas de las Azores. Por otra parte, ya en 1870, el médico Ferraz de Macedo clasificaba la prostitución masculina como prostitución doméstica practicada por individuos, objeto de "irregularidades sexuales, de uno u otro sexo: coito contra la naturaleza, onanismo, lesbianismo, pederastia".

6. La transgresión de las modas y el dandismo tropical

Las modas y la etiqueta de la nobleza y la burguesía carioca, aunque modificadas a la luz de las nuevas tendencias francesas posrevolucionarias, continuaban con el patrón de lujo extremo. Sin embargo, hacia mediados del siglo las coloridas ropas de la época patriarcal son dejadas de lado, imponiéndose las levitas y botinas negras, los diseños más sobrios y los colores cenicientos.

Pero los dandis de la época y de inicios de 1830 serán frecuentemente acusados de fútiles y de cierto grado de afeminamiento, no sólo por sus "actitudes tediosas y displicentes", sino y sobre todo, por la "extravagancia" de las tendencias y preocupación exagerada por la moda (*Semana Ilustrada*, 26/01/1862:472):

Imagen 11



MAGACOS.

Zoologia

Las nuevas moralidades...

Principalmente, parece haber sido una señal de esnobismo, en el límite con el afeminamiento, el uso de anillos, corsés y broches, incluso, a veces, aros, y el "chaleco blanco forrado de carmesí", "anillos con místicas letras y cabellitos de moza" (*O Simplicio Endiabrado*, 7 de mayo de 1839:3). Pero lo que más distinguía un *Petit Maître* era "una varita de alambre con blanca empuñadura de hueso en la extremidad que traen siempre entre los labios, entre tanto, en la cartera nada!" (*O Simplicio*, 19 de enero de 1831:7).

Lo que parece haber sido una constante desde épocas remotas en las modas masculinas, e incluso en algunas mujeres que se lo permitían, es la permanente transgresión genérica en función del consumo y la distinción de los grupos burgueses urbanos. Como expresa un diálogo ficcionado publicado en la *Semana Ilustrada* (12 de marzo de 1865:1778):

- Mi amo hay una persona buscándolo.
- ¿Quién es? Hombre o mujer?
- No sé, no Señor; está vestida.

Observemos la cuestión tal como la ilustra esta caricatura de época (*Semana Ilustrada*, 25 de octubre de 1863:1197):

Imagen 12



Vestuarios Modernos

- ¿Qué desea el señor?
- Sepa disculpar, deseaba encender mi cigarro y estoy buscando distinguir entre Vuestras Excelencias, para no incomodar a la señora.

El dandismo estaba íntimamente vinculado a lo eróticamente disidente, al igual que sucedía en Europa. Aun cuando constituía una forma de contestación a los patrones de consumo y a la uniformidad burguesa, era fuertemente aristocrático, una continuación de la moral y la transgresión barroca adaptada al nuevo siglo. Hombre público y de figuración, constituye un mundo de etiquetas, ostentación y lujo basado en la moda, en los accesorios, en los detalles. Antiburgués en lo que a moralidad respecta, supone la continuación del vitalismo y el *ethos* del exceso y la voluptuosidad, encarnado más que nunca en la transgresión genérica y la disidencia erótica.

Imagen 13



(*Semana Ilustrada*, 24/10/1869:3670)

6.1. La "Gruta de los solitarios" y los "Coraceros de Cupido"

La clase de los empleados, por su parte, también desenvolvía características particulares en función de la constante disputa por bienes simbólicos con los estudiantes cariocas en el proceso de ascensión social burguesa. En este marco, reproducían, por ejemplo, las modas de los estudiantes —que a su vez las "maqueaban" de París— creando particulares mundos, en los que muchas veces, la disidencia erótica se manifestaba desde la transgresión y el afeminamiento.

Devotos de las actrices de su tiempo, formaban verdaderos clubes de admiradores que seguían la trayectoria de sus estrellas, las acompañaban a cada función, incluso creaban periódicos sólo para difundir sus novedades o para "adorarla" públicamente. Dos eran las grandes figuras de la época: la "Aimee" y la "Lobato", ambas actrices-cantantes de populares cafés-danzantes como "Eldorado" o el "Alcazar".

Las nuevas moralidades...

Por otra parte, y en relación también a las actrices-cantantes, algunos grupos creaban sociedades secretas herméticas, sobre las cuales se tejían todo tipo de conjeturas, incluso respecto a su "moralidad dudosa" y a sus "ritos satánicos", a la usanza del romanticismo medievalista de la época.

Una de ellas fue la "Gruta de los solitarios", integrada por jóvenes empleados de "distintas casas respetables y reparticiones". Con bandera cabalística, lenguajes secretos, enigmas a ser descifrados, levantó innúmeras sospechas sobre sus actividades. A tal punto que el jefe de policía decidió intervenir. La sociedad secreta presentó entonces unos estatutos, en donde, según cuentan los diarios de la época, quedó demostrado que respetaban los "más santos principios de la moral" (*Semana Ilustrada*, 1866).

Otra extraña sociedad secreta masculina fue la de los "Coraceros de Cupido". Fuertemente ligada al dandismo, conformaba un grupo irreverente, cuyo fin era combatir y burlarse de todo lo que fuese "serio". Sus miembros se reconocían entre sí por llevar flores en el ojal izquierdo, que variaban de color de acuerdo con el grado que ocupaban en la orden. Era una agrupación con objetivos fútiles, destinada a la vida bohemia y a la veneración de actrices populares.

7. La fiesta barroca y la fiesta burguesa: de la rua al salón

En el campo de la cultura popular, algunos de los antiguos espacios festivos que sobrevivieron durante todo el siglo XIX fueron el denominado *entrudo* de carnaval y la fiesta del Divino, realizada en el Campo de Santana.

En el Campo de Santa Ana era donde el actor Telles, afamado pederasta, había montado un "teatrito de feria" que servía de diversión en las fiestas del Espíritu Santo. Mantenía una compañía de jovencitos que hacían juegos acrobáticos y teatro de "vivos y muñecos". Telles, muy popular en la época, invadiría las comedias de Penna, vistiendo a sus actores de mujeres para las representaciones en los palcos cariocas (Pires de Almeida, 1906:82-3).

Por otro lado, la fiesta popular que representaba el antiguo *entrudo* de carnaval, las guerras con limones de olor y agua, la harina y el espíritu de descontrol que marcaba estos días, comenzaron a ser reprimidos por la opinión pública burguesa y el poder público.

Al mismo tiempo que el *entrudo* es sistemáticamente perseguido, la burguesía crea su propia fiesta: el "carnaval de salón". A mediados de 1840, un grupo de artistas decide organizar en el Teatro São Januario un carnaval veneciano de máscaras. Pierrot, Arlequín y Colombina, adaptados al trópico, serán ahora los nuevos protagonistas de moda en los "bailes de máscaras" donde reinaba el "cancán".

Una sorprendida Ida Pfeiffer dejará registrado que, en ocasión de una fiesta realizada en el cuartel militar de la rua dos Barbonos, en 1846, celebrando el bautismo de la princesa Isabel, las llamativas bailarinas que ejecutaran las danzas eran en

realidad rudos soldados... Y otra, no menos admirada, Julia da Silva Brunhs de Mann, exactamente una década después, en una fiesta de carnaval, notará la presencia de una "osada" mujer con un vestido muy corto y colorido que descubriría, después, que era un hombre travestido (Trevisan, 2000:241-2).

Otro de los nuevos espacios burgueses es el salón de las grandes residencias. Al margen de las grandes y tradicionales fiestas populares, el salón se convierte en el espacio privado de sociabilidad que torna visible para observadores seleccionados ciertas escenas de la vida familiar (Alencastro, 1998). Desde los saraos (en donde el piano es la pieza central en torno al cual se organiza la reunión) hasta los bailes, el salón es ahora el lugar de encuentro privilegiado, en tanto espacio transicional entre el afuera y el adentro, entre la calle y la casa.

8. Los otros otros: el mundo de los esclavos

El universo de los esclavos en la ciudad continúa siendo el mundo de la exclusión, del trabajo doméstico, las ventas o la prostitución. Los negros constituyen la inmensa mayoría de la población hasta bien entrado el siglo XIX. Sin embargo, no hay moda para negros, como tampoco hay zapatos:

En este país, todos los negros son esclavos. Todos estos infelices tienen aspecto de animales... Los negros usan habitualmente pantalones, algunas veces una blusa de algodón, pero como esclavos, no se les permite calzar zapatos. Las negras se muestran, en su mayoría, desnudas de la cintura arriba; algunas llevan un paño de seda preso al cuello y cayendo sobre el pecho. Son generalmente feas. Vi, no obstante, algunas bastante bonitas. Se visten con mucho apuro... (Edouard Manet [1849] *ACFRJ*, 1993:113).

La distinción que debía establecerse en el contexto del imperio esclavista alcanzaba también la costumbre de fumar. La tendencia brasílico/burguesa era fumar cigarros, pero nunca "pipa" que, aunque de moda en la culta Europa, era cosa de esclavo en los trópicos.

El derecho de galopar, de vestir zapatos, de portar joyas, llevar bengala, ir al teatro, todo constituía motivo de escarnio si lo hacía un negro.

Como observa Freyre, citando a Tarquínio de Sousa, gran parte de esas discriminaciones provenían de los empleados de comercio "blancos", que en definitiva eran "la clase baja, aún en ascenso"; y, por consiguiente, "en competición con la de individuos de color también en ascenso" (Freyre, 1990:399).

Cientos de prejuicios y naturalizaciones se levantan contra los negros: sucios, olorosos, borrachos, perezosos, indisciplinados, lascivos, delincuentes, pervertidos. Se refuerza la representación de la *senzala* como el espacio privilegiado del pecado y la depravación: "existen a veces, en esos antros, distracciones y placeres

bestiales, causados por la embriaguez, donde nunca se habla del pasado, que es dolor, ni del futuro porque es remoto" (Ribeyrolles [1858] *ACFRJ*, 1993:55).

En la obra *Manual del Fazendeiro* (hacendado), de 1844, el Dr. Imbert, ex cirujano de la marina imperial francesa, sostiene que el negro no solo difería con el blanco por el color, sino también por una limitación en su organización cerebral que no le permitía desarrollar por igual sus habilidades intelectuales. Por ello, también se entregaban al libertinaje, la pereza y otros vicios, de los cuales se originaban las enfermedades de los negros.⁷²

Incluso en las revistas de divulgación estas naturalizaciones se presentan como teorías científicas. Así, por ejemplo, un artículo publicado en la *Revista Encyclopédica Semanal do Rio de Janeiro* (13/1/1839:7) explica la tesis de Blumenbach sobre la variedad de las razas humanas. Este "científico" afirmaba —previsiblemente— que la capacidad craneana de los blancos es mayor que cualquier otra raza, sean amarillos, colorados (?) y ¿adivinemos quién viene por último, lindante con las bestias que no razonan?... Obviamente, los negros. En el otro extremo, la raza "caucasiana", es aquella que logró llevar los "sentimientos morales y la capacidad intelectual al auge de la perfección de que la naturaleza humana es posible", por tal motivo, es la naturalmente destinada a "dominar" al resto de las razas.

Ida Pfeiffer expresaba sobre la discriminación de los negros en este país: "En las clases que habitualmente denominamos de esclarecidas, existen personas que, después de tantas pruebas de destreza y de inteligencia dadas por los negros, todavía los colocan tan abajo de los blancos, que mal los consideran como una transición entre el mono y el hombre" (Pfeiffer [1846] *ACFRJ*, 1993:71).

Que los negros sean "viciosos" y "licenciosos" no es ahora un problema de moral o de cultura, como de alguna manera lo vislumbra Ida Pfeiffer, ahora es fisiológico, de carácter: la esclavitud está escrita en el cuerpo y se lee por su color.

9. Conclusiones

9.1. La esfera pública burguesa al sur del Ecuador

La constitución de sujetos privados con opinión propia permite la aparición de lo que Habermas (1984) denomina "esfera pública". Esto implica una serie de definiciones

72 El poligenista americano (sudista) Josiah C. Nott crea una nueva disciplina: la *niggerology*, mediante la cual establece la defensa científica del esclavo. Brasil, en tanto, recibe la influencia de médicos franceses, enrolados en la medicina militar y naval de las Antillas y del Magreb, como el Dr Sigaud, médico particular del emperador D. Pedro II, quien escribe *Du climat e des maladies du Brésil* (1844). Allí desarrolla la tesis sobre las enfermedades nerviosas de los negros, especialmente la epilepsia, la locura y el suicidio.

sobre lo público y lo privado, de las configuraciones del Estado y la familia y de transformaciones materiales fundamentales en el sistema de producción capitalista.

La constitución de un aparato estatal más o menos racional en el Brasil, sería fundamental en el proceso de modernización de las élites gobernantes coloniales y de los modos y recursos para ejercer su hegemonía.

La libre circulación de mercaderías implicaba también la circulación del ideario burgués ilustrado. Los jornales independientes, es decir, no editados por el Estado, que en Río proliferan desde la década de 1820, existen por y para un público interesado, que comienza a consumir literatura, información y opinión. Público que exigía la legitimación racional del ejercicio del poder y que comenzaba a conformar una "opinión pública".

Operó, más o menos conjuntamente, el surgimiento de una esfera pública literaria. Salones, *boticas*, reuniones de la masonería, nobleza y la burguesía, donde la discusión no se basaba tanto en las jerarquías como en una argumentación basada en la razón. Esta nueva discursividad presuponia una igualdad derivada de la propia humanidad racional del "ser humano".

Muchas de estas reuniones, sobre todo las de sociedades y logias masónicas, se conformaban dialécticamente en la medida que para poder existir como reunión de personas privadas en un público, necesitaban no tornarse públicas, es decir, ser específicamente secretas.

El amor romántico, como una nueva estética y ética imperante en la época, implicaba una formación discursiva que abría las puertas a la constitución de una subjetividad autocentrada y desregulada, que incursionaba muchas veces en los extremos morales y afectivos, ora de la pureza, ora de la pasión libidinosa.

Esta literatura alimenta y se retroalimenta de la experiencia y las expectativas del propio ser y desenvolvimiento burgués. Es el proceso de una clase que se piensa y dialoga consigo misma. El raciocinio público posibilita la autocompresión de las personas privadas en relación con las genuinas experiencias de su nueva privacidad. En este sentido, el raciocinio público literario es el espejo de una clase, el ámbito de producción de discurso sobre sí misma.

En síntesis, el desenvolvimiento de un aparato estatal racional, la circulación de mercaderías y de información, la aparición de un público crítico, literario y político y el *ethos* del amor romántico constituirán las marcas del surgimiento de la esfera pública y, por ende, la esfera privada, centrada en la economía y la vida familiar.

9.2. Lo doméstico y lo privado por los caminos de la voluptuosidad

La emancipación psicológica depende y está en directa relación con la "emancipación político-económica". La esfera familiar no está desligada en absoluto de la esfera económica. Es más, el derecho de disponer de la propiedad y la autonomía de los propietarios en el mercado corresponde con una representación personal en la familia aparentemente dissociada de la coacción social (Habermas, 1984:63).

Las nuevas moralidades...

Es claro que, como el propio Habermas reconoce, este proceso no está exento de las formas de sujeción social, a partir de las mediaciones que bajo la apariencia de libertad socializan a los sujetos. Así, la autonomía del propietario en la empresa privada se correspondía con la dependencia de la mujer y de sus hijos; la autonomía privada en un lado se tornaba autoridad en otro, convirtiendo en ilusión el libre arbitrio de los individuos.

Por otro lado, el contrato matrimonial no está desligado de las obligaciones que impone la conservación y cuidado del capital. Se inaugura una tensión permanente entre la realización amorosa y las funciones económicas de la familia, que por otra parte, muestran el carácter también ilusorio y la falacia de la pretendida desvinculación de la familia de su función material.⁷³

La familia comienza a abrirse hacia el mundo exterior, nuevos personajes entran en escena en sustitución del antiguo sacerdote, principalmente el médico. Estas presencias dentro de la casa permitiría a los diferentes miembros preservar o construir espacios propios, fuera del alcance del *pater familiae* —o al menos negociar esos espacios—, constituyendo complicados juegos de poder intrafamiliar (espacios que como analizaremos en capítulos subsiguientes facilitarán también la colonización del ámbito familiar).

Los dispositivos de producción, control y circulación de discursos, como los de la Inquisición, ya prácticamente no existían; la interpelación religiosa quedará paulatinamente confinada en las Iglesias, en sus sermones y libros de introspección.

La vida en las casonas de la ciudad, en los paseos, en las ventanas, en las fiestas, en las calles, prenunciaban nuevas formas de sociabilidad. Aun cuando la familia continuara siendo un aparato de reproducción de la moral masculino/activa, la autoridad patriarcal parecía suavizarse, las normas cortesanas imponían ciertas actitudes y comportamientos "civilizados", que incluían nuevas relaciones hombre/mujer. Nuevas relaciones, incluso, con respecto a los límites de lo masculino. La *courtoisie* establecía un límite claro al patriarcalismo y a la autoridad personal del señor, en tanto se sujeta y reproduce una normativa autoimpuesta por su propia clase en función de su distinción y diferenciación estamental, creando conductas de vida sólo accesibles a los iniciados, reconocibles entre los propios pares y diferenciadoras sustancialmente de los subalternos.

La corte implica una forma de vida regulada y canónica. La nobleza estaba para ser vista y para representar. No existía tampoco ningún prurito en relación con las clases inferiores, por el contrario, el poder en condiciones de desigualdad extrema debe exhibirse de acuerdo con una estética bombástica. "El juego antiguo exigía que el espectáculo de los privilegios reales compensara la pobreza de la vida común (así como el espectáculo de las tragedias compensaba la vida satisfecha)" (Bataille, 1997:171).

73 Las necesidades profesionales también contradicen la formación educativa o cultural, pues están subordinadas al trabajo socialmente necesario, lo que plantea un dilema entre la formación de la personalidad y la formación de las habilidades.

La transgresión cortesana, que de alguna manera ponía en suspenso la prohibición natural, pero no la alteraba, abre un campo de posibilidades, de experimentación de nuevas posibilidades eróticas. Un *ethos* y estética egocéntrica, inmediata, tendiente a la satisfacción vital del yo y sus impulsos que no es más que la continuación de la voluptuosidad patriarcal/esclavista.

La transgresión es también un comportamiento propio del ser bohemio del siglo XIX. El dandismo de los *petit maitres* cariocas establece formas de distinción referidas al consumo de bienes simbólicos, pero que implican también una transgresión de significantes, ya que el afectamiento de la moda masculina y los comportamientos incluso sexuales de la actitud dandi se basan en las provocaciones a las distinciones de género.

9.3. Débiles interpelaciones y sentidos homoeróticos difusos

Los aparatos de represión punitivos en el campo de la moral, tanto de la Iglesia y del Estado, no tenían ya poder efectivo en virtud del acelerado proceso de secularización de la sociedad.

El Estado, por su parte, a partir de la Constitución de 1824 y el Código Penal de 1830, consagra una esfera jurídica y una serie de garantías destinadas a reconocer y preservar una esfera de autonomía moral de todos los individuos. Dentro de esa esfera, se encuadraban las prácticas sexuales de carácter "privado", por lo que la sodomía dejaba de ser perseguida en tanto práctica no manifestada en el campo público. Podía ser vista ahora como un defecto moral o una aberración de la naturaleza, pero en el sentido de los pensadores iluministas, ya no como un delito para ser punido.

Es cierto que surgía entonces, con particular fuerza, el poder de policía, pero en realidad éste tendía a concentrarse en aquello que se suponía alteraba el orden público. En el campo jurídico, además, se abría una puerta para controlar la alteración del orden por parte de los subalternos (a partir de la figura de vagancia) de forma bastante amplia, enfatizando según las circunstancias o momentos las contravenciones de carácter erótico o morales.

Tampoco quedaba muy claro cuál era la entidad del vicio "nefando". Si no era un delito, ¿qué era entonces? Si era un defecto moral, ¿a quién competía corregirlo? Si era una flaqueza de carácter individual, ¿sería parte de las cuestiones atinentes al fuero de lo personal o sería una cuestión de moral pública en la cual podría intervenir el Estado, la Iglesia, o —como de hecho ocurriría más tarde— las ciencias de mano dadas con el Estado?

Éste es precisamente el estado de la problemática de la época, una serie indefinida de cuestiones, preguntas abiertas, opiniones que no redundarían en interpelaciones concretas o en alguna normativa que regulara tales conductas. La producción discursiva sobre las disidencias eróticas en clave de clasificación y control de deseo le corresponderá al próximo siglo.

El control de los límites de la masculinidad estaba ahora, como poderes oblicuos, en manos de la opinión pública y de las propias familias, que a su vez sufrían también un proceso de redefinición. Así, la idea de "afeminamiento", como una dislocada y errante noción de transgresión de los límites —también difusos— de la masculinidad es ambiguamente referida a múltiples situaciones. Narcisos, *macacos* y *petit maitres*, incluso "licenciosos" o "degenerados", de aires "desdeñosos y exagerados"... son denominaciones que aparecen en los diarios para calificar a los dandis y bohemios de la época, como eróticamente disidentes.

En todo caso, afeminamiento, sodomía, degeneración, licenciosidad son categorías de sentido introducidas en el campo del discurso público que fluctúa entre diversos y variables contenidos materiales sin asentarse en prácticas claramente definidas. Se inaugura, de tal forma, una era de subterfugios para referirse a las eróticas disidentes que no hará más que reforzar su polisemia intrínseca.

9.4. Nuevas experiencias y subjetividades

Con la aparición de una esfera de privacidad burguesa, el exceso patriarcal se filtra ahora, ya no como transgresión, sino como un espacio de posibilidades autónomas, de reflexividad práctica y discursiva, gracias a una esfera pública (sujetos privados con opinión propia) que es privada, en el sentido habermasiano y, por ende, no necesariamente deja de ser clandestina, o sea, no tiene "publicidad".

La efectiva emancipación psicológica y sus momentos de libre arbitrio, comunión de afecto y formación sustentaban la posibilidad de un "hacerse". Idea de proyecto que implicaba una reflexividad prospectiva más que una memoria retrospectiva (lo que posibilita también el efectivo ejercicio de un libre arbitrio y de la ilusión del yo como autor, como identidad individual).⁷⁴

Esto permitió que nuevas formas de ser, nuevas experiencias e incluso subjetividades se conformaran entre lo clandestino y lo privado, ya que eran las manifestaciones públicas de los actos que se consideraba atentaban contra la moral, las que eran perseguidas, sobre todo cuando eran protagonizadas por los sectores subalternos.

En tal contexto, sin los dispositivos de coacción material normativa, sin conformación absoluta del autocontrol, constatamos un mundo pletórico de nuevas experiencias, de nuevas interioridades para viejas formas. Sin embargo, estas "novedades prácticas" (y por qué no racionales) en el campo de la moral privada, quedarían tan indeterminadas —y tan expuestas también— que pronto vendrían a ser reconfiguradas (colonizadas), especialmente desde el ámbito científico/estatal.

74 Ilusión en el sentido de constitución de la unidad discursiva por un individuo afectado por diversas formaciones discursivas y posiciones de sujeto siempre dispersas (y hasta contradictorias). El autor o el yo es el principio ordenador y de agrupamiento del discurso, la unidad de origen de la coherencia del discurso.

Carlos Figari

La ilusión de libertad y formación del yo, y la experiencia del amor sin interpelaciones absolutas o coacción del orden vigente, proporcionaban un ámbito de sentido amplio y diversificado para experimentar o reflexionar estéticamente otras subjetividades posibles. Cómo recuperar el control del yo errante, indeterminado, absoluto, que será el problema y el intento de las disciplinas médicas y psicoanálisis de las siguientes décadas.



Escrit@s en el cuerpo: 1870-1940

1. El orden burgués: los estertores del Imperio y la República Vieja

Durante la monarquía tutelar del Segundo Imperio, el nuevo poder simbólico de los *bacharel* (licenciados) impuso con éxito el discurso positivista. La *Inteligencia* o la aristocracia de espíritu confiaba en la supremacía de la ley como principio regulador de las relaciones sociales. Sin embargo, el "paternalismo" derivado del sistema patriarcal aún dejaba sus huellas. Por una parte, la figura del emperador como "gran padre" en un país donde se pretendía que una ley moral superior a cualquier voluntad de los hombres regulara la buena armonía del cuerpo social, evidenciaba una contradicción/convivencia con los principios neutros y abstractos de los sistemas democráticos. Por otro lado, la burocracia del orden estatal estuvo siempre más ligada a intereses personalistas y familiares que a una ordenación impersonal (Holanda, 1971).

Río de Janeiro se transforma en la década de 1880 en el principal centro industrial del país, y su población casi se duplica entre 1870 y 1890, pasando de 250.000 a 500.000 habitantes y vuelve prácticamente a duplicarse entre 1890 y 1920. El aumento poblacional en ambos períodos obedeció respectivamente a la migración de los esclavos libertos del área rural hacia el área urbana y a la inmigración de origen europeo.

El fin del trabajo esclavo supuso una profunda transformación en los mecanismos de control social para garantizar la provisión de mano de obra. El capitalismo, en su fase de desenvolvimiento industrial, implicaba el control y optimización del trabajador libre en una sociedad ordenada ahora por el trabajo, lo cual suponía

también un nuevo *ethos* moral y corporal que se extendería a todas las áreas de la cotidianidad del trabajador, inclusive su sexualidad. La nueva ciudad "higiénica" es hija del discurso médico y del urbanismo de fines de siglo.

1.1. El cuerpo social y la colonización de la intimidad

Es a partir de la década de 1930, con la instauración del *Estado Novo* de Vargas, que las políticas públicas de intervención social sufrieron un cambio significativo respecto a la República Vieja. El Estado asume otras funciones, además de las tradicionales, especialmente la responsabilidad de la "estructuración" de la sociedad, basada en una planificación tanto económica como social. La ciencia y la técnica no sólo eliminarían la pobreza, sino suplirían todas las carencias morales del hombre: un hombre nuevo, representado por la idea del trabajo y el autocontrol del *ethos* burgués.

El cuerpo, la mente, la sexualidad humana son interpretadas/explicadas científicamente por el discurso médico, demográfico, económico y jurídico. La voluntad de saber transforma la sexualidad, el deseo, en objeto de conocimiento moral/racional.

Se privilegia en ese orden una formación discursiva que atinge el deseo cercándolo al ámbito de la familia nuclear. El sexo permitido y recomendado es el sexo marital: "con el pragmatismo patriótico que se fue instalando a mediados del siglo XIX, se instauran roles sexuales bien delimitados: masculinidad y feminidad se identificaron respectivamente con paternidad y maternidad" (Trevisan, 2000:172-3).

Toda afección o comportamiento que de alguna manera perturbe la relación conyugal será estigmatizada, ya sea bajo la forma de patología o de crimen. Así el adulterio, el libertinaje y el exceso (causador de la tan temible sífilis), la prostitución, el onanismo, la sodomía o pederastia, e incluso la vida célibe constituirán el corpus de pesquisa médica, de etiologización, de posibles terapéuticas o de caracterización criminal.

Los agentes de tal tarea estructuradora serán principalmente: el orden jurídico y la acción policial, a partir de la reflexión de la medicina legal, los medios de comunicación de masas y la nueva "familia extensa" surgida de las condiciones de vida urbana de los sectores subalternos.

1.2. La medicalización del deseo

La medicina fue totalizando la posibilidad de comportamientos abrazados terapéutica y lógicamente, creando nuevas enfermedades, etiologías y tratamientos. La idea de salud era el equilibrio del deseo pautado en la moderación. La sexualidad no es mala en sí, por el contrario, una sexualidad "sana" es necesaria para el buen desenvolvimiento físico y mental, para la correcta procreación y continuidad de la población de un país.

El control de los cuerpos no sólo obedece ahora a la lógica de maximización y disciplinamiento de la fuerza de trabajo para la producción capitalista, sino que se

entrelaza también con las formaciones discursivas de raza y nación.⁷⁵ Y si el Estado es un cuerpo, y si nación y raza son los ejes de la existencia, es lógico que el equilibrio del cuerpo social va a depender en gran parte del discurso sobre una "nación sana", políticamente elaborado por la ciencia médica.

En este contexto, la homosexualidad, como muchas otras manifestaciones de la sexualidad humana, aparecerá en el campo de lo desordenado, del desequilibrio moral y mental, dentro de la lógica del discurso médico de producir conocimiento y crear nuevas categorías patológicas que amplíen su ámbito de intervención.

2. Primeros intentos de definición: homosexualismo y safismo entre lo moral y lo patológico (1872-1906)

Los primeros trabajos médicos producidos en el Brasil, en donde aparecen tratadas cuestiones relativas al homoerotismo —entre los años 1869-1906—, poseen una serie de caracteres comunes:

a) Las prácticas homoeróticas frecuentemente son presentadas como atributos posibles dentro del vasto mundo de la prostitución (Ferraz de Macedo, 1872).

b) Estos trabajos, además de describir algunas características como "típicas" de tales comportamientos, por ejemplo, la extraña incapacidad de silbar de las mujeres y de los pederastas pasivos (?)⁷⁶ y la "afeminación" como una alteración psíquica, fundamentan el origen del homosexualismo en causas exógenas y endógenas. Entre las primeras, sobresale la educación moral deficiente (Ferraz de Macedo, 1872; Pires de Almeida, 1906) y la imposibilidad de practicar sexo con mujeres, ya sea por encierro (vida militar, prisiones), por falta o alto costo de las prostitutas o incluso para evitar el contagio de la sífilis —que en el imaginario popular parecería ser una enfermedad sólo concebible en los intercambios sexuales con una mujer— (Ferraz de Macedo, 1872; Pires de Almeida, 1906). También, en razón del estado de vejez o de impotencia, vida insalubre, exceso de onanismo o alcoholismo (Viveiros de Castro, 1894).

75 Las huelgas generales de 1917 y 1919, no sólo originaron represión policial y la creación del Departamento de Orden Política y Social (DOPS) en 1924, para combatir anarquistas, comunistas y socialistas, sino que activaron el aparato científico con el fin de restaurar el orden social. El eugenismo, la endocrinología, la psiquiatría fijarán entonces los caracteres del ser "abyecto" por oposición al normal, trabajador, padre y ciudadano.

76 Los pederastas pasivos no podrían, por ejemplo, silbar, porque les causaría "incomodidad en el recto" (Pires de Almeida, 1906).

Entre las causas específicas del tribadismo o lesbianismo, Viveiros de Castro (1894) menciona los comportamientos sexuales aberrantes a que puede ser obligada la mujer por el marido, la vida en los internados, y la literatura y educación modernas.

Las causas orgánicas o endógenas de la inversión van desde las posibles fallas en el sistema glandular por herencia (Viveiros de Castro, 1894) o con más consenso, la degeneración psíquica (Pires de Almeida, 1906) o locura erótica, resultado de psicopatías sexuales en personas mentalmente alienadas (Viveiros de Castro, 1894).⁷⁷

c) Por otra parte, en todas estas obras se instala la patologización del comportamiento homoerótico en la medida que se lo sustrae al campo criminal (sólo en la "inversión" que se reconoce como congénita o "uranismo", el resto son degenerados morales).

d) La solución a tal problema (terapéutica) era en consecuencia la educación esmerada en materia moral (Ferraz de Macedo, 1872:120-1). Del mismo modo, Pires de Almeida (1906) sugería el tratamiento clínico de la inversión a partir de la educación moral, monitoreando estrechamente la niñez para detectar tal degeneración y corregirla, especialmente, en los internados. Entre otras medidas, también se planteaban acabar con el pánico a la sífilis a partir de la obligatoriedad de declararse públicas las prostitutas cariocas y, por ende, sujetas al control sanitario (Ferraz de Macedo, 1872). La hipnosis y algunos "originales" métodos sugestivos son prescritos por Pires de Almeida (1906), continuando con el acercamiento del invertido a la lectura de obras románticas que le despierten atracción por las mujeres, o también provocar el coito con mujeres vestidas de hombre o aun facilitar que durmiesen con mujeres desnudas (más o menos lo mismo, pero en sentido inverso, y aun con más violencia, debería intentarse para "tratar" a las safistas).

2.1. El ser homosexual. Entre la psiquis y las hormonas (1920-1940)

El segundo momento de producción de saber de la medicina sobre el homoerotismo se da hacia fines de la década de 1920 y alcanza su apogeo en las décadas de

77 En los autores de fin de siglo, es perceptible la influencia del pensamiento médico francés y europeo sobre el homoerotismo, especialmente de Bénédicte Morel, *Traité des dégénérescences physiques*, 1857; Auguste Ambroise Tardieu, *Étude medico-légale sur les attentats aux moeurs*, 1857; Julien Chevalier, *De l'inversion de l'instinct sexuelle au point de vue médico-légale*, 1885; Richard von Krafft-Ebing, *Psychopathia Sexualis*, 1886; Albert Moll, *Les perversions de l'instinct genital*, 1893; y las obras de Karl Heinrich Ulrichs.

1930 y 1940. Las cuestiones sexuales adquieren entonces tal relevancia que pasan a ser una subdivisión específica de la medicina legal denominada "Sexología Forense".

La definición del homoerotismo y la entidad de tales comportamientos, ya sea como vicio, como pecado, como delito o como patología continúa siendo confusa y ambigua, aunque es evidente el propósito de sustraer del campo criminal o religioso los comportamientos homoeróticos intentando fundar una patología, y como tal, describiendo sus causas y sus síntomas.

Podemos distinguir en la producción científica de la época dos amplias tendencias: la psiquiátrica y la endócrinas. La primera está conformada por autores que tratan la inversión sexual u homosexualismo desde una perspectiva psiquiátrica, aun cuando no desdeñen algunas consideraciones de tipo físicas y endócrina. En general, atribuyen a las perversiones sexuales —y dentro de ellas la inversión— a un hecho congénito o una enfermedad mental adquirida.

El otro grupo adhiere a las teorías de Lombroso y sus seguidores, a las del español Marañón y a las de gran parte de la endocrinología alemana y europea de la época.

Leonídio Ribeiro define la "homosexualidad" como: "el conjunto de modificaciones, de las tendencias afectivas, y de los gestos, con preferencia del punto de vista sexual, latente o declarada, por intenciones, palabras, gestos, actitudes o actos, que un individuo manifiesta, de modo activo, pasivo o mixto, por otro de igual sexo, que sea hombre o mujer" (Ribeiro, 1937b:35).

La homosexualidad, para todos ellos, no era un crimen y sí una enfermedad, una serie de "errores orgánicos y funcionales, perturbaciones de secreción interna que alteran la naturaleza, y si no justifican el equívoco natural, lo tornan comprensible y, tal vez, remediable. La inversión sexual será objeto de tratamiento y cura" (Peixoto, 1931:203).

Para Ribeiro, las prácticas de inversión sexual no podían ser consideradas ya un crimen, un vicio o un pecado desde que existía una terapéutica específica. Ahora bien, si la condena no era justa, tampoco era aceptable "que la sociedad quede expuesta a las reacciones de sus mórbidas tendencias" (Sinisgalli, 1938/9:300).

Las causas posibles de tales comportamientos para ambas escuelas médicas son bastante variables. En una sucinta clasificación, podríamos agruparlas en dos grandes campos de causas congénitas y de causas adquiridas:

a) Inversión adquirida/Causas estructurales:

- culto a la belleza masculina en los griegos (Peixoto, 1931).
- la falta de mujeres —como acontecía entre los romanos— (Peixoto, 1931).
- "necesidad", por encontrarse en un medio "unisexual" donde no hay mujeres, u hombres, según sea el caso: cuarteles, conventos, embarcaciones, etc. (Peixoto, 1931).
- el miedo del contagio venéreo-sifilítico (Fávero, 1938; típico en la Edad Media, según Peixoto, 1931).

- depravación de costumbres (Fávero, 1938); la degeneración sexual expandida en los tiempos modernos —especialmente entre los alemanes (Peixoto, 1931)— o por vicio o curiosidad malsana que degenera en hábito (Gomes, 1959).
- por profesión —prostitución— (Fávero, 1938; Gomes, 1959).
- habitualidad o comodidad: mujeres que no siendo casadas “encuentran en la homosexualidad derivativo suficiente y se niegan a la iniciación normal, cuyas primeras fases son naturalmente sin agrado” (Gomes, 1959).
- falta de placer sexual, también en las mujeres, casamiento infeliz o malos tratos de su compañero.

b) Inversión congénita/Causas orgánicas:

- errores orgánicos o funcionales (Peixoto, 1931).
- perturbaciones de las glándulas de secreción interna (Peixoto, 1931; Ribeiro, 1938).
- determinaciones fisiológicas, acompañadas de estigmas físicos tales como: atrofia de los órganos genitales y afeminación en el hombre, con voz aguda, raridad de pelos, tendencia a la adiposidad, desarrollo femenino del sistema óseo; entre las mujeres: virilismo, comprendiendo un esqueleto y una musculatura de tipo varonil, un desenvolvimiento excesivo del sistema piloso y voz grave (Gomes, 1959).
- enfermedad psíquica (Fávero, 1938).
- evolución sexual, ya sea porque su sexualidad fuera precozmente despertada y fijada en el homosexualismo, o porque el amor con el sexo opuesto está ligado a situaciones penosas (Gomes, 1959).
- manifestación de psicópatas en las que la inversión se presenta como síntoma mórbido (Gomes, 1959).

Siendo una patología, la homosexualidad, lógicamente, podía y debía ser curada mediante tratamientos adecuados. Algunos indican la necesidad de la intervención médico/psiquiátrica, pero sin dar detalles de cuáles terapias serían las aplicables en este campo.

Entre las terapéuticas propuestas, todos coincidían en la necesidad de una educación viril y responsable de la infancia y juventud, pero arriesgaban también tratamientos hormonales, especialmente la escuela de Ribeiro y Whitaker. Para Ribeiro, que ponía énfasis en las alteraciones de las secreciones internas para explicar la homosexualidad, el concepto de *psycologia sexual* consagrado por Krafft-Ebing debía ser reemplazado por el de *pathologia sexual*.

Ribeiro (1937b) y Sinisgalli (1938) proponían usar la opoterapia, inyectando en el organismo del invertido extractos testiculares u otros extractos no específicos (de naturaleza hipofisaria, suprarrenal y tiroidea) para revertir el cuadro de mal funcionamiento de las glándulas de secreción interna (tratamiento que debía hacerse en la pubertad, pues más tarde sería irreversible). O bien podía recurrirse a las

intervenciones, como trasplantes de testículos humanos, que habrían sido implementadas con éxito en otros países (la misma técnica aplicada a mujeres invertidas con implantes de ovarios parece también haber sido experimentada).

Ribeiro consideraba también, que en pocos años más, podría ser aislada la hormona responsable por la inversión, así como el descubrimiento reciente de la insulina había suprimido el "síndrome diabético" (Ribeiro, 1937b).

En general, tanto la escuela de Peixoto como la de Ribeiro coinciden en la necesidad de la internación en hospicios para determinados casos de inversión, en conexión con comportamientos peligrosos para la sociedad o criminales.

2.2. Construyendo el cuerpo invertido

La construcción de la inversión, o del homosexual, se hará de acuerdo con la metodología médica taxonómica de patologías y síntomas. Una epistemología casuística esencializadora de cuerpos, en verdad bastante mudables, o mejor dicho, plausible de ser aplicada a un universo inmenso de características humanas de acuerdo con el diagnóstico iniciático de los médicos, únicos capaces de desentrañar los laberintos del cuerpo y del alma para encasillarlos en una categoría y diagnosticar su cura.

El punto de partida de la lógica de la medicina legal es la idea de "identificación". Sobre la base de una masa amorfa e indeterminada, los médicos deben descubrir la forma que adquirirá sentido, entidad, definición en sus manos. Por eso, el primer paso es saber si la cosa es humana o animal, para posteriormente determinar la identidad, basándose en criterios físicos como raza, sexo, edad, altura.

Los individuos se identifican por características fisiológicas, sobre todo óseas. En la raza incide para la diferenciación el índice encefálico, la capacidad craneana, el ángulo facial y varias otras señales de conformación de los huesos de distintas partes del cuerpo. También los cabellos definen las razas *lisótricas* (cabellos lisos) o *ulótricas* (cabellos duros) y, obviamente, los pigmentos o los colores de piel.

El sexo claramente dividido entre hombre y mujer se distingue no sólo por una genitalidad "normal" (pues la anormal implica casos de "hermafroditismo"), sino también por la forma y dimensiones del cráneo, el rostro, el tórax.

Las cuestiones referentes a la sexualidad adquieren tal importancia dentro de la Medicina Legal, que inauguran el capítulo de la "Sexología Forense". Para Flamínio Fávero (1938), las perversiones sexuales son más amplias que una categoría psiquiátrica. Considera que "son modificaciones cualitativas o cuantitativas del instinto sexual, sea lo referido a la finalidad del acto, sea en relación con el objeto", derivadas tanto de un vicio como de un factor congénito o patología mental. Hélio Gomes (1959) las clasifica, dentro de la sexología forense, como parte de la sexualidad anómala que obedece a una multiplicidad de factores no sólo psíquicos.

Dentro de las "perversiones sexuales", o de la sexualidad anómala, la mayoría de los tratadistas distinguen las "inversiones sexuales", entre otras tantas posibilidades, tales como: la "frigidez"⁷⁸, la "anafrodisia"⁷⁹, el "narcisismo"⁸⁰, el "autoerotismo"⁸¹, el "erotismo"⁸², la "masturbación/onanismo"⁸³, "exhibicionismo"⁸⁴, "fetichismo"⁸⁵, "sadismo"⁸⁶, "masoquismo"⁸⁷, "bestialismo"⁸⁸, "necrofilia"⁸⁹, "mixoscopia"⁹⁰. Gomes (1959) agrega "lubricidad senil" y "riparofilia" (atracción sexual por mujeres sucias, menstruadas o encintas), y Peixoto (1931), los "celos patológicos".

En las "inversiones sexuales" u "homosexualismo" se distinguen cuatro posibilidades: el "homosexualismo masculino" o "uranismo", el "homosexualismo femenino" o "safismo", las "topo-inversiones" y las "crono-inversiones", sin contar que tales perversiones pueden darse asociadas en una misma persona al igual que múltiples patologías psiquiátricas. Es por ejemplo notable la relación entre histeria, y sobre todo epilepsia, con variantes de inversión sexual en los casos presentados por Peixoto (1931). También Gomes (1959) asocia frecuentemente toxicomanías con inversión, siendo la morfina y la cocaína los vicios predilectos de los degenerados, *reffinés*, prostitutas/os (mientras la marihuana, que es la droga de los pobres, conduciría a comportamientos sexuales sádicos).

78 Disminución del instinto sexual en la mujer, considerándola también asociada, o mejor, derivada de las prácticas lésbicas (Fávero, 1938).

79 Implica la disminución del instinto sexual masculino o incluso la impotencia masculina, que también puede ser producto de la inversión sexual.

80 Deleite en la autocontemplación.

81 También denominado "erotomanía", es la satisfacción sexual a través del pensamiento o la contemplación de alguna cosa, pudiendo incluso llegar al orgasmo. Gomes (1959) distingue a la erotomanía como una modalidad de erotismo basada en una obsesión mórbida sobre una persona.

82 Exceso del deseo sexual. En el caso del hombre, se denomina "satiriasis" o "priapismo", y en las mujeres, "ninfomanía" o "uteromanía" (frecuentemente asociada a la histeria femenina).

83 Aquí se distingue entre la masturbación digital masculina (Fávero, 1938), masturbación con el dedo o cualquier objeto por parte de los dos sexos. En algunos casos el "onanismo" es considerado como *coitus interruptus*, destinado a evitar la procreación. La masturbación podía llevar a la inversión, e incluso, ser un factor coadyuvante de la esquizofrenia (Gomes, 1959).

84 Tendencia irrefrenable de exhibir los órganos sexuales, generalmente masculinos.

85 Objeto del deseo cifrado en alguna cosa o parte del cuerpo.

86 Denominado también "alogagnia activa" (Fávero, 1938), es la satisfacción obtenida produciendo en otra persona sufrimiento físico o psicológico.

87 Como reverso del sadismo, la "alogagnia pasiva" (Fávero, 1938) es la satisfacción obtenida a través del sufrimiento.

88 También "zoofilia": sexo con animales.

89 Sexo practicado con cadáveres, también denominado "vampirismo" (Fávero, 1938).

90 Voyeurismo, deleite en la contemplación de actos sexuales realizados por otras personas, sin intervención en los mismos.

El "homosexualismo masculino" es llamado "uranismo" (cuando es congénito, según Gomes, 1959) o "pederastia", término comúnmente usado para designar a los invertidos. Para el autor, "sodomía" o "pedicación" es la práctica de sexo anal con mujeres.

Otro tipo de inversión es el "homosexualismo femenino". Fávero (1938) distingue entre "tribadismo", que se basaría en el roce de los órganos genitales femeninos o en prácticas recíprocas (*roçadinho*), y el "safismo" o "lesbismo", que sería la succión de los órganos genitales entre mujeres. Gomes (1959) agrega una tercera forma de safismo que sería la masturbación recíproca.⁹¹

Peixoto (1931) resalta el carácter más inconsciente que consciente en las prácticas sexuales entre mujeres. Quizás por la misma causa, para Gomes (1959), es difícil distinguir cuándo el safismo es congénito o adquirido. El mismo autor imputa a las lesbianas su gusto por la vestimenta, las actitudes y las profesiones masculinas.

También distinguen los tratadistas las "topo-inversiones", que se refieren a "desvíos" de lugar en los objetos de las prácticas entre personas de sexo diferente: senos, axilas, pies, especialmente graves parecen ser la "felación" (succión del pene por la mujer) y "cunilingua" (succión de los genitales femeninos por el hombre). Las "crono-inversiones", en tanto, son las inversiones de tiempo o edad, en realidad, jóvenes que aman a ancianos o ancianas (lo contrario, dicen los autores, sería natural).

Gomes (1959) habla también de "cromo-inversión" y "etno-inversión". La "cromo-inversión" sería la preferencia acentuada por personas de color diferente, y la "etno-inversión", por personas de razas diferentes. Fávero (1938), por su parte, incluye la masturbación y el onanismo como otros dos tipos de inversiones sexuales.

Los estigmas somáticos de la degeneración son vastísimos, consten, como ejemplo, las fotos y los comentarios que reproduce el autor en relación con los caracteres de un "degenerado uranista":

91 No era tarea fácil para los médicos intentar clasificar la homosexualidad femenina, que siempre conservó un áurea inabarcable en su definición: "*Lacking a precise vocabulary and precise concepts, a large array of words and circumlocutions came to be used to describe what women allegedly did: mutual masturbation, pollution, fornication, sodomy, buggery, mutual corruption, coitus, copulation, mutual vice, the defilement or impurity of women by one another. And those who did these terrible things, if called anything, were called fricatrices, that is women who rubbed each other, or Tribades, the Greek equivalent for the same action*" (Brown, 1990:74).

Imagen 14

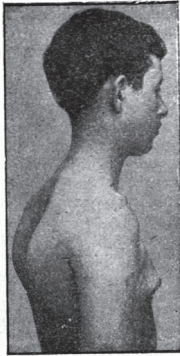


Fig. 11.
Degenerado uranista:
ginecomastia (19 años).

Degenerado uranista:
Ginecomastia (19 años)

Imagen 15

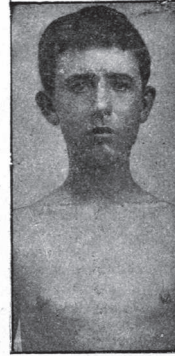


Fig. 12. — O mesmo, de
frente, além dos pe-
quenos seios, assime-
tria facial e orelhas em
forma de asa.

El mismo, de frente, además de los
pequeños senos, asimetría facial y
orejas con forma de ala.

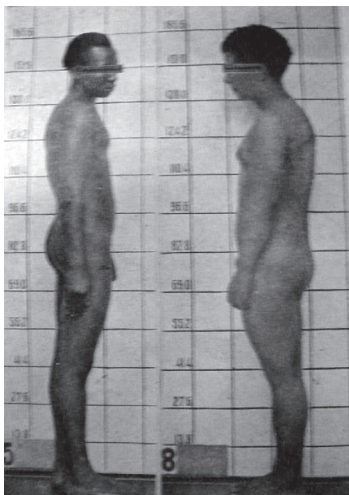
Fávero (1938) destaca las profesiones del sexo opuesto en los uranistas y la práctica del travestismo. Sin embargo, los caracteres somáticos que resaltan lo femenino: formas redondas, pocos pelos, ginecomastia, nalgas prominentes, voz aflautada, tendencias para el arte y ciertas profesiones femeninas son discutibles y no exclusivas de los pederastas según Peixoto (1931) y Gomes (1959).

Para Peixoto (1931), el abanico de posibilidades homoeróticas es amplísimo y abarca desde lo puramente afeminado hasta lo absolutamente masculino. Para Gomes (1959), no es siempre válida la distinción entre pederastas activos y pasivos, pudiendo ser alternadas las prácticas sexuales.

Pero quienes fueron más lejos en materia de construcciones del "ser invertido" eran los investigadores de la escuela lombrosiana. Leonídio Ribeiro, en 1932, juntamente con un equipo del laboratorio de Antropología del Instituto de Identificación de Río de Janeiro, midió, mensuró, fotografió y obtuvo información "obligatoria" de 195 homosexuales detenidos por la policía, para intentar descubrir la constitución morfológica de la homosexualidad (incluso en relación con la raza, para lo cual habría caracteres específicos de degeneración). Obsérvese en la foto, abajo, la comparación entre un "pederasta negro" y un "pederasta blanco".⁹²

92 Por esta investigación y sus numerosos trabajos académicos, Ribeiro recibió el Premio Lombroso del año 1933. También Whitaker (1938-39), en San Pablo, condujo un "experimento" similar a partir de la observación de 9 homosexuales, en el intento de captar la síntesis del

Imagen 16



"Un negro, un blanco, ambos homosexuales, presentando ginecomastia bilateral, además de dorsos lisos e de aspecto femenino" (Ribeiro,1938:cad.4)

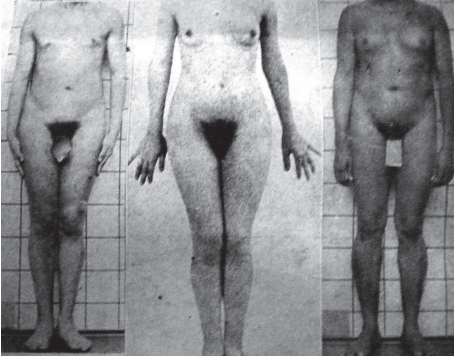
Diversas fueron las hipótesis esbozadas para determinar el "patrón invertido": distribución "femenina" de los pelos pubianos (formato triangular) y del cabello y cintura femenina, desenvolvimiento excesivo de las nalgas y de las mamas (ginecomastia), ausencia de pelos en el tórax. Relajamiento del esfínter, inexistencia de dobleces radiados en el ano, fístulas, hemorroides. Sorprendentemente, encontraron un tamaño exagerado de los penes en los invertidos estudiados, que dudaban si se debía atribuir también a alguna causa endocrina (Ribeiro, 1937b, 1937c, 1938, 1949, 1954). Se buscaba, así, fijar el fenotipo, a partir de la estadística antropométrica, al igual que se intentaba, radicalizando la lógica de la medicina legal, "identificar", con las mismas técnicas, la morfología del "criminal nato" (Lombroso), de la mujer, del negro, del degenerado, del demente, etc.⁹³

Obsérvese en la foto siguiente la obsesión por comparar los invertidos con el cuerpo femenino, especialmente las caderas y la distribución del pelo pubiano, que la escasa visión etnográfica de los médicos no les permitía advertir que se debía, no a causas congénitas, sino simplemente al tipo de corte o depilación que, para sugerir femineidad, los homosexuales de la época realizaban en sí mismos:

cuerpo y la "cultura" homosexual.

93 Leonídio Ribeiro realizó un estudio siguiendo las mismas técnicas para obtener el fenotipo criminal de 33 criminales negros (Ribeiro, 1937a; ver tb. Whitaker, 1942). Asociaciones entre raza negra y "propensión" a las perversiones sexuales, psicopatías y crimen aparecen —entre líneas— en todos los trabajos de medicina legal.

Imagen 17



"Al centro de una mujer normal y en los costados dos homosexuales" (Ribeiro, 1938:cad.1)

El discurso medicolegal, en síntesis, traza definitivamente las formas psíquicas y somáticas de la inversión masculina y femenina. Inversión u homosexualismo adquieren una entidad que, aunque confusa y ambigua, por lo menos sedimentará una marca que recaerá sobre los individuos con prácticas eróticamente disidentes: el estigma de la degeneración y la enfermedad. Así como los locos, las histéricas, los vagabundos —hasta en cierta medida los negros—, los homosexuales son una anomalía social que se combate, se rechaza, se reprime y se intenta curar.

2.3. Prisión por *libidinagem*: los nuevos dispositivos legales

La sodomía, en tanto delito, ya explicamos, no llegó a ser incorporada en los Códigos de Derecho Penal del estado brasileño. El Código de 1832 derogó las antiguas leyes del reino y sólo penalizaba los comportamientos públicos que ofendieran la moral y las buenas costumbres.

El Código Republicano de 1890 sólo aumentó la penalidad, disponiendo en el art. 282 ("ultraje público al pudor"), castigar con pena de 1 a 6 meses de prisión a quien: "ofendiese las buenas costumbres con exhibiciones impúdicas, actos o gestos obscenos, atentatorios del pudor, practicados en lugar público y que sin ofensa a la honestidad individual de la persona ultrajan y escandalizan a la sociedad".

El travestismo también es motivo ahora de represión penal. El Código de 1890 castiga con 15 a 60 días de prisión a quien: "disfrace el sexo, llevando trajes impropios del suyo para engañar públicamente".

El Código Penal de 1940, si bien no incorporó ninguna norma contra la homosexualidad, mediante el art. 399 penalizaba la "vagancia" (*vadiagem*) que era caracterizada como: "dejar de ejercitar profesión, oficio, o cualquier menester en que se gane la vida, no poseyendo medio de subsistencia y domicilio cierto en el cual

habite; proveer a su subsistencia mediante ocupación prohibida por ley, o manifiestamente ofensiva de la moral y las buenas costumbres".

Sin embargo, no hay que exagerar el alcance de esta última respecto del homoerotismo pues, en realidad, estaba destinada al disciplinamiento, cuando no al "reclutamiento", de los sectores "improductivos" de la sociedad. El poder de reclutamiento, por ejemplo, servía menos para garantizar la defensa del orden público que para forzar a los pobres a "agregarse" al domicilio de un hombre poderoso (Slenes, 1998). El segmento de trabajadores a los que afectaba este artículo era la prostitución tanto femenina como masculina.

En los "libros de ocurrencias policiales" de las primeras décadas del siglo, encontramos varios casos que implicaban manifestaciones obscenas o actos de sexo explícito entre hombres.⁹⁴ Quizás el caso más ilustrativo sea el de Francisco Frederico Feyman, blanco de 30 años, sin residencia fija, como consigna la ocurrencia policial del 14 de agosto de 1912. A las 8 horas de la noche fue detenido por encontrarse orinando en la Rua de Maranguaje. Al llegar a la comisaría, uno entre varios menores que también estaban detenidos, al verlo, lo denunció por haberlo convidado para la práctica de actos libidinosos, inclusive, otro argumentó que el mismo Feyman estaría "forzando al menor a practicar actos libidinosos". En el margen de la página, la inscripción que figura es "Prisión por *libidinagem*".⁹⁵

El orinar en la vía pública, muchas veces en lugares propios de "levantar" (*pegação*)⁹⁶ —como lo era la Cascada del Campo de Santana— era considerado una invitación para la práctica de actos libidinosos, en muchos casos, vehementemente recusada, siendo llamada la policía para su intervención. Fue el caso de Felipe Marlino, detenido en la noche del 6 al 7 de abril de 1924 por estar orinando en la Cascada del Campo de la Plaza de la República.⁹⁷

En verdad, más que por vagabundo o por cualquier artículo contenido en el Código Penal, los homosexuales cariocas eran detenidos por una contravención (verdadera "novedad" legislativa a partir de la interpretación penal realizada por la policía) denominada *actos de libidinagem*, tal como los propios comisarios lo consignaban en los márgenes de los cuadernos de ocurrencias.

2.4. Primeras lecciones de virtud familiar

El hogar burgués articula una intimidad basada en la individualidad y la subjetividad de los diferentes miembros de la familia. Cada miembro de la familia pasa a cumplir

94 Estos libros eran llevados por los comisarios, funcionarios de nivel medio que actuaban en turnos de 24 horas. En los libros de ocurrencias, los comisarios anotaban todo lo que llegase a su conocimiento para después informar al delegado del respectivo distrito.

95 Ocorrências, 3.º DP, Libro 7943, 14/8/1912.

96 Seducción entre hombres.

97 Ocorrências, 14.º DP, Libro 6593, 07/04/1924.

un rol asignado, y de cada uno de ellos se espera un comportamiento particular. Cada función, cada época de la vida tiene sus rasgos, sus prácticas, sus rituales de pasaje.

Esta fragmentación de la vida familiar establece también subesferas de privacidad. Hay espacios comunes como la cocina o sala de comer, que van reduciendo sus dimensiones, y cada uno de sus miembros va ganando un espacio propio y privado. Cada miembro es "extraño" a los otros, cada cuerpo es parte de una individualidad. La intimidad se traslada a cada miembro en tanto cuerpo y conciencia individual.

La vida proyectual también se regulaba de acuerdo con un pensamiento estratégico. Cada inversión debía rendir sus frutos, el dinero gastado en educación y salud para los hijos debía tener un retorno en hijos sanos y profesionales. Autodisciplinándose, además, o por lo menos dando una determinada imagen, el buen ejemplo del padre debía redundar en un hijo moralmente bien formado.⁹⁸

La familia, además de la económica, va perdiendo otras funciones y riesgos que estaban a su cargo, como la educación de los hijos o la protección a la vejez. Los miembros de la familia pasan a ser socializados cada vez más por instancias externas. Es prioridad del Estado y de los aparatos ideológicos reencasillar (interpelar) a los miembros de la familia, darles un sentido y un rol preciso con respecto a la vida en el cuerpo social, en el Estado y en la nación. El hombre ideal es el "padre" y trabajador y en la mujer, la "madre" y trabajadora. En el polo opuesto estaban el hombre alcohólico, vagabundo, inmoral, y la mujer prostituta, como paradigmas de lo otro a ser estigmatizado.

La mujer, en el discurso interpelante asumía dos posibles roles absolutamente bipolares: o era *vadia* (prostituta) o era madre. La mujer madre era la que no se dedicaba únicamente a la frivolidad mundana y la vida de los salones. Era la mujer nuevamente dentro de casa, pero ocupada ahora de la educación y vigilancia de los hijos, incluso de su amamantación, tareas que no podían ser más encomendadas a la ayas, y menos si eran negras.⁹⁹

La buena mujer pasa a ser considerada un ser casi angélico, asexuado, responsable por la virtud de los hombres y del buen funcionamiento de la sociedad. La madre, así, es la garante de la felicidad futura de la nación.

Desde mediados del siglo XIX, la sexualidad femenina comienza a ser tratada médicamente. Tanto que en 1853 el médico francés Chomet ya anunciaba sus

98 "Antes mujeres y niños compartían el mismo estatuto de irresponsabilidad. El hombre, el padre, concentraba el poder de discernir lo cierto de lo errado, el bien y el mal. Ahora las discriminaciones comenzaban a existir. Cada individuo debería presentar responsabilidades proporcionales al sexo y a la edad. Las prohibiciones genéricas fueron perdiendo sentido. Lo que era impedido a uno no era necesariamente impedido a otro. La evaluación de lo prohibido y de lo permitido aumentó en complejidad y sutileza" (Costa, 1979:138).

99 El médico alemán Mayer, en su libro *Felicidade do amor e Himeneo*, de 1871, asumía la defensa de la amamantación materna (sobre todo si la opción eran las amas de leche negras), ya que la amamantación transmitiría las "características culturales" de la madre.

servicios dirigidos para las afecciones femeninas en el *Jornal do Commercio* de Río de Janeiro. La injerencia médica dentro del hogar, que como vimos rebalanceaba las relaciones de poder intrafamiliar, también producía la creciente masculinización de las actividades anteriormente reservadas sólo al mundo femenino (parto, cuidados de los hijos, salud de la mujer) y la histerización del cuerpo de las mujeres.

Todas estas interpelaciones que recaían sobre la familia responden a las formaciones ideológicas e interpelaciones absolutas que actuaban sobre el "autocontrol", en el intento de forjar un individuo "proyectado" (y no un proyecto individual) que siga una dirección fija, que limite su "intimidad" (el derecho a la privacidad) en pos de un bien mayor, sea la raza, sea la nación. El individuo va a perderse en una hiperesfera pública que lo supera y a la cual se debe.

2.5. Las "otras" mujeres: de las calles al prostíbulo

Las meretrices, que hacia mediados del siglo XIX eran importadas en grandes levas para evitar la proliferación de la prostitución masculina, pasan a ser objeto de discusión en el campo médico y jurídico hacia fines de siglo.

Serán consideradas un mal necesario que debe ser controlado y, de alguna manera, institucionalizado, a partir de su confinamiento en los "prostíbulos" o "zonas", o bien pasarán a ser vistas como un "carcoma" capaz de corromper el cuerpo social y, por ende, susceptibles de ser extirpadas.

De hecho, en un marco de creciente mano de obra de reserva y con una población masculina superior a la femenina, la mujer pobre ocupaba gran parte de las profesiones más depreciadas por la sociedad entre las cuales la prostitución era una de las fuentes laborales con mejores perspectivas de supervivencia.

La prostitución, antes que por el discurso médico, era fuertemente atacada por los periódicos, pues se consideraba un peligro para la dilapidación de fortunas y un factor de intranquilidad y perturbación de las familias. En el orden burgués, la prostitución era una amenaza a la familia, al trabajo, al propio cuerpo, a la moral y a la sociedad toda.

En el discurso médico, esbozado en las últimas décadas del siglo, aparece con nitidez la asociación entre prostitución y enfermedad, con la sífilis como puente, que constituía una de las temidas pestes de la ciudad (tanto como el cólera, la fiebre amarilla, la rubéola, el tífus). Por eso, también, la imperiosa necesidad de su regulación sanitaria.

La otra asociación constante es la de prostituta y lesbianismo. Constituyendo una metáfora ampliamente difundida en la literatura y la prensa, la dupla entre la prostituta versada y de edad y la jovencita virginal e inexperta, en el papel de seducida, es un trazo atribuido al sexo desreglado del mundo del meretricio.

Después de la década de 1880, los trabajos sobre la prostitución apuntan más al disciplinamiento de la fuerza de trabajo. El obrero para ser productivo no puede

interrumpir su trabajo, ya sea para efectuar tratamientos contra la sífilis, o peor aún, para dilapidar el sustento de su hogar.

La postura legal sobre la prostitución, sin embargo, nunca estuvo claramente definida. El Código Penal de 1830, si bien no penalizaba la prostitución, distinguía entre "mujer honesta" y "mujer pública" para graduar la pena en caso de estupro.

En realidad, la policía fue la encargada de determinar las políticas en relación con su ejercicio. La tendencia siempre fue a "zonificar", es decir, concentrarlas fuera de los lugares como el centro o los más frecuentados por la alta sociedad.

La prostituta —al igual que el invertido— adquirió en la observación médica toda una constitución fisiológica propia. El desorden y la precariedad guían su vida, lo que la iguala a los vagabundos y a los borrachos. Está predispuesta a determinadas enfermedades, a la esterilidad y a la corrupción de su cuerpo. Es un ser doble: bello por fuera, y corrompido moral y físicamente, por dentro. Un anzuelo, un instrumento de seducción engañoso de la enfermedad que se transmite donde no se ve ni se piensa.

2.6. La máquina de escribir cuerpos: el internado y el vicio de Onán

La niñez comenzó a ser una subjetividad privilegiada en la dinámica familiar de la burguesía. El niño, categoría hasta entonces secundaria, pasó a ser el material amorfo que podía tomar el molde deseado para la posteridad, no ya de acuerdo a los cánones de la familia, sino de la sociedad, del Estado, de la patria. Considerados muchas veces los padres como "malos educadores", el Estado debía garantizar la educación obligatoria de sus futuros ciudadanos.

Los internados quizás ejemplifiquen las técnicas más depuradas de formación del "Id" (en el sentido de Eliás), a partir del niño sustraído de su familia y sujeto a regulaciones disciplinares precisas y metódicas. Las tecnologías de moldeamiento del yo no serán más los castigos físicos. Ahora los dispositivos del hábito y del remordimiento serán los encargados de instaurar el autodisciplinamiento.

La pedagogía del autocontrol tendía a lograr que el niño incorporase hábitos reflejos por repetición, tal que de adulto no tuviese otra referencia diferente de aquella posibilidad de comportamiento, es decir, introyectando y naturalizando la "verdad" de los valores transmitidos. Al olvido y a la convicción los acompañaba el dispositivo de la culpa. Si en algún momento el sujeto abandonaba los comportamientos y hábitos inculcados, el sentimiento de culpa y el remordimiento actuarían como encauzadores de su conducta.

La rutina de los hábitos debía abarcar todos los aspectos de la vida infantil: la alimentación, el adiestramiento físico, la administración de sus tiempos. El tema de la masturbación se muestra como central en la época y parece que todos los dispositivos, de hecho, conducen a suprimirla y a perseguirla. La educación física para mantener el

cuerpo cansado, la alimentación que no debe estimular las pasiones, los castigos corporales que deben ser evitados para no transmitir excitaciones a las partes pudendas¹⁰⁰, ni tampoco la excesiva lectura, imaginación o estudio que también predisponían al sedentarismo y a los pensamientos libidinosos capaces de provocar excitación sexual.

El onanismo reina como señor entre la mocedad de los colegios y casas de educación [...]. Con la reclusión, la instigación diaria y muchas veces casi continua de la excitación va, poco a poco, embotando las facultades intelectuales, su desarrollo orgánico no continúa; detiene incluso el desarrollo general del organismo, en cuanto el de los órganos solicitados se da con asustadora precocidad.¹⁰¹

Catalogada como "onanismo" o "autoerotismo", la masturbación será incluso considerada, en determinados casos por el discurso médico, como una degeneración al igual que lo era la inversión. A raíz de los efectos perniciosos y devastadores que el ejercicio masturbatorio y el consecuente derramamiento excesivo o por lo menos innecesario de semen se suponía provocaba en la población masculina (incluso podía llevar a la locura), la masturbación se tornaba razón de Estado, puesto que la nación requería adultos sanos, dignos representantes de su raza y de su clase. Sin embargo, podemos considerar la masturbación como un dispositivo estructurante del autocontrol al ser detectada como un punto neurálgico del placer en la infancia. La automoderación sería eficaz como dispositivo de poder en la medida que se pudiese autocontrolar un placer tan primario e íntimo.

2.7. El control de la nueva familia extensa y la construcción del machismo en las clases subalternas

La clase obrera y las nuevas clases medias, forzadas a convivir en conventillos o en viviendas populares, vieron también menguada su posibilidad de privacidad ante

100 El sistema de castigo sado-erótico de las "palmatorias en las nalgas", con que el señor punía niños y esclavos en las haciendas, era desde hacía mucho tiempo empleado por el maestro con sus alumnos. Esta práctica desbordaba tanto de sadismo erótico que ya a principios del siglo XIX, Joaquim Jerônimo Serpa en el Tratado de *Educação Física-Moral dos Meninos*, condena con severidad esta "práctica perniciosa" que lo único que lograba era "fomentar costumbres funestas", ya que: "la irritación que se ocasione sobre esta parte se ha de comunicar a las partes de la generación, enseguida que la impresión de dolor comience a debilitarse" (cit. Freyre, 1973:466).

101 Carlos Rodrigues de Vasconcellos, "Higiene Escolar, sus aplicaciones en la ciudad de Río de Janeiro", Tese, 1888 (ápuđ Costa, 1979:191).

el "mirar" indiscreto y casi inevitable del vecindario. La esfera íntima muchas veces se disolvía —parafraseando a Habermas— ante los ojos del grupo.

Por otra parte, implementando diversas estrategias de supervivencia en condiciones de pobreza, las complejas relaciones de parentesco y compadreo que se establecían llevaban a que muchas familias viviesen juntas creando un nuevo tipo de "familia extensa".

En este contexto la moral sexual jugaba también un papel importante. Los valores de la honra y del machismo constituían discursos y prácticas no sólo en relación con la mujer, sino también a las prácticas homoeróticas.

Por ejemplo, la necesidad de una mujer como compañera era evidente, sobre todo por su función social. La mujer era una pieza fundamental respecto al hombre en la economía de las relaciones solidarias y de ayuda mutua, a través de las cuales las clases subalternas garantizaban su propia supervivencia. Las mujeres, en ese esquema, eran las responsables por los rituales de acercamiento y mantenimiento de los vínculos íntimos. Una de las formas más usuales de convivencia y sostenimiento de esos lazos era, por ejemplo, la invitación a "cenar", rito exclusivamente a cargo de las mujeres (Chalhoub, 1986:155).

El desposeído, como afirma Chalhoub, construía su identidad por lo que hacía, más que por lo que tenía, y entre las prácticas en salvaguarda de su "honor" estaban la producción y reproducción de la identidad masculina a partir de un estereotipo machista. El machismo implicaba la supervivencia del patrón masculino/activo en las relaciones sociales.

Varios rituales eran prácticas de ejercicio y reforzamiento del machismo entre las clases populares. Un ritual en que se ponía en juego el machismo de forma más intensa era la riña. A partir de un desacuerdo entre dos hombres, la acumulación de tensiones originaba el momento del desafío previo al desenlace violento que era generalmente físico. En la riña se llegaba a una instancia en que casi siempre ambos contendientes ponían recíprocamente en duda su masculinidad, imputándose la acusación de "mujer, puto, pasivo, sodomita, invertido". Es el trágico caso acontecido en 1910, protagonizado por Alcino y Alfredo, de 16 y 17 años, respectivamente, empleados de una panadería de la calle Voluntários de la Pátria:

el deponente se encontraba en la panadería Estrella donde es empleado trabajando cuando su compañero Alfredo comenzó a contar sus proezas; que el deponente le dijo que él era un fanfarrón y que de nada valía; que *Alfredo retrucó ser el acusado un puto y que si dudase le daría una bofetada*; que el deponente le dijo que se la diera; que Alfredo le propinó entonces dos bofetadas y el deponente se alejó procurando defenderse y fue en busca del revólver y trayéndolo le apuntó a Alfredo detonando el arma dos veces. (Chalhoub, 1986:121. Las cursivas son nuestras).

El mismo ritual se repetía en el ejército cuando un soldado ponía en duda la "masculinidad" del otro. En 1896, el soldado Horácio Veloso ofreció al soldado João Estácio

la suma de cinco *reis* para que "hiciera de mujer". João, negándose, le replicó que él "no era un *guri* ni una mujer para prestarse a tales designios". La pelea se transformó en golpes. Horácio terminaría perdiendo la vida, y João condenado a 8 años de prisión cuando fue juzgado por un Tribunal castrense¹⁰² (Beattie, 1998:112).

Las imputaciones en referencia al homoerotismo, si no eran canalizadas vía una pelea, terminaban en procesos judiciales o denuncias policiales, en defensa de la honra y la "masculinidad" mancilladas. En 1905, el joven vendedor turco José N., de 19 años, había sido llamado de "puto, safado, puto del Largo do Rossio" por su vecino, el barbero español Braudilo G., de 45 años de edad, lo que motivó un proceso por Atentado Público al Pudor en contra del español (que finalmente fue absuelto).¹⁰³

Otra forma de reforzar el machismo (que a su vez implicaba una estrategia consciente o no para vivir el homoerotismo) era consumir prácticas homoeróticas manteniendo vigente el patrón masculino/activo: el "comedor", el activo en la relación, no era considerado propiamente un invertido. Por el contrario, el hecho de *comer o cú* (comer el culo) de otros hombres (siempre y cuando también tuviera o afirmara tener sexo con mujeres) era una extensión de su capacidad fálica que dialécticamente actuaba a modo de refuerzo de la masculinidad.

2.8. El homoerotismo en las instituciones totales: conventos, prisiones y manicomios. El ejército y la marina

La mayoría de los tratadistas sobre cuestiones atinentes a la sexualidad y a las perversiones coincidían en que una de las causas de la inversión —aun cuando fuese por el tiempo que durase el confinamiento— era la convivencia "unisexual", es decir, las instituciones donde casi todo el tiempo, hombres o mujeres estaban obligados a convivir con su mismo sexo.

Además de los internados para jovencitos y jovencitas, tan perniciosos a causa de los graves defectos morales que éstos podían adquirir —y a la vez tan funcionales para su disciplinamiento y control—, los antiguos conventos son vistos ahora como centros casi inevitables de depravación moral. Digamos que, también, porque repugnaba al discurso higienista la práctica de la castidad. La práctica del sexo "normal" era no sólo fomentada, sino absolutamente indispensable para el desenvolvimiento armonioso de la nación. Si los ciudadanos no "gozan" de toda su potencia, afirmaba Pires de Almeida (1906), los ejércitos, por ejemplo, no gozarán tampoco de toda su fuerza y vitalidad.

Respecto de los manicomios, era conocida la postura de algunos médicos-legistas, preocupados con las prácticas homoeróticas en tanto manifestaciones de los

102 ANR, SMT, *maço* 13244, proc. 236, João Estácio, São Gabriel, Rio Grande do Sul (1897) (ápuđ Beattie, 1998:112).

103 Archivo Nacional, 039 1905, t. 7492 (ápuđ Green, 2000:61-2).

alienados mentales y la posibilidad de internar invertidos difundiendo aún más estas prácticas. Por tal motivo, Nunes (1928) y Sinisgalli (1938-39) proponían la creación de una institución similar al manicomio judicial, pero específicamente para invertidos.

Las prisiones, en tanto, siempre fueron ámbitos propicios para el establecimiento de relaciones entre personas del mismo sexo, ya fueran sólo sexuales o amorosas, consentidas o establecidas mediante la violencia. Pires de Almeida relata una curiosa anécdota de lo que sucedía en una de las fortalezas de Río de Janeiro: "Luego que un preso era recluso, en la prisión, el carcelero lo casaba con algún otro en disponibilidad, permaneciendo por tres días durmiendo los novios en la misma tarima" (Pires de Almeida, 1906:85).

Los cuarteles del ejército y los navíos, especialmente de guerra, estuvieron siempre rodeados de un halo de homoerotismo. Entre varios casos analizados por Beattie (1998), en el año 1884, Honório y José fueron sorprendidos (y juzgados por un Tribunal castrense) practicando "actos inmorales", en la letrina del hospital naval de Río de Janeiro.¹⁰⁴ El soldado Agripino Antônio da Costa fue recluso ocho días por permitir que un cabo entrara en los cuarteles a las tres de la mañana y le proporcionara alcohol a un camarada con el fin de practicar actos libidinosos.¹⁰⁵

Herculano Lassance Cunha afirmaba que en las Fuerzas Armadas: "la sodomía se ha extendido a tal punto que son pocos los que no la practican". Era difícil que los oficiales no tuvieran también uno o dos "camareros" (serviciales de los oficiales) que le proporcionasen "tales deshonestos servicios". (Cunha, 1845:75-6). Ferraz de Macedo, décadas después, confirmará la alta tasa de sodomía entre los soldados, debido, sobre todo, a la falta de compañía femenina, como también al sometimiento de los de más baja patente por sus superiores para la satisfacción de sus deseos sexuales (Ferraz de Macedo, 1872).

Durante años, el homoerotismo fue relativamente tolerado en las fuerzas militares, también porque los cuarteles servían para el reclutamiento de los vagabundos y de todos los elementos indeseables de la sociedad: "Antes de 1916, los cuarteles funcionaban en cierto modo como el equivalente masculino del burdel: ambos procuraban apartar de las familias honorables, a los hombres y mujeres peligrosos" (Beattie, 1998:118). Según Beattie, en general, los militares castigaban sumariamente a los soldados que incurrían en prácticas "invertidas" y recurrían sólo en algunos casos a las cortes marciales.¹⁰⁶

La copresencia física entre hombres que exigen los cuarteles o los navíos de guerra, necesariamente genera un comportamiento machista y homofóbico, como

104 ANR, CSMJ-CGM, *maço* 13182, proc. 1346, Honório Hermeto Carneiro Leão y José Moreira da Cunha, 1884 (ápuđ Beattie, 1998:131).

105 ANT, STM, Agripino Antônio da Costa, caixa 13309, proc. 434, 1896, pp. 6-7 (ápuđ Beattie, 1998:127).

106 "Los oficiales aplicaban generalmente sanciones benignas a este tipo de inconducta, lo cual indica que tales acoplamientos eran, hasta cierto punto, previsibles y tolerados" (Beattie, 1998:125).

ritual de reforzamiento de la masculinidad. Refuerzo necesario por la duda que se genera socialmente y dentro del propio grupo, ante el hecho de convivir 24 horas del día un hombre con otro hombre. Ritual que debía ser mantenido, aun cuando ocurriesen —y de hecho ocurrían y bastante— prácticas homoeróticas dentro de tales ámbitos.¹⁰⁷

El ritual de la riña, como ya vimos, en defensa de la masculinidad mancillada —y en definitiva del honor—, era una de estas formas. Peleas mortales entre los soldados acusándose mutuamente de sodomitas o pasivos. Este *ethos* machista, además de tolerado, era incluso fomentado en el ámbito castrense, que debía reafirmar su masculinidad permanentemente.

2.9. El naturalismo literario: la disección de los cuerpos "exóticos"

La literatura naturalista puso en evidencia un supuesto "realismo" de las condiciones de existencia de los hombres y mujeres de fin de siglo XIX. Héroes y heroínas son ahora los seres "desgraciados" de la sociedad: prostitutas, mendigos, presidiarios, la población de los conventillos. Por un lado —de alguna manera, al igual que la medicina que intenta despenalizar conductas—, se quiere mostrar que es la propia sociedad y sus condiciones injustas quien forja tales monstruos, tornándolos, así, profundamente humanos. Por otro lado, cumple una finalidad eminentemente moralista, estos pobres seres o se redimen, o tienen un fin trágico, como turbulenta también fue su vida.

Es en este contexto que aparecen varios personajes con comportamientos homoeróticos en la literatura brasileña a partir de la década de 1870. En *As mulheres de Mantilla*, de Joaquim Manoel de Macedo (1820-1882), encontramos —salvo contrario—, por primera vez, esbozada una pasión homoerótica femenina en la literatura brasileña.

El principal escritor naturalista brasileiro, Aloísio de Azevedo (1859-1913), abordó la temática en dos oportunidades. En *A Condessa Vésper*, plantea el romance entre Laura, de 16 años, y la experimentada Ambrosina, que se convierte en sólo un recuerdo de amor en la vejez de la entonces Condessa Vésper (Ambrosina). Pero en su obra *O Cortiço*, aparece la primera relación lésbica descrita en detalle en una obra literaria. Léonie y Pombinha, dos mujeres diferentes, una, prostituta, la otra, una joven virgen que prácticamente es forzada sexualmente por la meretriz.

En 1888, Raul Pompéia publica *O Ateneu* en donde describe el inicio sexual y el homoerotismo de los muchachos de un colegio interno de Río de Janeiro.¹⁰⁸

107 En la Argentina, en tanto, el mayor Juan Comas mató al capitán Arturo Masedo por haberlo acusado de homosexual (Sebrelli, 1997).

108 En la Argentina, los primeros textos literarios que hacen referencia al homoerotismo relatan episodios accidentales del carácter salvaje de los mazorqueros rosistas, que entre otras

En el esquema de un naturalismo, que cada vez más se acerca a las etiologías de las disciplinas médicas y a la eugenesia, en 1891, el militar portugués Abel Botelho publica *O Barão de Lavos*, romance perteneciente al ciclo *Patologia social*, en el cual sus personajes son víctimas de taras congénitas. Pocos años después, en 1895, Adolfo Caminha, oficial de la marina imperial, publica la primera obra conocida en el Brasil que trata el tema de la homosexualidad como eje de una novela, con pormenorizados y primorosos detalles no sólo de relaciones sexuales entre dos hombres, sino también amor y afecto entre ellos. *Bom-Crioulo*, protagonizada por el marinero negro Amaro y un joven y cándido grumete de ojos azules llamado Aleixo, es una obra dramática que culmina en tragedia y muerte. La traición del joven Aleixo, que inicia una relación con la dueña de la pensión en donde ambos tienen su "nido de amor", provoca la furia de Amaro, que loco de celos lo asesina.

En 1903, Domingos Olimpo publica *Luzia Homem*, la historia de una jovencita acostumbrada a andar desde pequeña vestida de hombre para ayudar a su padre en el trabajo. Como una especie también de reflejo de la producción científica de la época, especialmente médica, el libro de cuentos de Theo Filho, *Dona Dolorosa. Anomalias sexuales*, del año 1922, traza una galería de fenómenos sexuales que incluyen, entre otros, el vampirismo, el safismo y la pedolatria.

Otra obra con personajes decididamente transgresores es *Mademoiselle Cinema*, publicada en 1924 por Benjamim Costallat, donde se describen la bohemia parisina, números lésbicos del *Folies Bergere* y la vida "disoluta" de Rosalina Marqueis Pontes, jovencita de 17 años, que tiene inúmeros "vicios", frecuenta *dancings*, consume cocaína, se encuentra con hombres en sus *garçonnières*, e incluso, vive experiencias lesbianas.

También a partir de la década de 1930 y, sobre todo en los años 40, se popularizan las ediciones de "manuales". Compendios de conocimientos científicos, explicados y adaptados a las posibilidades de entendimiento del público lego. Varios de esos manuales están dedicados al comportamiento sexual, incluyendo sus conductas desviantes, obviamente en la línea moral del discurso medicolegal.

La industria cultural literaria, ya desde principios de siglo explotará, de tanto en tanto, un tipo de literatura que difunde esta visión naturalista de la homosexualidad siempre ligada al discurso medicolegal. Ya sea en novelas, cuentos, poesías o manuales para "guiar" la vida y la sexualidad, la idea de degeneración, abyección, perversión y crimen, raramente tendrá excepciones. El homoerotismo forma parte de la metáfora literaria de las vidas desgraciadas, de las imágenes trágicas del ser humano, que reproduce una moraleja: la sexualidad anómala, los "desvíos" sexuales conducen a la destrucción y a la muerte.

"brutalidades", sodomizaban a sus enemigos. Es el caso del cuento "El Matadero" (1840), de Esteban Echeverría, y de Hilario Ascasubi, en su poema "La Refalosa".

3. Desiguales condiciones, desiguales experiencias homoeróticas

La "aristocracia" de toga del segundo Imperio y de la República se caracterizaba por el predominio político y cultural de los *bacharel* (licenciados), quienes ocupaban los principales cargos tanto en el gobierno como en la burocracia estatal. Eran estos "espíritus ilustrados" quienes marcaban las pautas de comportamiento social, modas y etiquetas, muchas veces calcadas de las tendencias europeas, principalmente de París y Londres.

La clase comercial y los empleados públicos de menor rango actuaban imitando las pautas de los *bacharel*, en un intento de acercamiento social, mientras el creciente proletariado urbano y el grueso de los ex esclavos negros continuaban, por lo general, excluidos de estos procesos.

En el orden racial, el esclavo era considerado desde principios de siglo como el productor de todos los males: responsable por la moral viciada, incluso de los señores blancos. Según Herculano Cunha, era la existencia de la esclavitud lo que determinaba la "pereza, indolencia y vanidad y tiranía del señor" (Cunha, 1845).

En un contexto de exaltación de la raza y prevalencia de las teorías eugenésicas en las ciencias, sobre todo médicas, la sífilis, las enfermedades venéreas y los innúmeros desórdenes morales y sexuales eran atributo privilegiado de los/as negros/as, construyéndose la representación de su temperamento absolutamente libidinoso y lúbrico, desconocedores del sentido del pudor y la castidad.

La cromo y la etno-inversión (deseo por personas de color o raza diferente) eran una perversión sexual, según el médico legista Hélio Gomes (1959). El amamantamiento por amas negras, e incluso la presencia de serviciales negros dentro de las casas burguesas, comienzan a ser cuestionados bajo los argumentos del peligro que representaría para la degeneración de la prole. Incluso el homoerotismo era hasta esperable en un negro, ya que como razona Caminha en la voz del bravo Amaro: "Si los blancos lo hacían, ¡con mayor razón los negros! Es que no todos tienen fuerza para resistir: la naturaleza puede mucho más que la voluntad humana..." (Caminha, 1991:50).

El negro no alteró sustancialmente su condición con el paso de esclavo a trabajador libre y se vio en serias dificultades para competir con la mano de obra extranjera, preferida la mayor parte de las veces, justamente, a causa de las visiones estereotipadas sobre los innúmeros defectos de su "raza".

Las diferentes condiciones de clase y también las relaciones que entre ellas se establecían en el campo de las prácticas sexuales determinaban diferentes y diversas experiencias en relación con el homoerotismo. Los aparatos ideológicos y los dispositivos de control no producían los mismos efectos en unos u otros. Lo que para uno podía ser moda o esnobismo para otra clase era motivo mismo de encarcelamiento. El "ocio" del burgués se convertía en el delito de "vagancia" para el pobre. El esnobismo del dandi se transformaba en "prostitución masculina" en los *bagaxas* (putos, prostitutas), pues como afirmaba taxativamente Ferraz de Macedo:

"raramente se encuentra entre la chusma de los propugnadores del pecado nefando un hombre ilustrado y de educación esmerada" (Ferraz de Macedo, 1873:120-1).

Así y todo, unos y otros interactuaban conjuntamente o transitaban a veces los mismos espacios, retroalimentando desde sus respectivos nichos de experiencias las pautas y conductas, en una circulación de sentidos que daba cierta uniformidad al ser "diferente", al "invertido" o al "homosexual".

3.1. El dandismo tropical

Los *dandys* aparecen en escena desde mediados del siglo XIX, pero es hacia finales del siglo, con la consolidación de la aristocracia de toga, que la vida bohemia y el dandismo pueden identificarse como un movimiento de reacción a la estética y a la moral burguesa.

Fuertemente aristocratizantes, los *dandys* brasileños pontificaban una vida desreglada, pero con estilo. Sin preocupaciones para el trabajo, eran verdaderos *flâneurs* de la ciudad. Asumían modas extravagantes, muchas veces afeminadas, como una forma de rebeldía y modalidades de distinción.

Imagen 18



Muchos de los vínculos homoeróticos establecidos por las clases burguesas respondían a un estilo patriarcal de padrinazgo. Frecuentemente, los amantes o parejas eran de clases inferiores (o en el caso de oficiales, de rango inferior) y les eran ofrecidos

un empleo, dinero y lujo, o simplemente una vida confortable. Los oficiales tenían sus "camareros", que, como vimos, ofrecían otros servicios, además de los domésticos.

Este tipo de homosexual es el que Marañón denominaba como "homosexuales cínicos", conscientes de su situación, sin frenos morales, prosélitos, inclusive. Dotados muchas veces de "inteligencia superior", pertenecen a la clase intelectual y artística. Es por ello también que estos "invertidos" pueden actuar, "si no con la benevolencia, por lo menos con la morosa tolerancia de la sociedad", exentos de cualquier responsabilidad pública y sin intervención médica o sanción penal (Marañón, en Prefacio/Ribeiro, 1938:12-3).

En realidad, lo que expresaba tal privilegio era su situación de clase; lo que para uno constituía snobismo, para otros era simplemente "afeminamiento" lindante con la prostitución.

3.2. Las "Salomé" de pantalones ajustados, carmín y polvo de arroz

El homoerotismo de la clase comercial, de los actores y de los trabajadores subalternos, e incluso de los "putos" o prostitutas —en una frontera no muy claramente delimitada—, seguía más o menos a contrapelo, las tendencias y prácticas que fijaban los dandis y *flaneurs* de la época con los que interactuaban en una dialéctica de aceptación, sexo y rechazo.¹⁰⁹

Una primera práctica de tales experiencias eran los "afeminados", distinguibles por la forma de vestirse. Ferraz de Macedo describía su vestimenta, consistente en trajes hechos a medida, pantalones extravagantes, botas finas y pulidas, camisas bordadas, lienzo rojo o azul, corbatas de seda, cadenas de oro y galeras blancas, guantes de cabritilla y bengalas de alto precio (Ferraz de Macedo, 1873:116-7). "Tenían ellos una *toilette* especial por la cual podían ser fácilmente reconocidos. Usaban saco muy corto, lienzo de seda colgado del bolsillo, pantalones muy ajustados, dibujando bien las formas de las piernas y las nalgas..." (Viveiros de Castro, 1894:221-2).

También solían usar polvo de arroz, carmín, maquillaje y perfumes, y hacerse peinados extravagantes. Muchas veces los "afeminados" se distinguían en ciertas profesiones, consideradas "típicas" —como de hecho desde antiguo ocurría—, tales como peluqueros, sastres y costureros, floristas, planchadores, lavadores, actores, bailarines...

En la década de 1930, las "bichas" (otra denominación común para homosexual) más afeminadas continuaban con los cuidados femeninos de la *toilette*. Se depilaban

109 Ferraz de Macedo (1873) notó la imitación que hacían los *bagaxas* o prostitutas (que él no diferenciaba de cualquier "afeminado" de la época) de las clases altas cariocas. Marañón, en tanto, distinguía entre los homosexuales cínicos, asumidos y pertenecientes a las clases principales, y los otros, a quienes denominaba "prostitutos" y que caracterizaba como pasivos, escandalosos y "perversos éticos" (Marañón, en Prefacio/Ribeiro, 1938:17-9).

las cejas, se maquillaban, pintaban los labios, podían oxigenar su cabello, vestían de forma excéntrica en público y, a veces, usaban trajes femeninos dentro de la casa (Whitaker, 1938-9). En las fotos, abajo, vemos una verdadera galería de varios/as de estos/as jóvenes. De izquierda a derecha: "Pará con flores", "Pará en pié" y "Tabú".

Imagen 19



Imagen 20



Imagen 21



Muchos de estos "frescos" no eran prostitutas "profesionales", pero ocasionalmente podían cobrar para tener sexo. Es el caso del propio Traviata o de H. de O., joven de unos 20 años, que trabajaba como doméstico en una pensión recibiendo 100 reis mensuales de salario y que "Dice no ser un profesional porque tiene empleo y 'no va con más de un hombre, cada noche', cobrando unos 10 reis 'de cada vez'" (Ribeiro, 1938:110).

3.3. Los grupos homoeróticos: creando lazos estéticamente

Los homosexuales, según Ribeiro, funcionaban en grupos "ajenos a la existencia de los individuos heterosexuales". Según el observador médico legista: "la mayoría de los invertidos cultivaba una especie de comunidad, de asistencia mutua, que algunos exaltan con cierto orgullo. No les falta el espíritu de proselitismo, inspirados por su convicción de la superioridad de su estado..." (Ribeiro, 1938:157).

Otros grupos funcionaban al estilo de las antiguas sociedades secretas. La más conocida, según Pires de Almeida, era los "Caballeros de la Noche", asociación constituida "por la elite de los uranistas de su tiempo". Uno de sus programas favoritos se denominaba las *Alvoradas Fluminenses*. Por las noches, en grupitos, después de

deambular por las diversas funciones de teatro, se dirigían —según lo permitiesen sus finanzas— o a los más lujosos hoteles o a los más inmundos “antros de la calle del Fuego, donde se comían *iscas* ¹¹⁰ a reventar” y donde también se bebía copiosamente “vino verde de Bastos”. De allí pasaban al Rossio, y luego al Hotel D. Pedro, donde los aguardaba su “comandante” el “Visconde de...”. La ruta continuaba en las bodegas de la ciudad: “llegaba el bando al antro con escalas por bodegas varias, donde se arrebañaban, aquí, el glotón Castro Urso, y, allí, los famosos Dr. N. de M. E., el estudiante de medicina A. da C., entre otros...”.

Terminaban la fiesta en la calle Sete de Setembro, donde funcionaba el excéntrico burdel de dos hermanas marselesas adeptas al amor sáfico. Allí, los “Caballeros de la Noche” pagaban para que aquéllas les brindasen un espectáculo “de todo cuanto de más innoble se pudiera imaginar”. Eran indescriptibles, según el autor, los “excesos a que se entregaban aquellos disolutos, abandonados a sus propios instintos...” (Pires de Almeida, 1906:228).

Las *turmas* o clubes de homosexuales amigos siempre constituyeron una necesidad, ya sea simplemente para encontrar compañeros (de cama o de afecto), forjar amistades, asistirse mutuamente y, sobre todo, experimentar el “reconocimiento” entre “iguales”. A partir del encuentro y la común identificación del desvío, surgía la diferenciación, la búsqueda de espejos, la reflexividad estética, la experimentación de comportamientos para vivir, de discursos para justificar y de estrategias para sobrevivir.

3.4. Viriles y afeminados: un popurrí de posibilidades no duales

Una de las metáforas del autoimaginario de la época sobre el homoerotismo era la relación entre el hombre viril mayor de edad y el jovencito afeminado (heredera, de alguna manera, del paradigma “hombre-efebo”). Aparece claramente planteada, por ejemplo, en el primer cuento homoerótico del cual tenemos noticias: “O menino de Gouveia”.¹¹¹ La historia narrada en un estilo que destaca el elemento pornográfico, versa sobre la relación entre un jovencito afeminado, llamado Capadócio Maluco, que se torna prostituto y cuyos amantes son siempre hombres de edad avanzada.

Son vínculos populares basados en la fuerza, la virilidad o la protección, el dinero —o un poco de todo eso—, como magistralmente, y de forma increíblemente transgresora, Caminha lleva a sus límites en la relación entre Amaro “un negro inmenso, muy alto y corpulento, figura colosal de cafre”¹¹², desafiando, con un formidable sis-

110 Tiras fritas de hígado.

111 Era un cuento erótico de 15 páginas, que formaba parte de una serie de 16 “cuentos rápidos”, publicados por la Revista *Rio Nu*. “O menino de Gouveia” aparece anunciado en los números de la revista del año 1914 (Green, 2000).

112 Denominación que los musulmanes dan a los negros “paganos” del África Oriental. Se aplica, sobre todo, a la población bantú de Mozambique y del sudeste africano. Significa

tema de músculos, la morbidez patológica de toda una generación decadente y debiloide..." y el imberbe y lánguido Aleixo, que sólo atinaba a responder "—sí señor, con un airecito ingenuo, de niño obediente, los ojos muy claros, de un azul y verdoso salpicado, de labios gruesos extremadamente colorados" (Caminha, 1991:29 y 37).

Es la historia también del sargento Gabriel y el soldado Theotonio. Gabriel reconocía a Theotonio como su "protegido", lo encubría y le daba trabajos leves. Esto lo hacía porque como él mismo expresaba: "Theotonio era de su pertenencia, pues lo mantenía, le daba ropa, cigarrillos, dinero y otras cosas".¹¹³ Este esquema parece haber sido común también entre los oficiales de la marina o el ejército y los "camareros" a su servicio.

Este canon griego de las relaciones homoeróticas no nos lleva necesariamente a suponer que en el campo de las prácticas sexuales los roles se pautaban siempre de acuerdo con activos y pasivos, o afeminados y machos. Si bien esta dualidad era una forma posible, también las prácticas sexuales "mixtas" —como las definía Peixoto— existían e incluso eran confirmadas por los médicos legistas en los testimonios que recogían de los homosexuales de la época. Según Gomes (1959:604), incluso "la regla es que las prácticas sean alternadas".

Otra cuestión interesante para preguntarnos es por qué, aun siendo afeminados, la gran mayoría de los prostitutas que el Dr. Ribeiro estudió en los años 30 tenían penes excesivamente desarrollados. Quizás fuese, como dirá Pires de Almeida, porque aun los activos tenían la fantasía de penetrar hombres de penes grandes, o también porque los afeminados serían los penetradores en los intercambios sexuales (al igual que dicen hacerlo hoy gran parte de las travestis).

Existían aquellos que no tenían ninguna diferencia "exterior" con cualquier otro hombre de la época. Como lo reconoce el propio Peixoto (1931): "otros tienen apariencia y caracteres viriles, invertidos apenas psicológicamente, como si solamente el cerebro y los nervios fuesen femeninos". Por otra parte, grupos más osados, como vimos, usaban polvo de arroz y carmín, se vestían extremadamente a la moda, hablaban en falsete, se daban nombres de mujer e incluso desenvolvían profesiones vinculadas al mundo femenino.

Aun en el campo de las *bichas* o de los que se declaraban pasivos, las gradaciones eran también diversas. En la carta que "Zazá", uno de los homosexuales estudiados por Whitaker en San Pablo, dirige al propio investigador, establece una relación entre placer y glorificación del falo masculino enfatizando su posicionamiento y sentimiento de "ser mujer" (Whitaker, 1938-39:252):

Tengo 24 años y creo que estoy envejeciendo antes de tiempo, debido a las muchas prisiones injustas, amores locos y desenfrenados que tuve para poder cumplir mi destino y sentir lo que las mujeres sienten, eso es, el placer

también bárbaro, rudo, ignorante.

113 ANR, CSMJ-CGM, *maço* 13183, proc. 1368, Gabriel Coutinho Brazil, pp. 11-12 (ápuđ Beattie, 1998:127-9).

de gozar con el miembro del hombre, el miembro que aún adoro como adoro mi libertad!

"The End"

"Zazá" Z. B. G.

Casi de forma opuesta, o por lo menos diferente, S. M., de 30 años de edad, también a través de una carta, detalla sus prácticas sexuales resaltando que, aunque pasivo, el solo hecho de la penetración por un falo no le provoca placer:

A los 22 años, cuando estaba en el Servicio Militar, tuve mi primera relación con un colega. Describirlo es imposible. Entretanto, *confieso que, incitado a practicar el acto, me ofrecí con satisfacción y sin preocuparme con lo que pudiese suceder*; tal vez por la gran simpatía que sentí por este colega, desde el primer día en que lo vi. Confieso que no sentí placer alguno. Practicando ese mismo acto, como pasivo, por varias veces, aprendí a masturbarme mientras el activo copulaba y sentí entonces un placer indescriptible. Mi impresión era de estar gozando por los dos lados. No concuerdo con las personas que consideran los pasivos como viciados. *Yo por lo menos nunca sentí deseos de estar con un hombre sólo por el hecho de sentir su miembro. Por el contrario, sólo cuando siento deseo de copular es que tengo placer de hacerlo de la manera expuesta. Si, por acaso, coincide que yo acabe antes del activo, no continúo de ninguna manera, pues para mí se vuelve insoportable, después de haber pasado el placer* (Whitaker, 1938-39:254. Las cursivas son nuestras).

La distinción *bicha/bofe* (bofe es equivalente a "chongo" en Argentina), si bien respondía al modelo pasivo/activo, con roles estereotipados de lo masculino y lo femenino, incluso dentro de las prácticas de las propias *bichas*, no era el único modelo vigente entonces, ni lo sería después. Constituiría sí, el desenvolvimiento típico de ciertos grupos y sus experiencias, pero sus bordes siempre serían corredizos y difusos. Lo que queremos decir, es que, aun cuando la distinción *bicha/bofe* respondiera a determinados "roles" (que obviamente definían también un estatus, pues el "macho" seguía siendo tal y la *bicha* era el invertido o afeminado), nada significaba esto en relación con las prácticas sexuales efectivamente realizadas en el ámbito privado de la relación.

3.5. Estrategias para burlar el machismo

Diversas e imaginativas estrategias se implementaban en todas las clases sociales para vivir el homoerotismo en un contexto de interpelación como el que describimos, vigente hasta bien entrado el siglo XX.

Entre las clases proletarias, por ejemplo, las relaciones de "compadreo" fueron fundamentales. Así como el papel de las mujeres —que ya analizamos—, el compadreo establecía lazos de solidaridad y ayuda mutua que resultaban fundamentales para la supervivencia en condiciones de miseria. Muchas veces, los compadres llegaban a vivir juntos, y ésta, quizás, fuera la relación de acercamiento o "amistad íntima" más estrecha que existiese entre dos hombres. Era precisamente en estas relaciones donde podían establecerse, sin despertar sospechas, relaciones homoeróticas, consciente o inconscientemente.

Muchas veces, el machismo incorporado como una forma sutil pero eficaz de autocontrol producía un sentimiento de división en el sujeto. El homoerotismo no era aceptado por la persona que odiaba ese comportamiento en sí. Pires de Almeida (1906:169) lo diagnosticaba como una verdadera obsesión, "no siendo invertido, sólo podía satisfacerse con el gozo de lo que él abomina". Muchos homosexuales de la época, con seguridad, vivían esta división con angustia, algunos obligados incluso a llevar una doble vida sin remedio o a comportarse sexualmente con violencia y casi odio con sus compañeros.¹¹⁴

"Alfredinho", un operario gráfico de 24 años, habitante de San Pablo —que de acuerdo a la descripción de Whitaker y su equipo, debía tratarse de un caso de bisexualidad—, era uno de estos seres torturados por una conciencia dividida. Desde los 13 años, Alfredinho percibió que se excitaba cuando veía aparecer en la pantalla del cine los cuerpos masculinos y fuertes de los actores de la época. Se inició sexualmente como activo y luego fue descubriéndose también pasivo. Mantenía, además, relaciones con mujeres, frecuentaba prostíbulos y disfrutaba danzando y noviendo con ellas. Sin embargo, observa Whitaker: "Siente verdadera envidia de los muchachos normales. Llega inclusive, algunas veces, cuando esta solo en su cuarto, a pedir al alma de su madre muerta, que lo ampare y haga que abandone el vicio de la pederastia..." (Whitaker, 1938-9:247).

Entre las estrategias para burlar el machismo, consciente o inconscientemente, las más comunes pasaban por las prácticas de reforzamiento del patrón activo, diferenciándose, o sometiendo, a veces violentamente, todo lo que era "pasivo" o débil como la mujer, los niños u otros hombres. De alguna manera, el machismo se reforzaba, en la medida que se ejercía ese rol en la presencia o juntamente con otros

114 Marañoñ distingue, en este sentido, tres modalidades de homosexualidades. La "homosexualidad vergonzante", en que el individuo es dominado por un sentimiento de culpa (entre los que cuenta a los "solteros raros", los nobles que subliman y los "resentidos"); la "homosexualidad latente con brotes accidentales de su anomalía", que afectaría a individuos con fuertes predisposiciones, dadas las influencias de carácter externo, como por ejemplo el consumo de tóxicos, la senectud o neurosis, y serían los más cercanos al mundo del delito, y la "neurosis sexual con complejo de homosexualidad", derivada de una impotencia psíquica para consumir actos amorosos normales, lo que provoca angustia y una obsesión de ser homosexual sin realmente serlo (Marañoñ, en Prefacio/Ribeiro, 1938:14-9).

hombres. Por eso, otra forma de vivir el homoerotismo era, paradójicamente, una manifestación casi homofóbica y basada en la violencia. Este ritual "machista" diferente de la riña se denominaba "curro" y consistía en el ataque sexual de un grupo de hombres a otro más débil (por lo general, algún muchacho mendigo).

Es el caso llevado a los Tribunales castrenses, en 1893, que implicó al fogonero naval José Joachim de Sant'Anna y al marinero Antônio Ferreira da Silva, por haber violado al "más joven y más débil" fogonero Pedro Cavalcante. Los tres habían salido a beber a la isla Mocangue en Río de Janeiro. Al pasar por una casa abandonada, José y Antônio desnudaron a la fuerza a Pedro y lo violaron. Incluso, Antônio se jactó del hecho, pues al volver, expresó a su camaradas: "El que quiera ir, que vaya; yo ya terminé...". Pedro, que denunció el hecho, fue absuelto, y los otros dos marinos fueron condenados a 4 años de prisión.¹¹⁵

En las clases altas, también se ponían en práctica diversas estrategias para guardar la "apariencia" social del papel masculino. Por ejemplo, el caso del "Comendador F.", de distinguida familia, culto y de buena apariencia, que se apasionara por un mozo —ni de tan buen porte ni origen—, que para poder continuar su relación llegó a casarlo con su propia hija, pudiendo así ambos convivir bajo el mismo techo (Pires de Almeida, 1906:183). O también, el parlamentario de la época imperial, V. de C., jurista de renombre, hombre de la prensa y representante de una provincia del Norte, que se valía de bellas mujeres para acercar hombres y jovencitos, manteniendo así nutridos grupos de "jovencitos" para satisfacer su deseo homoerótico (Pires de Almeida, 1906:78).

Conscientes o inconscientes, admitidas o no, con angustia o sin ella, las prácticas y relaciones homoeróticas se vivían como se podía. Se implementaban para ello estrategias que de alguna manera burlaban o permitían camuflar, bajo formas de relaciones aceptadas, el tipo de comportamientos, prácticas y afectos prohibidos. No eran propiamente comportamientos dobles, sino verdaderas re-configuraciones relacionales que sostenían las formas de vivir el homoerotismo en condiciones de interpelación absoluta.

3.6. Reconociéndose por ósmosis y comunicándose...

Así como los antiguos lenguajes sin palabras implementados por las mujeres para sus comunicaciones eróticas y amorosas siempre aparecían asociados a algún implemento especial, o las propias flores a modo de código hermético, así también parecen haber existido algunas características o aditamentos en la vestimenta de los homosexuales del siglo XIX y de principios del XX, ya sea para comunicarse o para reconocerse. Una corbata, un pañuelo de seda, la varita o "chicotito de señorita", una rosa o flor en el ojal.

Pires de Almeida cita, por ejemplo, las corbatas rojas que usaban los invertidos cariocas (al igual que se usaban en Nueva York en la misma época, pero que según

115 ANR, CSMJ-CGM, *maço* 13191 (1893), pp. 17-18; 57-59 (ápod Beattie, 1998: 126-7).

Green [2000] no podían tener relación). O como las corbatas verdes en París o el botón de rosa en el ojal de los berlineses.

Ferraz de Macedo (1873) ya señalaba décadas antes que los *bagaxas* podían reconocerse por los gestos con las manos, por sus conversaciones y por sus comportamientos escandalosos y afeminados. Sin embargo, cualquier manifestación "externa" no sería estrictamente necesaria como forma de reconocimiento entre los homosexuales, pues una práctica común, que relatan todos los tratadistas de medicina legal —y según ellos, en testimonios obtenidos de los propios homosexuales— era la posibilidad de reconocerse sin mediar ningún atributo visible.

No se explica si es por el "mirar" o por cuál de los sentidos, más pareciera ser una forma de reconocimiento innata: "Hubo uno que afirmó ser capaz de reconocer cualquier invertido en un batallón formado", nos cuenta Gomes (1959:605). Peixoto, por otra parte, observa que la joven travesti "Bela Azucena": "dice que reconoce, sin miedo de errar, fácilmente, los pederastas activos, como sus iguales" (Peixoto, 1934:208).

El "mirar" como forma de levante (seducción) parece haber sido tan evidente que en la siguiente caricatura de la *Semana Ilustrada* (14/11/1869) el hombre acusado de mirar "inapropiadamente" (o de estar "levantando" al otro) debe apelar al subterfugio de que es un sastre interesado en la originalidad de la vestimenta de su "observado":

Imagen 22



PAR DROIT DE METIER.
— Porque está o senhor a medir-me dos pés á cabeça?
— Perdoe-me, eu sou alfaiate.

PAR DROIT DE METIER

- ¿Por qué está el señor midiéndose de la cabeza a los pies?
- Perdóneme, es que soy sastre.

Flores y otros aditamentos quizá revelasen algún código o simplemente fueran formas de diferenciación y autoafirmación de los diversos grupos, como la práctica de usar flores en el ojal que fuera adoptada también en Río de Janeiro por la sociedad secreta de los "Coraceros de Cupido" algunas décadas antes.

Otros, también parecen haber sido los recursos para comunicarse en secreto, como darse palmadas —y el número de éstas—, los toques y roces, y tantos otros gestos: "El lenguaje de los signos les proporciona un encanto indecible: por el toque de los dedos, por el lugar y el número de golpecitos, uno sabrá si el otro, a la noche irá al 'Apollo', al 'Variedades', al 'Casino', o al 'Recreio', a la fábrica de Cerveza o al Paseo Público" (Pires de Almeida, 1906:180).

Una práctica que parece haber existido a manera de "levante" o de acercamiento en los lugares públicos era el pedir fuego: "Se dirigían a los transeúntes pidiendo fuego para encender el cigarro, con voz endulzada, con meneos, provocantes y lascivos" (Viveiros de Castro, 1895:221-2). Ferraz de Macedo (1872) relataba los acercamientos de los pederastas activos a jovencitos desconocidos, ya fuera estableciendo una conversación, prodigándoles una atención especial o regalándoles entradas para el teatro con el fin de seducirlos.

Algunos más osados, como el sombrerero "Traviata", llegaban a dar tarjetas de presentación, en las que ostentaba no sólo su apodo, sino que reproducía un diseño de dos corazones flechados y dos angelitos besándose.¹¹⁶

Osadía mayor era, lo que en lenguaje de giria (argot) denominaban hacer "crochet", es decir, pasar la mano por el pene de un hombre. "Jurema", de 19 años, cuenta que cuando quería abordar un "pederasta activo" en el cine, usaba el método de hacer "crochet" (Whitaker, 1938-9:253).

El reconocimiento entre sí, por otra parte, incluía una multiplicidad de factores desde la ropa, algún movimiento, el mirar, además de las diversas formas de acercarse y de abordar a otro hombre, indirectas, como el seguirse con la mirada o la excusa de pedir fuego, o directas, como "hacer crochet". En todos los casos, argots o códigos de gestualidad y visuales estéticos constituían lenguajes herméticos para posibilitar el desarrollo de las experiencias clandestinas del homoerotismo.

3.7. Nuevas y viejas formas de vivir el amor

Imagen 23



Tatuaje realizado en la tetilla izquierda por "Conchita", en homenaje a su amado Benito Alves, con quien convivió durante mucho tiempo de su vida (Whitaker, 1938-9:248).

116 Un verdadero esnobismo, es claro, pero que le sirvió, y mucho, a la hora de ser detenido por una riña de "amores". Conducido a la comisaría, el furibundo Traviata exigió hablar con el comisario y para eso presentó su vistosa tarjeta al oficial. Éste, encolerizado, se negaba a perturbar a su jefe con tal atrevimiento, ante lo cual Traviata habría replicado: "El Dr. Jefe de policía es uno de mis clientes... pasivos" (Pires de Almeida, 1906:80).

El caso de Cândido y Alberico (1885), aun con final trágico, nos permite ver una historia de amor y de celos en el contexto de la vieja práctica de convivencia erótica de los comerciantes extranjeros y sus empleados. Cândido era un joven viudo portugués, de unos 26 años, dueño de una tienda de comestibles, que vivía conyugalmente con su empleado Alberico, brasilero, de 22 años de edad. El portugués comenzó a tener una relación amorosa con una joven hasta que decidió casarse. Sintiendo traicionado y ciego de celos, Alberico mató a Cândido a golpes de martillo. Alberico, después de un comentado proceso judicial fue condenado a 30 años de prisión (Viveiros de Castro, 1894).

Una historia similar hasta en su desenlace —aun cuando sea ficción literaria— dentro del patrón de amor griego: protector y protegido, activo y pasivo, fue la historia de Amaro y Aleixo. Al enterarse de que su "bonito" lo estaba traicionando con una mujer, dominado por celos irrefrenables, el negro Amaro acabó violentamente con la vida de Aleixo.

O también el caso de "Marina" (M. S.), corista y bailarín de un teatro de revistas que vivió un intenso y largo romance con otro hombre. Según Ribeiro, fundaron un hogar por seis largos años que "fluctuó en un mar de encantamientos" en donde no faltaba nada que requiriese una vida conyugal. "Muebles apropiados" al estilo de un "hogar heterosexual", poseyendo Marina incluso un vasto ajuar femenino. Su "marido" terminó la relación para casarse con una mujer. Era "indescriptible la intensidad de su sufrimiento y desorientación invadido por un sentimiento de abandono moral", según Ribeiro. Su amado, en una actitud no muy clara, consintió en largas conversaciones telefónicas y algunos paseos, e incluso, a pedido de Marina, llegó a pasear con el automóvil junto con su esposa, para que ésta la conociese.

Pires de Almeida dedica varias páginas de su libro *Homossexualismo* a intentar reconstruir las relaciones amorosas establecidas entre los homosexuales. Con una percepción realmente aguda y un sentido de la observación notable, el médico describe prácticas típicas del romanticismo de la época, como el intercambio de retratos o la fetichización de cosas pertenecientes al amado:

Un mechón de algún vello de la barba o del bigote, o incluso de la cabeza, es solicitado y esperado, y guardado con la ansiedad, con el cariño, con el celo con que se solicita, con que se espera, con que se resguarda un talismán; y entonces no es infrecuente que conserven la querida prenda, bien sobre el corazón, portándola a guisa de pequeño colgante; otras veces utilizan ese precioso material para confeccionar figuras alegóricas que mandan enmarcar, para tejer trenzas que unas veces les sirven de cadenas y châtelaines para el reloj, y otras veces de adorno, para medallas o alfileres de corbata...

El "retrato" tenía toda una economía particular en la relación de los amantes de la época: "Las declaraciones de amor eterno no se limitan a las palabras de una

entrevista afectuosa, sino tienen una base material más sólida en la cual afirmarse: el intercambio de retratos" (Pires de Almeida, 1906:179). La foto permitía la construcción de la autoimagen, o más bien de la imagen que quería pasarse al otro. Por eso, Pires de Almeida habla del mirar penetrante, o los labios levemente brillosos o la punta de la lengua lasciva, dando a entender el deseo por el amado portador del retrato. Tal como el retrato de Aleixo que Amaro guardara con tanta afección:

...una fotografía de bajo precio sacada en la calle del Hospicio, cuando él y el pequeño vivían juntos en la corbeta. Representaba al grumete de uniforme azul, perfilado, tieso, con una sonrisa sugerente asomándole en los labios, la mano derecha posada flojamente en el respaldar de una ancha silla de brazos, todo mimoso, todo *petit jesus*...

La foto posibilita, además, la presencia continua del amante ausente, y en muchos casos, más que por distancia, ausente por prohibido. El retrato asume así el lugar de un fetiche como para Bom-Crioulo que:

...guardaba esa miniatura religiosamente, con cuidados de enamorado, y por la noche, cuando iba a acostarse, se despedía de ella con un beso húmedo y voluptuoso. Se habituó a aquello como se había habituado a hacer la señal de la cruz antes de cerrar los ojos. Una superstición pueril de un amante lleno de ternuras... Ahora, sin embargo, ese amuleto inestimable lo acompañaba a todas partes. Incluso durante el día, lo sacaba del bolsillo y entraba en una contemplación mística, en una vaga ligazón ideal, al mirar el retrato de Aleixo, como si de aquel cartón inanimado y frío le pudiese venir un rayo de amor, un rayo de esperanza (Caminha, 1997:87).

Siguiendo los valores y comportamientos del romanticismo, recreando prácticas, resimbolizando elementos de la economía erótica, replanteando las conductas sexuales, los homosexuales se insertaban también en los rituales amorosos de la época, intentando encajar sus sentimientos como nuevas y viejas formas del amor romántico.

3.8. Los *bagaxas* también usaban *corbatita colorada*

La experiencia de la prostitución masculina era también muy específica y extendida, ya que "campeaba con gran desparpajo", especialmente entre los inmigrantes portugueses, campesinos fáciles de seducir, según Pires de Almeida.

En general, aparecen retratados como "afeminados" (especialmente en el estereotipo construido por el discurso médico), mucho polvo de arroz, carmín,

maquillaje, algunos aditamentos como pañuelos de seda, flores en el ojal, algunos, con posturas y maneras exageradamente femeninas para llamar más la atención, no muy diferentes de aquellos "frescos" que se paseaban por calles y paseos, como vimos más arriba. La práctica que observara Pires de Almeida en los "uranistas de profesión" era el uso de "corbatitas coloradas" como usaba el sombrerero Traviata.

¿Cuál era entonces el límite entre los que ejercían la prostitución y los que no? En muchos casos, pobreza y prostitución profesional u ocasional iban de la mano, siendo absolutamente difuso el límite entre ambas modalidades o prácticas. Es el caso del "Menino de Gouveia", que aunque constituya ficción literaria, no deja de trazar un cuadro de un "fresco" de la época. Expulsado de su casa por provocar sexualmente a su tío, sale por la ciudad a la búsqueda de hombres, no sólo para tener sexo, sino también para subsistir materialmente.

Otros casos de prostitución de "afeminados", lindante con el travestismo, era el de "Bela Azucena" (descrita por Peixoto, 1931), y también de varios "invertidos" estudiados en San Pablo por el Dr. Whitaker, entre ellos, la inquietante y magnífica "Zazá", de la cual ya analizamos algunos fragmentos de una carta. En la foto siguiente acompañada por "Tabú":

Imagen 24



Pero el mundo de la prostitución no se reducía a los frescos y putos afeminados, sino también a los muchachos, soldados, vagabundos, que por algún dinero, ejercían

múltiples papeles en la relación sexual.¹¹⁷ El Largo do Rossio, el Largo do Paço, el Campo de Santana "constituían por las noches el más pavoroso escenario de la inmoralidad, teniendo como actores a marineros, soldados y vagabundos de todas especies, que se entregaban en la impunidad de las tinieblas al horrendo comercio de ese asqueroso vicio" (Pires de Almeida, 1906:77). Varios son los casos policiales que nos muestran hombres procurando niños o jóvenes no necesariamente afeminados que a veces por unas monedas satisfacían los deseos homoeróticos de otros hombres.

Existían también prostitutas absolutamente "masculinos", como el caso del negro Athanasio, que en la época del Imperio circulaba por el Largo do Rossio. Un negro de 1,90 m de altura, cuerpo torneado y excelentemente dotado, según el cronista. Andaba descalzo y vestía igual que sus pares en la época: "bombacha de brin blanca o *ganga*¹¹⁸ amarilla, camisa almidonada y abierta en el cuello". Lo que lo diferenciaba del resto era una "jaqueta blanca o negra" que siempre traíjaba el vendedor de "dulces y caña", pretexto con el cual podía introducirse sin despertar sospechas en las tiendas de los comerciantes portugueses para ofrecer sus otros "dulces encantos"... Vivía en la calle de los Gitanos y de su casa eran vistos entrar y salir desde el "empleado de comercio hasta el senador del Imperio" (Pires de Almeida, 1906:81).

Seguramente otros querían diferenciarse de la imagen del "puto profesional" (como el caso de H. de O., quien decía no ser profesional, pues aunque cobrara, sólo lo hacía con un hombre por vez y tenía además trabajo fijo).

Los límites entre el placer y el dinero, en el contexto de la clase subalterna, tampoco eran muy claros. No podemos afirmar dónde comenzaba y terminaba una relación "profesional", y dónde una puramente "sentimental". ¿O acaso esta última no podía abarcar también la primera?

4. El travestismo de la *Belle Époque* carioca

El travestismo, práctica tan enraizada en la cultura popular de los cariocas, se manifiesta preferentemente en dos campos de lo cotidiano en la vida urbana: el espectáculo y la prostitución (no pocas veces, mezclándose ambos aspectos).

Conocemos por lo menos el caso de dos travestis famosas de la época vinculadas a la prostitución: "Panella de Bronze" y "Bela Azucena".

La primera, se producía tan bien de mujer que llegaba "al punto de engañar a los más perspicaces". Tenía una nutrida clientela, incluso de buena posición social, lo que le habría rendido una pequeña fortuna. "Panella de Bronze" daba turnos con anticipación para los caballeros que requerían sus servicios (Viveiros de Castro, 1894:222).

117 La prostitución de los "chicos de la calle" había sido anteriormente señalada por Ferraz de Macedo (1873).

118 Tela rústica, fabricada.

"J. Carb." (que vemos en las fotos, abajo) era un argentino, de unos 16 años. Tuvo una dura infancia, pues debió huir de su casa después de haber mantenido relaciones con un sacerdote que lo denunció a la familia. Alcanzó gran éxito en la Buenos Aires de los años 1920 como travesti, siendo conocida como "Bela Azucena". Contaba con amantes poderosos y de dinero. A comienzos de la década de los 30 se traslada a Río. Las pericias para determinar el estado "uranista" de J. Carb o "Bela Azucena" —que el propio Peixoto redacta en el Servicio Médico Legal— indicaban:

Tez simpática, buena piel, mirar tierno, bella cabellera, manos y pies pequeños, dedos pulposos y afilados, talle esbelto, cambré; pecho chato, órganos sexuales regularmente desarrollados. De las pretendidas señales de pederastia pasiva apenas numerosas crestas (*maricae*) en torno de las márgenes del ano; la tonicidad del esfínter no es durable, movimiento de *cul-de-poule*... Ya tuvo una enfermedad en el ano, que fue preciso quemar con piedra infernal (Peixoto, 1931:207-8).

Imagen 25



Imagen 26



Bela Azucena se reconocía a sí misma como "mujer". Al respecto, observa Peixoto: "Tiene vanidad de sus tendencias, las cuales juzga perfectamente naturales; 'nació así', no le gustan las mujeres; no siente ningún placer con sus órganos genitales, que apenas entran en erección cuando hace el amor [...] la sensación voluptuosa es el recto..." (Peixoto, 1931:207-8). En toda una manifestación trans, Bela Azucena comenta: "de-seaba cambiar eso", refiriéndose obviamente a sus genitales masculinos.

Entre sus cosas, que evidentemente los policías revolvieron sin piedad, cuenta que fueron hallados: "versos, cartas de amor, flores mandadas por militares, bomberos, personas de sociedad, etc." (Peixoto, 1931:207-8).¹¹⁹

Las travestis, en verdad, en la bohemia Lapa o en el pobre Mangue, confinadas a las casas de *show* o al prostíbulo, desenvolvían sus actividades como una

119 "Bela Azucena" es una de las tantas travestis que surgieron en la Argentina a principios del siglo. Entre las más famosas podemos mencionar a "Rosita del Plata", descrita por Veyga (1902). Además, "Aurora", la "Bella Otero" y la "Princesa de Borbón", que también estuvo en algunas oportunidades en Río de Janeiro como "cupletista" (Véase Sebrelí, 1997 y Salessi, 2000).

permanente recreación estética de la feminidad. Representación de lo femenino que sólo podía ejercerse "puertas adentro". Algunas de las *bichas* entrevistadas por Whitaker, en la década de 1930, de rasgos notoriamente afeminados (ya fuera por el estilo femenino de sus cabellos o sus cejas depiladas, como las fotos tomadas por "Preferida", que vemos abajo) manifestaban que sólo salían a la calle en las noches o para ir al cine. Las *bichas* que se sentían mujeres, o que querían vivir como mujeres, debían moverse en lo oscuro de la noche o del cine.

Imagen 27



Imagen 28



Imagen 29



Alterar las normas de la distinción genérica en lo visual no era algo que aún pudiese ser llevado a las calles porque estaba penalizado en el Código Penal. Las travestis, abajo de las tablas o fuera de la cama, sólo podían encontrar un lugar: la cárcel.

4.1 Carnaval y travestismo

El carnaval siempre estuvo vinculado al travestismo. En la lógica de la inversión del orden que significaban estos cuatro días de *folia*, toda transgresión era posible, los hombres, vestirse de mujeres, y los "invertidos", ser ellos mismos. En esos días era cuando los más afeminados o las travestis tomaban los bailes de máscaras, vestidas y transformadas en lo que querían o soñaban ser: "Durante el carnaval, vestidas de mujer, invadían los bailes de máscaras del teatro San Pedro" (Viveiros de Castro, 1932 [1894]:221-2).

Blocos, terreiros, candomblé, samba y travestismo se mezclaban con el pueblo que bajaba de los morros para tomar las calles del centro de la ciudad. Doña Neuma, de Mangueira, refiriéndose al *bloco* del maestro Candinho y al Bloco dos Arengueiros, relataba que eran sólo de hombres y en los cuales no entraba mujer: "Ellos salían, celebraban el carnaval de ellos, con fantasía de mujer" (Soihet, 1998:126).¹²⁰

120 "De la reunión de esos *blocos* surgieron hacia fines de los años 1920 e inicio de los 1930 las *escolas* de samba. El nombre '*escola*' provendría de un grupo de esos '*malandros*' que se reunía para beber y hacer música en un bolichito (botequim) en el Largo do Estácio que quedaba en frente de una escuela normal. Ismael Silva, otro exponente de nuestra música

Y fue precisamente el Bloco dos Arengueiros, el más "malandro" de los *blocos* de Mangueira, quien decidió formar una *escola de samba*, dando origen en 1928 a la "Estación Primera de Mangueira".

Las fantasías de las primeras *escolas* eran simples, y muchas "bahianas" eran hombres, como en el caso de Portela. Según Armando Santos:

...los hombres usaban zapatillas, saco generalmente de satén, del color de la escola, pantalones blancos y gorra. También en los inicios, muchos hombres se vestían de "bahianas", incluso cuando las mujeres comenzaron a salir. Tal vez eso ocurriera para equilibrar el número de mujeres, que eran pocas (Soihet, 1998:141).

Aun cuando los heterosexuales parecieran transgredir las normas genéricas en sus *performances* carnavalescas, en realidad, era una representación en sentido burlesco más que desafiante, una configuración estética basada en el "grotesco". En verdad, el carácter *camp* o de *caricata* (burlesco), mezclando las ropas y maneras femeninas con características masculinas como el bigote, barba o pelos en el cuerpo, escenificaba la parodia del afeminado. Mediante la comicidad y la parodia de lo femenino, de la pasividad, de alguna manera se reforzaba la masculinidad mostrando cuán lejos podían ir, más allá de sus propios límites... e incluso volver.

Entre los homosexuales el carnaval significaba un espacio de exhibición y de encuentro, de afirmación, muchas veces, y de experiencias grupales y estéticas en la reapropiación que hacían de la festividad. Esta particular *performance* de lo femenino, a veces, convivía de forma más o menos amena con el grotesco, y otras, originaba acciones de rechazo y violencia.

5. El safismo entre las honestas y las camelias

La mujer burguesa se encontraba permanentemente dividida entre la mujer mundana que debía ser y la mujer madre y esposa, guardiana del lar y de sus hijos. El contacto con el mundo fuera de la casa en los salones y fiestas, teatros y otros espacios lúdicos, posibilitaba la transgresión de su papel de guardiana doméstica ensayando nuevas formas de sentir placer.

En este contexto, las relaciones entre mujeres tomaban varios caminos. Continuaban siendo comunes las "amistades íntimas" entre mujeres de la burguesía (al estilo de las que analizamos entre Maria Graham y Leopoldina en la primera década del siglo XIX). Con o sin prácticas sexuales, la amistad íntima, el apego a otra

popular, inspirándose en ésta, sugirió que aquel grupo, comparado con los demás sambistas, se componía de 'profesores', miembros de una *escola* de samba" (Soihet, 1998:126).

mujer podía deberse a los sentimientos compartidos de frustración que representaban para ellas la vida conyugal y la posición de inferioridad, y a veces la violencia que debían soportar respecto a los hombres, en general, y frente a sus maridos, en particular. Otras veces, simplemente era el puro deseo de un cuerpo femenino por otro. Muchas veces ambas cosas.

Un tipo de mujer que circulaba por los mismos espacios (salones, teatros, paseos, espectáculos, corridas de caballos), aunque con trayectorias diferentes, eran las prostitutas, las "francesas", amantes de los aristócratas del Imperio y la República. El control de la natalidad mediante el coitus interruptus y otros métodos, con certeza, fue popularizado y difundido a través de las prácticas de las "camelias".

El espacio de libertad individual que lograron este tipo de mujeres es señalado por Soihet (1986), Esteves (1989), Chalhoub (1986) y Engel (1989), para quienes la prostitución significó también un ámbito de independencia femenina y de transgresión a los modelos de mujer vigentes en el orden burgués.

No es casual que las lesbianas más experimentadas, y sobre todo más asumidas en el imaginario de las novelas naturalistas y de la literatura médica, sean siempre estas meretrices.

Entre las cocottes que disponían de amplias libertades, estaba Madame S. C., que según Viveiros de Castro, en la época del Imperio, se paseaba con sus amantes mujeres libremente y sin pudores por las calles de la ciudad. Otras mujeres, sin estar en el prostíbulo, vivían de sus amantes o circulaban por las garçonnières de los burgueses (departamentos para encuentros furtivos que disponían los aristócratas de la época) o incluso trabajaban como actrices, cantantes, dueñas o administradoras de cabarés o pensiones, como periodistas y escritoras. De alguna manera, intentaban llevar vidas independientes de los hombres.

Aun cuando escapaban al papel virtuoso de mujer/madre y quedaban del otro lado, o sea en el mundo de las "perdidas", de alguna manera compartían con las "otras" una reflexividad práctica tanto en la estética, moda, lujo y estilos de vida, uso del cuerpo y los placeres.

Por otra parte, comienzan a formularse discursos autorreflexivos a través de públicos literarios femeninos. Las mujeres de las camadas superiores ya habían adquirido desde mediados de siglo una educación intelectual superior, proceso facilitado por la misma sociedad burguesa que necesitaba de mujeres "ilustradas" para cumplir las nuevas funciones de sociabilidad tanto en la calle como en los salones.

Aparecen varias publicaciones hechas por mujeres para mujeres en la segunda mitad del siglo XIX, y en 1910, era fundado el *Partido Feminino Republicano* y la *Federación Brasileira pelo Progresso Feminino*. En 1922, y luego en 1931, se realizaron el primer y segundo Congreso Internacional Feminista en la ciudad de Río de Janeiro.

Algunas revistas destinadas a las mujeres presentan temas osados, incluso surgiendo explícitamente el lesbianismo, como vemos en la tapa de la revista *Semana Ilustrada* de febrero de 1922:

Imagen 30

Revista da Semana

ANNO XXIII - N. 6 - 4 de Fevereiro de 1922 Preço 1\$000



Mujeres fumando, especialmente en largas boquillas, en actitudes también de notoria intimidad, son imágenes publicitarias recurrentes. En este contexto, la vida lesbiana adquirió nuevas posibilidades. Algunas de estas mujeres, aun en la época del Imperio fueron "Suzana C.", escritora y abolicionista, y la "Blanche", famosa actriz francesa que rechazaba a los hombres y a sus fans masculinos, y cuya predilección eran las jovencitas. Afecto que le costaría incluso su estadía en el Brasil. Apasionada por una vecina suya, una adolescente de unos 15 años, logró conquistarla y vivir un ardiente romance. Al enterarse la familia, intentaron separarlas por todos los medios, pero resultó imposible. A tal punto llegaron las cosas, que la familia de la joven debió mudarse de casa y la Blanche fue extraditada del país por las autoridades de inmigración (Pires de Almeida, 1906:233).

Son ellas, al igual que las meretrices, quienes inician a las vírgenes virtuosas y castas a los placeres sáfcicos, imagen recurrente en la literatura y hasta en la medicina que encara la cuestión del lesbianismo. También se viven tempestuosas y pasionales relaciones de amor entre mujeres, como vimos la de Blanche, o algunas trágicas, como el caso del suicidio de una conocida "mundana" cuando su enamorada la dejó por un hombre, hecho acontecido en Río de Janeiro en el año 1921 (Peixoto, 1931).

Pacheco y Silva, en 1939, relata el caso de una invertida "total", conforme aparece en la foto:

Imagen 31



Se llamaba E. R., negra paulistana, cocinera y alfabetizada. Mantenía a varias amantes, se vestía de hombre y frecuentaba en "rueda de muchachos" los prostíbulos de la ciudad. Soñaba con ser militar y hasta se hizo confeccionar un uniforme, según decían, para vestir en carnaval. Utilizaba los mingitorios masculinos, salía sola por las noches y se vanagloriaba de haber protagonizado riñas callejeras con hombres (lo que ya vimos, era un ritual típicamente masculino).

Una imagen publicitaria bastante reiterativa, por otro lado, en la década de 1920, son las mujeres en claras actitudes lésbicas, quizás, podríamos suponer, evocando la fantasía masculina. Sin embargo, la totalidad de estos productos estaban destinados a las mujeres, como por ejemplo, las dos que vemos abajo besándose como garantía de calidad del *rouge* "Palma" (*Fon-Fon*, 1 de setiembre de 1928):

Imagen 32

Para os lábios
Alta novidade
sem gordura,
sem óleo e não
sae mesmo la-
vando.

ESMALTE PALMA
Unico que persiste e não sae. Em 3 cores: N.º 0, cor das unhas; N.º 1, roseo leve; N.º 2, roseo forte. Encontra-se na Casa Bazin, Av. Central, 131 — Perfumaria Avenida, 142 — Cirio, Ouvidor, 183

6. El público literario bohemio: los ecos de Sodoma y Lesbos en la reflexión homoerótica

Así como toda una línea de producción literaria, especialmente naturalista y de inspiración medicolegal, patologiza en el lenguaje del romance y del cuento los comportamientos homoeróticos, existen algunas obras que son una excepción. Publicaciones donde el homoerotismo comienza a ser presentado como una posibilidad más de conducta sexual, libre, a veces, hasta de la idea de desvío.

Tan notoria era la función llamémosla "positivadora" de comportamientos "desviantes" que la literatura ejercería sobre los propios invertidos/as que François Porché, "asustado", llegaba a advertir:

Es a los escritores que se debe atribuir la mayor parte de esa responsabilidad, algunas veces en la proporción del talento puesto al servicio del proselitismo, pero siempre y de cualquier manera, materialmente, en virtud de los medios casi automáticos de difusión que el libro fornece a la idea o a la imagen. La literatura, en todos los tiempos, creó y precipitó corrientes... (cit. por Ribeiro, 1937b:59).

Un tema bastante utilizado desde fines del siglo pasado por el naturalismo literario fue el lesbianismo. Según Luiz Mott, el libro *O Terceiro sexo*, de Odilon Azevedo, editado en 1930, es la primera obra donde se reivindica de forma absoluta y coherente el lesbianismo. Odilon cuenta la historia de dos obreras pobres de una fábrica de cigarrillos: Sonia e Inácia, esta última, una verdadera mujer/hombre —la llamaban el "Alemán"— en la descripción del autor. No sólo militarán juntas por la causa feminista, sino por la causa lésbica. Observemos el tono decididamente radical de esta proclama de Inácia:

Sí, el feminismo es una cosa atrasada, retrógrada. Usted bien sabe que esas ideas son para nosotros retrógradas. El ideal de la sociedad que quiero fundar va mucho más allá: persigue extinguir por completo la ligación sexual de la mujer con el hombre; realizar la completa independencia de la mujer, inclusive la independencia sexual (*O Terceiro sexo*, 1930:27).

De 1895 a 1951, la literatura que hacía referencia al homoerotismo masculino no dejaba de traslucir las clásicas ideas del naturalismo y sus ramificaciones en el discurso medicolegal.

El papel que desempeñaban estas obras, especialmente en las autorreflexiones y discusiones de las lesbianas y homosexuales, era crucial desde el punto de vista de un ejercicio reflexivo, que, aunque por la vía estética/poética, era sustancialmente

racional. Podía, por un lado, excitar la imaginación de vidas posibles, como las de las novelas, en relación con los comportamientos homoeróticos, pero también provocaba la reflexión sobre la situación y el ser homosexual, situándose entre la interpelación patológica y criminal, y la positivación o normalización.

7. Conclusiones

7.1. La moral burguesa y el disciplinamiento de los cuerpos

El orden que se inicia con la República es la entrada al sistema colonizador de todos los aspectos más íntimos (en el sentido de menos regulados) de la cultura imperial. El universo barroco del imperio tropical con leyes y espíritus ilustrados en la formación discursiva republicana es leído como el orden social del exceso y degeneración, producto de la esclavitud y los privilegios de clase.

La tendencia a la intervención social, urbanística y sanitaria en el cambio de siglo, durante la gestión republicana se profundizará con el Estado Novo de la década de 1930. El Estado, ahora entendido también como "cuerpo" social, fagocitará al individuo.

La familia, además de su separación del contexto funcional del trabajo social, va cediendo sus funciones tradicionales de sustento y socialización. Los riesgos y necesidades básicas que proveía el núcleo familiar están ahora en manos del Estado (jubilaciones, pensiones, indemnizaciones, seguros, vivienda, empleo, salud, educación, etc.). Pierde también su función de transmisión, educación y reproducción de valores en favor de instancias extrafamiliares de socialización y contención.

El individuo es interpelado ahora mediante otros aparatos ideológicos y formaciones discursivas: la ciencia médica, el Estado, la opinión pública, la escuela, el propio ámbito laboral.

La metáfora y el concepto de "salud" establecen jerarquías y estatus, operando como criterios de diferenciación social. Es el mecanismo privilegiado de control de lo cotidiano del nuevo orden burgués. La salud es tanto física como moral, fluctuando la salud psíquica entre las dos anteriores. La dicotomía sano-enfermo supone un desequilibrio que hay que restaurar.

El hombre sano es por antonomasia el hombre blanco, única "raza" capaz de desenvolver las plenas aptitudes inherentes al "ser-humano". La mujer, blanca, incluso, tiene también una disposición corporal, cerebral y psíquica diferente a la masculina. El hombre sigue detentando la "actividad" como *potestas*, pero ahora como característica fisiológica. Sobre la base de su "morfología privilegiada", se le atribuyen la fuerza física y las capacidades intelectuales, además de ser el actor natural de la esfera pública y política.

Es el hombre sano, blanco, virtuoso y trabajador quien debe también controlar la salud pública de la nación, es decir, la salud de "todos", incluyéndose en ese "todos",

aquellos "no blancos", "no sanos" y los "perversos". Es un deber del Estado llevar la "salud" a esa población. Es un "derecho ciudadano" intervenir a través de políticas públicas para regular su comportamiento, regular sus cuerpos. Así se destruyen viviendas populares, se atacan las pestes invadiendo los domicilios y acabando con lo que se considera ser foco de la infección.

7.2. Ni Marías ni Magdalenas

La fragmentación de la familia y el espacio que se había abierto para cada individualidad, a partir de cierto desencaje del sujeto, debía también ser llenado, suturado semánticamente. Había que buscar un punto intermedio entre la nueva sociabilidad que se establecía, el carácter proyectivo de la vida y las opciones personales, el contacto permanente de extraños y la familia, la convivencia con la calle y la ciudad, y todos los males que ésta le podía también traer. Este punto intermedio lo daba el hombre "disciplinado", sujeto a los valores del "trabajo" y de la moral y sanidad burguesas.

El hombre como buen padre supone a la mujer como buena madre. La mujer como madre entra ahora en otro esquema moral que la reduce a lo doméstico y al papel de reproductora de los discursos y prácticas de la "policía médica". La mujer es un ser especial que tiene incluso enfermedades específicas de su género como la "histeria". Enfermedades "naturales" que por momentos hacen de ella una inimputable sujeta absolutamente al control y potestad del marido.

La mujer frágil y sumisa, sin vida sexual, de la virtuosidad casta de la *passionlessness*, de los paseos campestres y la vida hogareña, opuesta a la Salomé libidinosa y lujuriosa de los prostíbulos o las calles, constituían dos tipos femeninos ideales del orden burgués.

Entre los dos extremos, algunas mujeres, a un alto precio, experimentaron nuevas formas de ser. Mujeres liberadas, sospechadas de "camelias", en una autoafirmación *flaneur*, al estilo de los dandis de la época. Circulando libres por la ciudad, exhibiendo modas osadas o masculinizadas, eligiendo sus amantes, fumando en boquillas excéntricas, consumiendo o no morfina y cocaína, escribiendo, opinando, ocupando "espacios públicos/masculinos".

7.3. El ser "abyecto" como síntesis de lo "otro"

El Estado aliado a la ciencia médica no sólo apuntaba a la colonización del cuerpo a partir del concepto de sanidad, sino que perseguía sustancialmente la conformación del hombre trabajador. El nuevo *ethos* del trabajo suponía un hombre física y moralmente sano y satisfecho, con una sexualidad sana, lejos del exceso que desperdiciaría su fuerza (y disminuiría obviamente su capacidad laboral). El orden

capitalista necesitaba transformar los *libertos* en trabajadores libres (o por lo menos implementar mallas de contención) a la vez que controlar todas las esferas posibles del nuevo "obrero". El Estado y la Nación necesitaban hombres sanos, racial y eugénicamente mejorados.

Sin embargo, lo que no pudo ser logrado por educación o persuasión de los aparatos ideológicos fue efectivizado por las fuerzas represivas del Estado, concretamente a través de la institución policial. El accionar policial fue uno de los ejes principales sobre los que se basó la transformación del liberto en trabajador libre. La idea de "vagabundo", la prisión por vagancia, revelaban ese nuevo orden (Chalhoub, 1986). En realidad, vagancia aparece como criterio delimitador de todo aquello que representa lo contrario de la nueva ética. Allí se encuadran de forma privilegiada: los enfermos mentales, los criminales, los depravados sexuales, en definitiva, los pobres o las "clases peligrosas".

Lo que denominaremos —como una formación abstracta— "ser abyecto" conforma el ser anormal, el vagabundo, el enfermo, el "desviante", que asume en sí todas las metáforas posibles de lo "otro" denostable. La "homosexualidad", en tanto categoría médica, nace en este contexto como un atributo más de la abyección.

En el discurso médico, en un primer momento, inversión masculina y femenina son casi sinónimo de prostitución. Más tarde, aun cuando identificada como una patología dentro de las degeneraciones o de las psicopatías, la inversión siempre aparece clasificada como una de tantas perversiones posibles dentro de la sexualidad "anormal". Con las influencias fascistoides de Lombroso y Marañoñ, y las teorías eugenésicas, la sintomatología de la enfermedad fue completada con las perturbaciones de las glándulas de secreción interna y los factores hereditarios: "degenerados generan degenerados". La raza tampoco estaba ausente de la relación con la inversión, al fin y al cabo, la cromosoma-inversión era el deseo sexual por personas de otro color o etnia diferente.

Páginas y más páginas se escribieron respecto de la conformación "morfológica" del homosexual: desde las orejas hasta las mamas desarrolladas (ginecomastia), desde el "mirar tierno" hasta los dedos afilados, desde las formas redondeadas y nalgas prominentes hasta la voz aflautada y la ausencia de vellos...

En esta lógica lombrosiana, cuanto más frenéticamente se describían caracteres, se encontraban nuevos trazos, creándose nuevos síntomas y patologías en una espiral sin fin. Tentando cercar parafrásticamente el cuerpo, en realidad, establecían sobre él una abertura polisémica que llegaba a abarcar todo cuanto fuera posible. Esta situación absurda fue advertida por Afrânio Peixoto, quien expresaba:

Los italianos, psiquiatras y criminalistas, llevaron la exageración al absurdo. Los estigmas de degeneración fueron pacientemente catalogados, formando vastas colecciones. Y como no escapaba quien los tuviera, uno o muchos, el diagnóstico se trivializó a tal punto que la naturaleza fue amenazada de un '*finis hominis*', irremediable. Estábamos prometidos todos a la cárcel,

como criminales —porque todos los criminales serían degenerados— o al hospicio como locos —porque todos los locos eran degenerados—. Como si no bastase, quedaba todavía la amenaza de extinción por la esterilidad (Peixoto, 1931:189-90).

Tampoco los médicos legistas eran muy claros respecto de la posible "cura" de la homosexualidad. Si bien la consideraban una enfermedad, no dudaban de calificar a los invertidos como criminales, y cuando las terapéuticas más osadas (que incluían desde inoculaciones de secreciones hasta trasplantes de testículos) no obtuviesen resultados, recomendaban la internación en manicomios especiales, y a falta de ellos, en los manicomios judiciales.

La masturbación quizás sea el prototipo de comportamiento que pasó a ser patologizado dando lugar a intervenciones en la infancia que serían decisivas para los futuros adultos. El control de la masturbación también, de alguna manera, justificaba y camuflaba el control de la conciencia reflexiva. En la medida que tal control desestimulaba el excesivo estudio, lectura e intelectualismo y, sobre todo la "imaginación", sólo dejaba lugar para una racionalidad en la que únicamente interesaría la autorreferencialidad como autocontrol, haciendo funcionar los dispositivos de la culpa ante las fallas y disenso. Desarrollar una estructura de los instintos y de la conciencia específica del orden burgués suponía el moldeamiento de las funciones psíquicas desde la infancia, pues cuanto más la naturaleza instintiva requiere ser controlada, más tiempo de intervención requiere. Por esa razón, el tiempo destinado a la "educación" aumenta considerablemente, no sólo en horas del día, sino en años de vida (Elias, 1994a).

Por otra parte, en un campo literario en evidente transformación, el discurso médico encuentra su espejo y viceversa. El público literario —en el sentido habermasiano— va gradualmente diluyéndose en la medida que desaparece el momento de distancia que constituía la esfera pública. El público, por un lado, se fragmenta en minorías de especialistas que no piensan públicamente, y por otro, se transforma en una gran masa de consumo a partir de la expansión de los medios de comunicación. Va pasando de ser un público pensador de cultura a consumidor de ésta (Habermas, 1984).

En este contexto, tanto la literatura como la prensa y las revistas, constituirían un excelente vehiculizador de las teorías eugénicas y médicas de la época, reflejando los postulados científicos relativos a las perversiones y a la homosexualidad, y adaptándolos a un lenguaje narrativo de fácil acceso al público y de mejor efecto discursivo.

El naturalismo literario va a describir los mismos casos que los médicos legistas en sus tratados, sólo se diferenciarán por su carácter ficcional, pero en esencia, si trazamos un paralelismo entre uno y otro, son idénticos. Homosexuales y lesbianas son presentados con infancias difíciles, padres alcohólicos o degenerados, vidas y relaciones complicadas, voluptuosas y finalmente trágicas. Siempre subyace la moraleja burguesa reforzando el patrón de normalidad: vidas "desordenadas" terminan mal.

7.4. Donde medicina y ley se desencuentran

La medicina en el Brasil no logró articular dispositivos de control legales para punir la homosexualidad (ni siquiera tampoco lo hizo con respecto a la prostitución). Nunca sería penalizada como sí lo fue en los EE. UU., Inglaterra y Alemania. La única represión posible fue a partir de su asociación con el delito de ultraje al pudor, en tanto que aconteciese siempre en lugar público, o la figura de vagancia, que siempre afectó a la población pobre. Vimos cómo la policía a través del poder de fijar contravenciones, determinaba que un individuo fuera detenido por "prácticas libidinosas".

La ociosidad de las clases burguesas se traduce en vagancia como delito previsto en el Código Penal para las clases populares. La prostitución de lujo de las "francesas" o las cotizadas "mulatas" se confunde con la actuación, la danza o el canto. Son mujeres verdaderamente públicas que frecuentan los lugares de moda y se pasean con libertad por la ciudad entre los suspiros y los galanteos de sus admiradores (y clientes). Y así como los señores fuman cigarros (*charutos*) y los esclavos pipa (*cachimbo*), los señores que beben bebidas espirituosas son "alegres", mientras los pobres son colocados detrás de las rejas por alcoholismo.

De la misma manera, la inversión es una cuestión que se resuelve socialmente. Ya tanto Freud, como localmente algunos médicos legistas, hablaban de una homosexualidad vinculada al genio artístico y científico, aun como perversión, pero distintiva de los "espíritus superiores". Sin embargo, están los "otros" invertidos: los prostitutos, los "frescos" de la clase trabajadora, los vagabundos y los criminales que constituyen verdaderamente el blanco de la persecución policial, los sujetos a quienes afectaban los efectos discursivos y la violencia interpelante.

7.5. El patrón masculino/activo nunca muere

Más allá de la represión policial, el discurso "machista" como clave identificatoria, especialmente entre las clases subalternas, actúa como un principio ordenador de lo social.

Viviendo en los conventillos, con una privacidad "bajo reflectores", la posibilidad de llevar "otras" vidas, libre o públicamente, era casi imposible. La estructura familiar, por otra parte, era un verdadero corsé para el individuo, pues sobre su base se fundaban las estrategias vitales de subsistencia en condiciones de pobreza. La necesidad de una mujer para cumplir los ritos de acercamiento, el mantenimiento de vínculos entre las familias y las relaciones de compadreo eran naturales a este esquema. En definitiva, un hombre "solo" era prácticamente un vagabundo, y por lo tanto, susceptible de ser encarcelado o reclutado para la milicia.

En este contexto el machismo se vivía de acuerdo con múltiples rituales. Con respecto a la homofobia, existían algunos muy concretos. Uno era demostrar la superioridad frente al ser débil (que podía ser la mujer, niños u otros hombres).

Especialmente, entre hombres, esto era estimulado en el ejército y la marina, ámbitos de copresencia masculina absoluta donde la única posibilidad de garantizar una imagen de "masculinidad" era a través del reforzamiento constante de ésta.

Un rito común era la "riña", donde se ponía en juego el desafío, la duda sobre la masculinidad respectiva de los contendientes, y por fin, la violencia física, que provocaba un desenlace que muchas veces acababa con la muerte de uno de los hombres. Otra práctica era el ejercicio "activo" del homoerotismo, es decir, tener relaciones sexuales con otros hombres, con violencia o sin ella, pero siempre como activo. El rito adquiría su mayor fuerza cuando la violencia sexual se ejercía colectivamente: el "curro" quizás sea la manifestación falocrática más primitiva y atávica del machismo y del patrón-masculino activo.

7.6. Jugando en el clóset: experiencias invertidas

La clandestinidad, al igual que en siglos anteriores, es la única salvaguarda y garantía de existencia no sólo de prácticas y comportamientos, sino, sobre todo, de las particulares experiencias en que se fundan, dependientes, a su vez, de los contextos de producción de los sentidos y las trayectorias posibles.

También porque esas condiciones determinarán la intensidad y las formas de interpelación, así como los dispositivos de control. Por un lado, la ley no era ni tan abstracta ni tan universal en su aplicación, y por otro, las manifestaciones homoeróticas, que no eran en sí un delito, se regulaban en el campo de las contravenciones que conformaban una legislación ad hoc para el control de los segmentos proletarios. Lo mismo sucedía con los periódicos, las revistas y el discurso literario, que en definitiva, difundían sentidos homoeróticos confusos y frecuentemente dirigidos a denostar a los sectores subalternos.

Muchas experiencias de este tipo se vivían desde siglos pasados en las instituciones totales: conventos, colegios, prisiones, el ejército y la marina, o en las prácticas/espacios íntimos de las casonas. En otros casos, las experiencias en la línea más antigua de la "*folia*" se relacionaban con determinadas ocasiones, como fiestas populares, especialmente el carnaval, donde había toda una reapropiación de las prácticas resignificadas por el "mirar" homoerótico (al igual que la resignificación de las relaciones de familia o los espacios). Desde este punto de vista, creemos, debe interpretarse carnaval y homoerotismo, y no como transgresión. En verdad, los hombres hétero sólo escenifican lo femenino a partir de lo "grotesco", de la parodia, y no de la mimesis de lo femenino. Por eso, nos preguntamos si el travestismo del carnaval (fuera de las particulares experiencias de los homosexuales en dicho contexto) no constituye, más bien, una práctica de reafirmación colectiva de la masculinidad, en la línea del machismo, como vimos en tantos otros ejemplos. Como afirma Mannoni (1994), cuando estamos fantaseados, nunca confundimos lo que somos con lo que estamos pareciendo. El contraste no hace más que reafirmar nuestra identidad, o sea, aquello "que no somos".

Las experiencias también se extendían a lo privado, como modalidades posibles y camufladas de convivir con las formas "normales" o de interpelación. A veces, se reapropiaban de prácticas como el casamiento, o el compadreo, para resignificarlas homoeróticamente.

Las experiencias homoeróticas femeninas, en tanto, parecen centrarse en dos polos: el antiguo lesbianismo "inconsciente" o la imagen, por demás recurrente en el imaginario (y posiblemente en el autoimaginario), ampliamente explotada por el discurso medicolegal y la literatura naturalista, de la mujer con experiencia —y prostituta— seduciendo a la extasiada doncella que estalla de voluptuosidad y deseo en sus brazos. También continúan siendo importantes las relaciones afectivas u homoafeccionalismo entre mujeres, tan comunes desde el siglo pasado.

Las relaciones afectivas, especialmente el amor y la pasión, constituían otra experiencia de la economía homoerótica, ya fuera entre hombres o entre mujeres. Calcadas la mayor parte de las veces de los modelos románticos heterosexuales, muchos homosexuales y lesbianas vivían intensas historias afectivas, con todas las prácticas que habitualmente correspondían a las relaciones amorosas de la época: crisis de celos, angustia, escándalos, cartas de amor, poemas, mechones de cabello, retratos fotográficos y otros fetiches.

Todas estas experiencias "invertidas" que detectamos en el análisis empírico de los comportamientos y prácticas homoeróticas de la época nos confirman la posibilidad de los sujetos en ciertas instancias de su vida y bajo determinadas condiciones de existencia, de intentar conciliar sus deseos o encajarlos en su cotidianeidad. Vivencias que no se manifiestan en la soledad, sino en el reconocimiento con otros y en una transmisión de memoria clandestina y silenciosa de la reflexividad práctica —hermenéutica y estética— basada en una particular comunidad de deseos. Por eso mismo hablamos de experiencia, no en sentido de vivencia personal (aun cuando la experiencia sólo opere materialmente en cada vida concreta e individual), sino colectiva, y que muestra el punto de falla de la sutura, en donde se constituyen los discursos de estos "otros".

7.7. "*Ma dottore mi fa tanto piacere!*": los "otros" discursos

El médico legista Ribeiro —entre la comicidad y la perplejidad— cuenta una interesante anécdota de su época de estudiante. Un joven italiano era observado por él y sus compañeros, después de ser curado de una dolorosa enfermedad en el ano, supuestamente producto de sus prácticas "invertidas". El profesor ensayó una larga salmodia sobre las consecuencias nefastas del homosexualismo dirigida a sus alumnos, incluido el pobre enfermo. Después de tanta retórica —entre médica y religiosa—, nuestro joven italiano, absolutamente convencido de sí mismo y de su deseo, respondió al médico: "*Ma dottore mi fa tanto piacere!*".

La transgresión genérica, ya sea como comercio sexual o como transgresión propiamente dicha, implicaba mucho más que un comportamiento reflexivo práctico,

era el reconocimiento reflexivo cognitivo de una condición, no de una falta ni de un pecado ni de una enfermedad. Tal como lo expresa la paulista Zazá: "yo soy simplemente un pasivo sin remedio y sin esperanzas de dejar de ser repudiado; yo soy Zazá de las noches calientes o frías de esta Paulicéia querida! (Carta de Z. B. G. "Zazá" al Dr. Whitaker; Whitaker, 1938-39:252).

También en el habla intermediada de "Bela Azucena", a través del discurso directo de Peixoto: "Tiene vanidad de sus tendencias, que juzga perfectamente naturales; 'nació así'".

O en la cocinera paulista E. R., entre sus sueños de ser militar y su camaradería con los hombres en las calles de Río de Janeiro, las riñas que protagonizaba con otros hombres para reforzar su masculinidad, su insistencia en utilizar mingitorios para orinar. Reivindicaba así su derecho a ser hombre, en una postura tan radical como la de "Bela Azucena", en ser mujer.

La visibilidad, en estos casos, presuponía un enfrentamiento con los aparatos ideológicos. Un verdadero desafío a la represión y una inseguridad cotidiana como forma de vida (que irónicamente podía afirmar la seguridad ontológica). La confrontación con la normatividad genérica activaba mecanismos autorreflexivos en el sentido de preguntarse "quiénes somos" y ensayar una respuesta.

Es verdad que no todas las prácticas y comportamientos eran vividos como enfrentamiento. Las conciencias fuertemente divididas, entre la interpelación y una positividad todavía fuera de cualquier arena pública, es decir, aún en proceso de constituirse como identidad, constituían las múltiples y variadas "experiencias clandestinas" del homoerotismo.

Las experiencias más intensas y autorreflexivas se daban en grupos que funcionaban como verdaderos laboratorios de experimentación de prácticas, sobre todo estéticas y hermenéuticas. Los grupos, ora orgiásticos como "Los Caballeros de la Noche", ora lúdicos y artísticos como los que organizaban representaciones en los cabarés o *shows* en domicilios particulares, constituían variaciones sobre estéticas femeninas reificadas en la gramática del transformismo.

El arte en general y en todas las clases tenía una estrecha relación y cierta licencia (más que poética) para vivir y hablar del homoerotismo. Es a través de la literatura o de la pintura como muchas metáforas y reflexiones sobre el homoerotismo serán elaboradas. Vimos principalmente cómo a partir de ciertas obras de literatura producidas o editadas en lengua portuguesa, de alguna manera, se "positivizaba" el homosexualismo (*Nova Sapho*, del Vizconde de Villa-Moura; *O Terceiro sexo*, de Odilon Azevedo), o por lo menos se lo hacía transitar por trayectorias e historias comunes al resto de los mortales, lejos de la tragedia y la moraleja asociada a la enfermedad, la herencia degenerada, las consecuencias funestas y el final dramático (como en la obra *Internato*, de Paulo Hecker Filho).

Los grupos y sus prácticas estéticas también presuponían una búsqueda de un lugar en donde insertarse. Desde lo artístico, el transformismo va adquiriendo cierta aceptación aun en ámbitos no homoeróticos. Esto implicaba un lugar

posible. En verdad, dos sitios parecían ser factibles para la homosexualidad, sobre todo para la más visible y subalterna vinculada al travestismo: la prostitución o el escenario.

Pero también, y principalmente, los grupos significaban el encuentro, la vivencia compartida, la diversión, la amistad, el sexo, la ayuda mutua, la comprensión, la pelea, el chisme, y por cierto, la "reflexión", todo junto formando parte de un nosotros posible.



Laboratorios identitarios (1950-1970)

1. Entre estados democráticos y autoritarios

En los finales de la Segunda Guerra se impone en el Brasil el proyecto económico desarrollista basado en el modelo de sustitución de importaciones, cambiando el perfil agro-exportador del país por otro ahora en "vías de industrialización". Sin embargo, aun cuando muchas veces los gobiernos asumieron políticas populistas, el desarrollo y crecimiento del producto nacional no modificó la base distributiva del ingreso consolidando un modelo crecientemente desproporcional y extremadamente desigual.

El clima desarrollista se caracterizó por una razonable libertad y optimismo sobre las posibilidades renovadoras en los campos político, social y cultural. Surgieron algunas de las obras de los mayores escritores brasileiros como Jorge Amado, Guimarães Rosa, Antonio Cândido. En la música popular aparece la *bossa-nova* y a fines del 50 el fértil movimiento denominado *Cinema Novo*, sintetizado por Glauber Rocha como "una cámara en la mano, una idea en la cabeza".

El golpe militar de 1964, radicalizado con la asunción del general Medici hacia fines de 1969 y la proclama del "acto institucional" conocido como AI-5, aumentó la persecución a los opositores al régimen, estableció la censura de todas las formas de expresión y admitió la tortura. La dictadura abortó muchas experiencias pero radicalizó otras, por lo que surgieron y continuaron culturas y prácticas marginales al régimen.

Por otra parte, a partir de los años 60 se afianza la industria cultural de los medios de comunicación, con la popularidad y masividad de la radio y la expansión de los medios de comunicación escritos en los años 40, el desenvolvimiento de las grabadoras y distribuidoras fonográficas —que favoreció la música popular

brasileira (MPB)— en los años 50, y, finalmente, la llegada y difusión de la televisión, que desempeñaría un papel cada vez más importante en la vida cultural del país contribuyendo a consolidar medios de comunicación más actuantes, influyentes y homogeneizadores.

A pesar —o a causa— de la dictadura militar, en un clima de efervescencia de las intelectualidades, especialmente de izquierda, las redes de socialización y experimentación estética y hermenéutica de los homosexuales cariocas, encontrarían un espacio propicio para desenvolverse y ensayar los primeros intentos de deconstrucción de las gramáticas corporales por las cuales históricamente habían sido interpelados.

2. Viejos y nuevos sentidos para el homoerotismo

Los tratados de Medicina legal comienzan a perder espacio frente a la especialización y a las nuevas teorías que se debaten en el campo médico. El Informe Kinsey de 1948, que tuvo una influencia apreciable en la discusión médica y en la opinión pública mundial, ponía en cuestión los deseos sexuales de hombres y mujeres en la línea de la normalidad heterosexual.

Otra gran influencia para la disputa semántica en torno al homoerotismo fue el primer activismo a nivel mundial, que bregaba por la despenalización de la homosexualidad y la desconsideración de tal como una patología. Los primeros discursos de "positivación" en relación con la homosexualidad, que cuestionaron la formación discursiva dominante, fueron públicamente expuestos en sociedades "científicas" integradas por científicos e intelectuales europeos. Magnus Hirschfeld (1868-1935) fundó en 1897, en la ciudad de Berlín, el "Comité Científico Humanitario" que tenía como uno de sus principales objetivos la derogación del párrafo 175, que penalizaba la homosexualidad en Alemania. En 1898 organizó un petitorio con más de 6.000 firmas en el que pedía la reforma de las leyes penales.¹²¹

Esto no significó que la medicina legal, por ejemplo, no continuara reproduciendo las teorías que desarrollara en las décadas de 1930 y de 1940, calcadas de las ideas de Lombroso, Marañón y sus discípulos. Los "manuales" sobre sexualidad, en la mayoría de los casos, continuaban ajustando al lenguaje lego las teorías médicas.

Muchas obras literarias continuaron con el esquema naturalista de "vidas

121 Entre los firmantes estaban August Bebel, Karl Kautsky, Krafft-Ebing, Karl Jaspers, Lou-Andreas-Salomé, Thomas y Heinrich Mann y Herman Hesse. Inspirada en el Comité se fundó en Inglaterra la "Sociedad Británica para el Estudio de la Psicología Sexual". Presidida por Edward Carpenter contaba en sus filas con algunas de las figuras más prominentes de la intelectualidad inglesa de la época: G. B. Shaw, E. M. Forster, Vyvyan Holland, Harriet Granville Barker, Harriet Weaver Shaw, Radclyffe Hall, Uma Troubridge, Bertrand y Dora Russel, Norman Douglas, Laurence Housman y Stella Browne. En 1928 fue creada la Liga Mundial para la Reforma Sexual, presidida en forma honoraria por Hirschfeld, Forel y Havelock Ellis.

patéticas y final trágico". Otras, sin embargo, confirmaron la tendencia de la producción literaria de las décadas anteriores, en las que no se presentaban visiones negativas —o por lo menos se mostraban neutras— sobre los comportamientos homoeróticos. En 1968 se editaba *Orgia*, diario de un argentino en la "Sodoma" que era Recife, uno de los libros donde más claramente el deseo homoerótico es traducido en una narrativa autobiográfica.

El cine, por otra parte, continuaba jugando con la idea de la androginia y la confusión genérica, o directamente con el travestismo. Es relevante la figura del actor "Oscarito", en sus papeles cómicos "femeninos" del *Cinema Chanchada* (grotesco), muy al estilo de los papeles que Jorge Luz representaba en la filmografía argentina de la época.

Los medios de comunicación con la presencia masiva de la televisión pasaron a definir y hegemonizar sentidos y significados que afectaban también el campo de la sexualidad y del homoerotismo. La prensa escrita vincularía frecuentemente los homosexuales con el delito. La antigua asociación, perversión, delito y homosexualidad, estaba ahora en manos de la prensa, sobre todo "amarilla" y efectista, tendencia que perdurará hasta nuestros días. Por ejemplo, durante los carnavales, una de las predilecciones de este tipo de prensa era "cazar putos" famosos en el baile del teatro João Caetano. Como nos relata un entrevistado: "En el Teatro João Caetano, Joacinho da Gomeia, fue disfrazado de lansã, y la prensa cayó encima de él el año entero, la prensa también perseguía, los diarios también perseguían, era algo muy prohibido" (Fernando).¹²²

El tema gay es abordado desde la comicidad y el grotesco en la televisión. Quizá, el pionero en utilizar elementos alusivos, más o menos explícitos, en referencia a la homosexualidad, haya sido el primer presentador televisivo del Brasil: *Chacrinha*, especialmente en el programa *Discoteca do Chacrinha*.

3. El control institucional: régimen y policía

En el campo del control privado, la familia y las relaciones vecinales, la escuela y las instituciones estatales —cada vez más intervinientes en la vida de las personas—, serían las encargadas de reproducir los patrones "normales" sobre la sexualidad, tomando como eje la relación heterosexual.

En el ámbito público, actuaría la policía como históricamente lo venía haciendo, pero algunas veces con bastante más rigor, tal como cuenta Alberto: "Fuimos perseguidos por la policía. Hubo un Comisario de la policía que perseguía, que pegaba, daba *curras*, y todo eso por puro despecho"¹²³. O como nos relata Fernando, sobre

122 Entrevista concedida por Fernando (seudónimo) el 15 de junio del 2000.

123 Entrevista concedida por Alberto (seudónimo) el 20 de junio del 2000.

la osadía de la policía bajo la jefatura del delegado Padilla¹²⁴: "La moda era pantalón boquita justita así... Entonces ellos te metían una naranja o un limón. Entonces, si pasaba, el sujeto era liberado, si no, ellos llevaban el sujeto preso... El sujeto cobraba... El pelo, lo cortaban y le afeitaban la cabeza también" (Fernando).

Incluso, seguía operando la vieja práctica de detener las *bichas*, ya fuera para "cobrar" (ser golpeado), para tener sexo o para hacer tareas de limpieza en las comisarías: "En algunos casos te llevaban, tenían sexo, te obligaban a limpiar... (Arturo)".¹²⁵

El motivo de la prisión era la antigua figura de "vagancia", la misma que desde siempre operó en el Brasil para el control de las clases trabajadoras y de los "desvíos morales", reeditado ahora en el siglo XX. Al respecto, señala Arturo: "te llevaban por vagancia, tenían que andar con aquella porquería de documento, cartera de trabajo, que era una cosa gruesa en el bolsillo para mostrar que trabajaban, sino ellos te llevaban, siempre había algún motivo para perseguir".

Las "fiestitas" que realizaban las locas de la época tampoco estaban exentas de persecución policial, aun cuando fueran de carácter privado: "y a veces en estas fiestitas aparecía la policía, entonces corríamos (Agildo)".¹²⁶

124 El delegado Padilha, en Río, tenía su homónimo —algo más cruelmente sofisticado— en el Comisario Margaride (la "tía Margarita") en Buenos Aires. Margaride que inició sus campañas de moralidad con *razzias* y persecuciones a homosexuales bajo el gobierno de Frondizi, las intensificó bajo el onganato, con el operativo "cines" y el operativo "subterráneo" (en el cual se cerraban las bocas de los subtes y se detenían a todos los presuntos homosexuales). En el tercer mandato de Perón, vuelve Margaride declarando la guerra, también, al pantalón Saint Tropez y a las barbas y los pelos largos, como denunciaba el FLH, en la época: "...arrancan pelos y barbas, cortan tacos y desgarran botamangas que excedan 10 cm por considerarlas 'poco masculinas!...'". (Benítez, 1985:234).

125 Entrevista concedida por Arturo (seudónimo) el 12 de junio del 2000.

126 Entrevista concedida por Agildo Guimarães el 12 de junio del 2000. Los gays porteños, por esta época, también se divertían en fiestas de carácter privado, aunque ante la trascendencia pública fuesen también y con seguridad más violentamente reprimidos. Es conocido el *affaire* de los cadetes del Colegio Militar del año 1942, en el que fueron fotografiados y chantajeados por sus mismos compañeros. Este hecho que llegó a la prensa remató en escándalo, con proceso incluso de "asociación ilícita". Varios de ellos se suicidaron. En 1944 la policía irrumpió violentamente en un espectáculo del español Miguel de Molina, y se llevó detenidos, tanto a la compañía como al público, del paraíso del teatro. Miguel de Molina fue, además, deportado. Sobre ambos hechos ver el interesante relato de Marcelo Benítez (1985).

Los edictos policiales, nacidos en el primer gobierno peronista, son una extraña figura jurídica, inconstitucional, sin ninguna duda, que pretende regular las denominadas "faltas menores". Se disponía, en el Artículo 207 del Decreto 10868/46, denominado "De los homosexuales": "Las comisarías seccionales, al tener conocimiento de que en determinadas casas o locales de su jurisdicción se reúnan homosexuales con propósitos vinculados a su inmoralidad, independientemente de las medidas preventivas y de represión que puedan corresponderles, comunican el hecho a

De hecho, la represión, a veces, se transformaba en deseo explícito; al fin y al cabo, tanto de uno u otro lado, dentro y fuera de la policía, existían, también, los *viados* (maricones, putos) como nos cuenta Agildo en esta cómica anécdota acontecida en Bangu:

Ellos fueron para Bangu, y cuando estaban allá, en la fiesta, la cosa andan-do... (ahora, ahí pasaba de todo, porque ellos iban a los matagales... no era dentro de casa sino en el fondo)... Ellos estaban ahí, cuando sucedió: una *bicha* invitó a un tipo de la policía y él fue con el patrullero. Cuando llegó las *bichas* entraron en pánico y todo el mundo salió corriendo,... en realidad eran varios policías que venían a participar también de la fiestita. (Agildo)

la superintendencia de investigaciones criminales para su intervención". En el art. 45 consideraba que para la calificación de "pederastia" bastaba con tener "antecedentes" "comprobados por actos fehacientes y bajo la firma del director o jefe de secciones de la Dirección de Investigaciones". En el art. 43 se regulaba, también, que el pederasta, cuando fuera condenado a pena de detención, no podría redimirla por multa, debiendo cumplir el arresto en su propio domicilio, en la comisaría interviniente o en el penal de Devoto (Azevedo, 1985:213). O sea, el engendro jurídico que constituían (constituyen) los "edictos policiales" penalizaban la pederastia en la Argentina, con una nueva forma jurídica y tipificación penal no prevista en el Código Penal de la Nación.

Durante el segundo gobierno peronista se inició una cacería de homosexuales. Con la intención de que la juventud no se "desviara" se fundamentó la Ley de Profilaxis Social que legalizaba la prostitución. Aun cuando en 1957 los edictos fueron declarados inconstitucionales por la Corte Suprema de Justicia, en un fallo de 1957, el gobierno de Frondizi, los ratificó por decreto y luego fueron legislados por el Congreso de la Nación. En el mismo año también el Decreto Ley 333/58 crea la famosa figura de "averiguación de antecedentes", por la cual y sin mediar más justificativa que los "fines de identificación", cualquier persona podía ser detenida hasta 24 horas. Esto dio carta blanca a las persecuciones contra homosexuales, sobre todo, a instancias de la "Tía Margarita" (el comisario Margaride) que se mantuvo incólume como jefe de la represión y de los operativos de moralidad durante las administraciones de Frondizi, Guido, Onganía y el tercer gobierno de Perón. Particularmente duro fue el año 1975, prolegómeno de la terrible dictadura. En ese año, se intensificaron los ataques y persecución a instancias de grupos de ultraderecha, tal como la publicación *El Caudillo*, dirigida por López Rega. Con una literal capacidad profética sobre lo que efectivamente ocurriría en pocos meses más, el FLH expresaba en el Boletín N.º 8 del mismo año: "...las clases que detentan el poder en la Argentina se encaminan firmemente hacia el fascismo (con o sin López Rega de por medio) y la matanza de homosexuales figura en el programa del fascismo como un punto central. Cualquier homosexual que no quiera ahogarse en el llanto de la culpa y el autocastigo (hasta que los alambres del campo de concentración le hagan real la pesadilla) tiene una alternativa: profundizar la lucha contra la normalidad, contra la represión, contra la persecución...". (ápuđ Acevedo, 1985:217).

El mismo esquema de persecución policial operante desde principios de siglo continuó vigente hasta no muchos años atrás. La figura de vagancia podía extenderse también ahora a "escándalo público" aun cuando fueran actos privados dentro del propio domicilio. Además, la policía, como antes, tenía un comportamiento dialéctico entre la persecución y los rituales de reforzamiento de la masculinidad (como el *curro* o los abusos de autoridad —a partir del abuso sexual—) o las prácticas homoeróticas, más o menos camufladas de "comer *viados*", participando, por ejemplo, en las fiestitas organizadas por las *bichas* de la época.

4. El nuevo panóptico. La conciencia heterosexual de la "plebe ruda"

La formación discursiva "heterosexual", que imponía la sexualidad normal frente al desvío y a la "degeneración homosexual", se reproducía a partir del propio esquema de valores identificadorios de las clases populares con el machismo.

El secreto de la supervivencia estaba en no mostrar, no dejar transparentar, no diferenciarse del comportamiento genérico de un hombre "normal". La tolerancia, incluso, podía ser abarcativa en tanto no se hiciera público tal comportamiento. Esto se daba incluso en el ejército:

No hay necesidad de exponerse... Porque se puede... Yo hacía pancartas en el ejército, dibujaba, hacía trofeos. Nunca alguien llegó y me preguntó lo que era. Yo tenía ese respeto y mi unidad era muy elevada, muy de avanzada. Había un soldado que usted juraría que era una *menina*, pero nadie decía nada (Fernando).

Quien trabajaba, por ejemplo, en un banco, también podía ser tolerado siempre que no alterara los cánones genéricos:

Erik Barreto hacía de Carmen Miranda. Él era gerente del Banco Bradesco. El Bradesco sabía que Erik Barreto se llamaba Diana Fisk. El Bradesco sabía, ¿pero sabes por qué? Porque él no mezclaba Diana Fisk con Erik Barreto y no llevaba a Diana Fisk para el banco. Diana Fisk quedaba en una percha (Fernando).

Sin embargo, en la calle, en los ámbitos populares, el machismo operaba de forma más violenta, y aquí era difícil disimular porque parecía que siempre algo podía ser percibido: "Era difícil de ver, alguien desmuñequando, no era necesario, bastaba con olfatearlos" (Fernando).

Nuevos rituales "machistas" se reproducían. Existían, por ejemplo, barras denominadas *espanca viados* (mata-putos) en los barrios (o que incluso se burlaban de las *bichas* tirando maíz, es decir, alimento para "gallinas"): "Cuando llegué a Río de Janeiro tuve problemas porque las personas me miraban de forma extraña, y vos sabés que en la calle había barras que daban palizas a las *bichas*, vos pasabas y te tiraban maíz" (Alberto).

Una de esas *turmas* de *bofinhos* (chonguitos) era la que se juntaba en la rua Miguel Lemos en Copacabana, terror de los gays de la época, según nos cuenta Alberto:

Pero nosotros fuimos terriblemente perseguidos por la policía, no sólo por la policía, sino por los pendejos. Vos no podías pasar por la Miguel Lemos, si ibas a alguna calle cerca de la Miguel Lemos, tenías que hacer algo para no pasar. Tenías que ir una calle más allá, o bajarte del ómnibus una parada después. Y si andabas en la Miguel Lemos simplemente te iban a dar una paliza bárbara (Alberto).

Incluso la propia *plebe rude* (de acuerdo con lo que nos informa Fernando, denominaba Nelson Rodrigues al "público", esa "masa anónima" —pues no eran grupos— que ante un estímulo reaccionaba con violencia en defensa de sus valores) se encargaba de castigar el desvío, tirando las *bichas* del tren en movimiento o arrojándoles piedras: "Si mariconeabas eras crucificado, y no sólo por la policía. La policía venía después. Era la *plebe rude*, como decía Nelson Rodrigues, era el propio público, los que se creían los machos. Te tiraban del tren, te apedreaban" (Fernando). O como relata también Alberto: "...mirá, yo me acuerdo que una vez fui a la *praia vermelha*¹²⁷ y salí corriendo para tomar el ómnibus, porque tenía un montón de chonguitos corriendo atrás mío".

El ámbito de la "privacidad" tampoco funcionaba plenamente como protección. Por eso, la homosexualidad se caracterizaba como un comportamiento clandestino.

Por tal motivo, en las reuniones que realizaban los diferentes grupos, aun en domicilios particulares, debían tomarse providencias para no despertar sospechas de los vecinos que reaccionarían inmediatamente dando parte a la policía. Una de esas prácticas típicamente clandestinas era el aplaudir con "*estalos*" (chasquidos) para no despertar sospechas, de los vecinos —y por ende de la policía— como nos cuenta Arturo:

Había una cosa interesantísima: como no podíamos aplaudir para no llamar la atención, hacíamos así: (chasqueo con los dedos) cuando nos gustaba, en vez de aplaudir. Hacíamos así (el mismo sonido) porque era un ruido suave, no? Fue un hecho muy interesante que nosotros llamábamos *castalanhara* (chasquear), para no aplaudir (Arturo).

127 Playa del barrio de Botafogo.

La no visibilidad de cualquier comportamiento que alterara los padrones de género era la norma tácitamente aceptada para la tolerancia del homoerotismo. Control que se extendía por doquier a partir de las miradas vigilantes de la *plebe rude*, siempre atenta a cualquier posible señal de afeminamiento y que determinaba que un grupo anónimo y circunstancial de hombres tirasen a una *bicha* del tren o la apedrearán. O también la pervivencia del machismo y sus rituales, que desde antaño reforzaban el patrón masculino activo y se manifiestan ahora en las banditas de los chonguitos de los barrios.

5. Las redes sumergidas de socialización homoerótica

Los clubes y los diaritos de las *bichas* cariocas

Como desde mucho tiempo atrás, la socialización, más o menos privada y siempre clandestina, había funcionado en reuniones, fiestas, y representaciones montadas para grupos de amigos. A partir de la década de los 50, podemos visualizar una serie de grupos actuantes en varios barrios de Río de Janeiro. Había grupos de playa, que se reunían generalmente en la denominada "Bolsa de Valores" (Playa de Copacabana frente al Copacabana Palace) o en la playa de Flamengo o grupos de periódicos que se agrupaban en torno de la publicación y distribución de un pequeño diario (*jornalzinho*) casero.

Las fiestas se hacían primero en los domicilios particulares de alguna *bicha* que quería y podía ofrecer su casa o departamento. Algunas veces era difícil conseguir una casa así, entonces se hacían en parques o quintas, otras en los cines, e incluso "algunos se reunían en la misma calle, como en la Avenida Central" (Fernando).

Se celebraban los cumpleaños, se reunían los fines de semana para estar juntos. Organizaban también fiestas temáticas, con desfiles de modas que culminaban lógicamente con la elección de una *Miss*, para lo cual se seleccionaba un jurado e invitados especiales, además de toda una elaboración escénica. Sin embargo, no eran desfiles con ropas de mujer, nos aclaran, tanto Agildo como Fernando, "era sólo un rougecito en la cara", las *bichas* sólo se vestían con colores osados y se esmeraban (*caprichaban*) en los peinados y en algún maquillaje:

En los concursos, ahí hacíamos nuestras fiestitas. En nuestras fiestitas no había travestis. Ni usábamos ropa de mujer. Ahí era todo de hombrecitos, sólo que nos esmerábamos para aquella ocasión. Se llamaba un jurado. Algunas personas, como peluqueros que conocían el mundo artístico, venían y tal... (Agildo).

Lo interesante de resaltar es que los grupos interactuaban entre sí, ya sea, conviéndose mutuamente para sus respectivas fiestas o, sobre todo, para la participación en los concursos de *Misses*, en donde cada uno mandaba su representante: "Lo que

más había, eran esas fiestas en las casas de grupitos. Y como hacíamos concursos, de cada grupo venía un representante para participar del concurso" (Agildo).

Un grupo de gran importancia (y que aún existe) es la *Turma Ok*, que tuvo su origen en la casa de dos personas, Carlos Miranda y Perez: "comenzó en la casa de ellos, amigos que se reunían todas las semanas, ellos también hicieron su diarito" (Agildo).

La *Turma OK* era un grupo, como la define Anuar: "de convivencia de departamento y del día a día". En la foto que sigue, vemos a *Leda Camargo* y *Mabel* en una fiesta de la *Turma OK*, ya a comienzos de los años 70:

Imagen 33



Según Anuar Fará, los grupos funcionaban, muchas veces, como sustitutos de familias para quienes las tenían lejos, porque eran migrantes o porque simplemente allí podían sentirse entre iguales:

Toda asociación está motivada en el deseo de las personas de unirse cada vez más y volverse una especie de familia. Cuando llegué a Río de Janeiro, para todos nosotros, la mayoría éramos jóvenes que no teníamos la familia con nosotros. Entonces esa unión era más que nada para intentar un vínculo familiar, y nosotros conseguíamos eso. Nosotros formábamos una gran familia. *Gente Gay* era sólo un diario. Sólo tenía la vida del periódico: yo escribía, otros dos amigos escribían también de vez en cuando. Y el diario salía. Ya *O Snob* no, él juntaba las personas, unía las personas (Anuar).¹²⁸

Lo que comenzó a distinguir a estos grupos de amigos que buscaban siempre un motivo para reunirse fue la elaboración de un periódico. Un diarito casero, hecho

128 Entrevista concedida por Anuar Fará el 20 de junio del 2000.

por los amigos y para los amigos, en principio, que fue luego intercambiado con otros grupos. El primero de ellos alcanzó tal dimensión que comenzó también a ser distribuido. Era *O Snob*, fundado y redactado por Agildo Guimarães, un pernambucano, quien ya había incursionado en la prensa en su tierra natal y que nos cuenta el motivo que diera origen al periódico:

Hubo un concurso en la casa de Edmea, que fue el *Miss Traje Típico*. El *Miss Traje Típico* era sólo un traje, cada uno elegía un Estado. Éramos más o menos ocho personas. Y el resultado no nos gustó, principalmente a los que veníamos de la zona sur, que éramos yo, la *Baixinha*, *Zaza*, la *Enriqueta*, *Ramalhete*... ¿y qué es lo que hicimos? Ahí hicimos una protesta a través de un diarito, fue el diarito el que generó todo, *O Snob*. Era una hoja dactilografiada, y aquello se fue repitiendo. Toda las semanas lo hacíamos. Primero fue sobre ese asunto y desde entonces le pegamos gusto a la cosa viste? (Agildo).

El jornal que ideara Agildo se denominó *O Snob*.¹²⁹ Eran unas simples "hojitas dactilografiadas", al principio, reproducidas como "copia en carbónico", y, después de un tiempo, se comenzó a hacer con un mimeógrafo a alcohol. *O Snob* era distribuido más allá del propio grupo, para otros gays de la ciudad.

Muchas actividades giraban en torno de los periódicos: "Aspirábamos a mucho: cuentos, artículos, poesía; hacíamos millones de cosas, concursos de poesía, de cuentos, reportajes. Con la divulgación la cosa fue creciendo mucho...".

El periódico que editaba la *Turma OK*, contaba con sólo "dos hojitas" y se llamaba *Chicara lilais* (Taza lila), después vino el *Okeisinho*, con la colaboración de Agildo, pues él también se asoció a la *Turma OK* cuando fue fundada el 13 de enero de 1961.

La relevancia de los periódicos para los grupos y para el movimiento gay en sí mismo es subrayada por Agildo:

En los sesenta todo era muy velado, tenía todo eso, movimiento, *boîte*, y tal. Pero no tenía aquella cosa, como el movimiento de los diarios que distribuíamos a las personas en la Bolsa de Valores. Hasta a personalidades; ellos adoraban leerlos. Y aquello fue creciendo. Va de mano en mano y va creciendo. Generalmente, yo doy el mérito de eso al *Snob*, a nosotros que hicimos todo eso viste! (Agildo).

Las reuniones de las turmas no sólo eran como una familia según nos relataba Anuar, sino que eran parte del propio "vivir" del propio "ser" gay. En las palabras de Agildo:

129 *O Snob* tuvo 99 números regulares y un número especial (edición retrospectiva) que apareció entre julio de 1963 y junio de 1969.

Nosotros íbamos mucho para allá. Para que tengas una idea, hasta en días de lluvia torrencial. Y nosotros íbamos... Para que veas la necesidad que teníamos de ir para algún lugar. Y era interesante no sólo para la difusión del movimiento homosexual, sino para poder tener vida... tener una vida, porque nosotros no teníamos vida. Tenías que ir siempre solo al cine, al teatro... (Agildo).

Clandestinidad, *estalos*, redadas de la policía, vecinos indiscretos, distribución más o menos velada de periódicos, pero con la satisfacción que proporcionaba el peligro. El peligro, la adrenalina que alimentaba la actividad del hacer cotidiano gay, como nos cuenta en esta anécdota reflexiva el propio Agildo:

Una vez hubo una fiesta ahí, en uno de esos suburbios. Hasta que no era tan lejos no. Pero los muchachos, los chongos, que no son invitados o no participaban, o a veces no querían ir... ahí que ellos entonces quieren entorpecer. ¿Y qué es lo que hicieron? Tiraban la bronca, hubo peleas, correrías y salimos hasta con tiroteo... Ahí corrimos, yo y Carlos y nos escondimos... Eran situaciones comiquísimas porque corría mucha adrenalina: además de las fiestas estaba el peligro de ir a la fiesta. Creo que todo eso era lo que nos movilizaba... Porque sabés, creo que la vida tiene que tener un poco de peligro. Sin peligro creo que no tiene gracia... (Agildo).

Fiestas y reuniones, espacios lúdicos, constituían el principal espacio de socialización de la época. La experiencia de los periódicos, entre lo estético y lo reflexivo, siempre lindantes entre lo más o menos privado y lo clandestino. Era así, con estas prácticas y comportamientos, como se iba construyendo la sociabilidad gay, las nuevas subjetividades e identidades de gran parte de los homosexuales cariocas de las décadas de 1950 a 1970.

6. Bichas, bofes y algo más

Varios autores que escribieron sobre cuestiones homoeróticas, definieron los papeles *bicha/bofe* en tanto afeminado y pasivo y hombre y activo (Fry y Mac Rae, 1985). El mismo Allen sostenía que el papel activo en una relación no transformaba en gay al hombre que lo practicaba. (Allen Young, ápod Trevisan, 2000:86-7). Hombre, en tanto macho, podía "comer" a cualquier otra persona. Esto se entronca con las prácticas sexuales del patriarcado y su patrón masculino activo.

Muchos de estos hombres podían ser casados, otros no lo eran pero tampoco se asumían homosexuales, como nos cuenta Agildo de un amigo suyo de Recife:

Yo tenía un amigo, con el que teníamos realmente una relación homosexual muy velada... Él no era homosexual, aun así teníamos sexo pero sin ser, tal vez ni sé... Pero, éramos muy unidos, y caminábamos, y paseábamos por los parques. A veces, sin decir una palabra, nosotros dos, caminando, caminando, caminando y volvíamos (Agildo).

El silencio del amigo de Agildo, es una forma de no saber, ni siquiera enterarse de que estaba "teniendo sexo" o sintiendo deseo sexual por un hombre. Una negación radical del propio deseo, que, sin embargo, se constituye en una práctica.

El *bofe* (chongo) muchas veces podía ser casado, otras, ser un solterón que odiaba las *bichas* pero le gustaba penetrar jovencitos, tal como nos describe Gasparino Damata en el cuento *O voluntário*. Se repite también la metáfora del señor mayor, de buena posición económica, que mantiene o "compra" jovencitos pobres para satisfacer su homoerotismo. Es el caso de las relaciones entre las "tías" (gays mayores) y sus protegidos, también retratadas en un cuento de Damata: *Os solteirões* de 1975.

En algún momento, la división fue taxativa, como definía Agildo, en la entrevista dada a Green (2000): *bicha es bicha y bofe es bofe* ("puto es puto y chongo es chongo") para el cual *bicha* representaba el papel de género femenino (y la pasividad sexual) y, el *bofe*, el masculino, era el hombre (el activo sexual). No importaba que fuera casado o tuviera novia, en realidad esto lo tornaba aún más chongo. Incluso se miraba con cierto recelo —y cierto espanto— cuando dos *bofes* establecían una relación.

Sin embargo, una investigación hecha por Barbosa da Silva en San Pablo, mostraba que las relaciones homoeróticas entre homosexuales de clase media no se establecían sobre patrones tan fijos, predominando las prácticas activas y pasivas por parte de ambos compañeros (Green, 2000). Otra investigación, esta vez realizada en Río de Janeiro, entre una red de homosexuales de clase media alta, también mostraba los intentos de diferenciación de los "entendidos" sobre la base de un nuevo modelo más igualitario de las relaciones afectivo-eróticas entre hombres.¹³⁰

El homosexual sin una actitud feminizada, algunas veces, un tapado de dos vidas, aparece autodenominado como "entendido", según varios autores, hacia fines de los 60 (Guimarães, 1977; Fry, 1982). Aun cuando el término "entendido" ya era usado como sinónimo de *bicha* o *viado* —sin la mordacidad de ambos términos— desde los años 40 (Green, 2000). El entendido, además, se suponía, adoptaba una posición más "igualitaria" en relación con los papeles de género y las prácticas sexuales activo/pasivo (MacRae, 1990).

En definitiva, continuaban desarrollándose prácticas asociadas a la vivencia del homoerotismo, camufladas como rituales de reforzamiento del machismo. Estas convivían con modelos identitarios difusos, surgidos de los grupos, que oscilaban

130 Guimarães, Carmen Dora. (1977), "O Homossexual visto por entendidos", *Disertação de Maestrado*, Museo Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

entre los modelos estereotipados *bicha/bofe* (activo/masculino; pasivo/femenino), los "entendidos" sin roles definidos y, por qué no, otros muchos comportamientos en experimentación.

7. Invadiendo la calle: los concursos de *misses* y los *shows*

Las reuniones que se desarrollaban en los departamentos, y, principalmente, los desfiles y elección de *misses* se trasladaron, en una segunda fase, (según palabras de Fernando) a los clubes: "En la fase de los clubes externos casi todas las semanas había desfiles, era *miss* esto *miss* aquello, y no había todavía *shows*. Esa primera fase no tenía". Es precisamente el grupo "Suburbio a la Noche" quien organizó el primer desfile en un club del barrio *Coleginho* para la elección de Mister Gay y otro para la elección de *Mister y Miss Gay* en el *Maravu*.

En una tercera etapa, comenzaron a aparecer los *shows* como entremés de los desfiles. Éstos se popularizaron de tal forma que pasaron a ser un elemento indispensable en cualquier fiesta de los clubes:

Después comenzó a haber *show* o desfile... Después del *Maravu*, comenzó a haber *show* en el Bohemio de Irajá. Desde entonces casi todo desfile tenía "postre". En el intervalo del jurado pasó a haber *show*. Y desde ahí el *show* cobró tal fuerza, que ya no hubo *show* sin desfile... (Fernando).

La *Turma OK*, especialmente, realizaba grandes eventos temáticos con desfile, y elección de *Miss*. La "Musa de Invierno" y "Lady OK" fueron las principales.

Imagen 34



El paso desde el departamento, la casa o el parque al "club" marca la progresiva inserción y desplazamiento de las actividades lúdicas de los grupos a un ámbito mucho más amplio y, sobre todo, dentro de la esfera pública —en tanto "público privado"—, como veremos enseguida.

7.1. Un *outing* comportado: *shows* para toda la familia

Una advertencia permanente que hacían todos los entrevistados de los grupos es que éste era un espacio diferente a las saunas y boliches. Los *shows*, los desfiles, no eran lugares u ocasiones para presenciar "excesos". Un abrazo, una manifestación de cariño, sí, pero no más que eso:

Otra cosa importante, en todas nuestras fiestas, fueran en las casas o en los clubes, era que existía mucho respeto, porque todo el mundo piensa que cualquier cosa que es homosexual es desorden... No había, porque realmente muchas personas que van a la *Turma Ok*, personas, señoras, mujeres, salían admiradas porque no tenía... Si hay algún beso o abrazo, eso está bien. A veces alguna persona exagera. Teníamos un amigo, él iba cuando comenzaban los *shows*. ¿Y qué hacía? Se ubicaba bien al frente, en las primeras mesas para agarrarse y nosotros le llamábamos la atención porque eso pegaba mal. El *show* andando y él besándose y abrazándose. Creo que es una falta de respeto para los que están ahí: estás "ñam, ñam, ñam... jeh! Existía mucho respeto" (Agildo).

Agildo insiste en que la presencia de señoras y de familias imponía respeto y que todas salían sorprendidas del "buen" comportamiento de las *bichas*. Para "lo otro" existen otros espacios: "Hay clubes para eso, hay saunas para eso" (Agildo). "Las fiestas eran frecuentadas también por familias que nos apoyaban y nos daban pleno apoyo y nos elogiaban. Hubo una época que casi no tenías público gay en la platea, había solamente familias en la platea" (Fernando).

Otros espacios que las *bichas* invadían, casi de manera obligatoria, eran los concursos de *Miss Brasil* que se realizaban en el *Maracanãzinho*¹³¹ y en el auditorio de Radio Nacional para idolatrar a sus estrellas favoritas. Los desfiles de los concursos de *misses*, como relata Anuar, constituían un acontecimiento en el cual él mismo, junto con las *bichas* de todo el Brasil se daban cita.

No sólo era el encuentro entre iguales, era el *show* protagonizado por ellas mismas, el espacio privilegiado para exhibirse: "porque las mujeres desfilaban allá abajo, pero los gays desfilaban encima, era un concurso paralelo, por eso el éxito"

131 Anexo deportivo al estadio Maracanã.

(Anuar). No iban vestidos de mujer (porque no era carnaval) pero sí con mucho color, con mucha *pinta* (mariconeada): "En los concursos del *Maracanãzinho* estaban los concursos de *misses*, ellas andaban desfilando encima, eso sí, de hombre, no había eso de travesti" (Agildo).

Por otra parte, los "clubes de admiradores" tienen una larga historia en las experiencias homoeróticas cariocas. Ya analizamos en capítulos anteriores, cómo desde mediados del siglo XIX, podemos identificar grupos dandis y bohemios, especialmente los "Coraceros de Cupido", constituidos en torno de actrices como la "Ayme" o la "Lobato", al igual que las *bichas* del siglo XX lo harían con "Emelinha" o "Marlene".

Las *bichas* no eran los componentes exclusivos de tales clubes, pero con seguridad eran la mayoría: "En los fans clubs de Emelinha, Marlene, Diana Maria, Cauby Peixoto, los gays eran los que formaban esos fans clubs..." (Fernando).

Según Anuar Fará, las propias estrellas debían su fama a sus admiradores, que las "endiosaban" y las sostenían en su apogeo artístico: "Todas ellas llegaron al auge de sus carreras a causa de los gays. Sin duda, la Marlene. El movimiento gay las sostenía a todas. Todo gay quería ser una de ellas" (Anuar). Anuar también nos recuerda el carácter familiar de tales clubes, especialmente el de Marlene conformado además de las *bichas*, por las señoras y mozas de familia una familia extensa que encuadraba a la propia celebridad y a sus admiradores: "...tanto Marlene como Emilinha, principalmente la Marlene, ella tuvo un sentimiento más familiar. Familiar, porque señoras, mozas, formaban parte del fans club de Marlene" (Anuar).

Aun en la parodia, aun en la fiesta homoerótica del *Maracanãzinho*, la cosa no era de travestis sino de *bichas* bien trajeadas, bonitas, muy arregladas. Los clubes de admiradores eran, como observó Green (2000), una extensión de las familias de las cantoras, tanto, que los admiradores regalaban a sus estrellas/madres utensilios domésticos. Ambas experiencias se inscriben también en el ámbito de lo público/privado en clave de "positivación". La imagen del homosexual "comportado", capaz de desenvolverse y divertirse "civilizadamente" en espectáculos y lugares públicos habilitados para compartir los mismos espacios con las señoras, con las mozas y susceptibles de ser incorporados a una familia, aunque fuese sólo la familia putativa e ilusoria, en torno de su estrella favorita.

8. Los Bailes de *bonecas* del carnaval

El tiempo del carnaval es la apropiación de una hiperesfera pública, aquella donde el mundo de la vida parece invadir por un momento la esfera pública disciplinada, como un retorno mítico, donde todo impulso se libera y se subvierte cualquier norma... Pero sólo por los cuatro días de carnaval.

Nada impide, entonces, ver *bonecas* (travestis) desfilando en plena Avenida Atlántica, en Copacabana, frente al Alcazar, confundirse en la calle con los "machos" disfrazados de mujer o participar de lúbricos bailes donde el sexo cunde.

El *show* se mezcla con el sexo. Los bailes más famosos son los del "Teatro João Caetano": "...el más caro, donde se presentaban *bonecas* espléndidas para un público que incluso viene de varias partes del mundo" (Agildo).

Un *bloco* (comparsa) de travestis extremadamente original era *O que eu vou dizer em casa?* (¿Qué voy a decir en casa?), conformado por gran parte de los *enxutos* y travestis detenidos por la policía en las entradas de los bailes en los teatros y cines de la ciudad. Liberados el miércoles de Ceniza, aún con sus disfraces, improvisaban un *show* en las escaleras de las comisarías de la policía. El *bloco* comenzó a congregarse multitudes que iban a observar y a divertirse con el extraño espectáculo de los murgueros cuando salían de las comisarías. Hasta los diarios llegaban a anunciar el desfile. En 1967 eran más de 700 los participantes que, después del desfile en las comisarías, continuaban alegremente en el *bloco de cinzas* (bloco de cenizas) por la Avenida Rio Branco (Green, 2000).

En los bailes de travestis, se podían ver hombres abrazados, danzando juntos, besándose y hasta teniendo relaciones sexuales sin pudor alguno. Pero no todo era tan libre; otro público iba precisamente a divertirse patoteando a las *bichas*. Por tal motivo, no se podía llegar totalmente "montado" a los distintos bailes: "Era una cosa prohibida, vos entrabas en el cine, y llevabas la ropa en una valija, porque vos no ibas allá vestido. Te cambiabas adentro del cine, te maquillabas, te divertías, después terminaba la fiesta y salías y te ibas" (Fernando).

A la salida, las *bonecas* se exponían en una especie de "corredor polaco" (calle de la amargura/malteada), a las agresiones de la *plebe*, a la persecución de la policía y al asedio de la prensa sensacionalista en busca de lo exótico. Como relata Laura de Vison: "En un carnaval, las personas me agarraron en la calle, me agredieron, me rompieron el disfraz. Yo no se por qué... quizá porque yo era muy sensual" (Laura, Nós, *por exemplo*, 30/12/93:4).

En este espacio de cuatro días de carnaval, el desvío es asumido hasta por los "normales"; los hombres se travisten, abandonan su moral familiar, se dan a la bebida, al ocio, y el vagabundeo reina. En este tiempo/espacio, el loco es rey y el marica, protagonista. Sin embargo, la transgresión no pierde su carácter de representación, de escenificación de un mundo al revés, que en realidad confirma la dominación de lo masculino.

No obstante, para las *bichas* el carnaval, además de un ámbito propicio para el encuentro erótico es una ocasión de experimentación estética, de *performances* femeninas o andróginas diferenciadas absolutamente del grotesco masculino.

9. Trayectorias del placer y del corazón

Así como las prácticas "comportadas" parecían constituir el objetivo de las experiencias de los grupos, existían otros espacios vinculados más al sexo anónimo, al levante, o incluso también, al encuentro y la convivencia. Nada impedía tampoco (y de hecho parece que era regla), que los gays de la época transitaran todos estos espacios al mismo tiempo.

Allen Young, joven periodista americano que estuvo becado por la Comisión Fulbrighth —y que se descubriera gay en Río de Janeiro—, quedó perplejo, según su propio testimonio, con lo compulsivo del gueto gay, el levante en las calles, saunas, cines y playas (Trevisan, 2000:86).

Uno de esos espacios transicionales, entre lo público/privado y lo moral/lúbrico eran los grupos de playa. Estos grupos se reunían o en el *point* principal, que era la denominada "Bolsa de Valores"¹³², sector de la playa de Copacabana frente al Hotel Copacabana Palace, o en la playa de Flamengo, frecuentada por hombres de las clases "populares".

Muchos hombres llegaban allí en busca de otros hombres, para conocer, noviar o tener sexo. Era, quizá, el espacio más democrático para los encuentros y la socialización, puesto que en los bares y otros lugares debía pagarse. La playa, en cambio, era pública y permitía el *fluir* y la interacción de hombres de las más variadas clases sociales. Constituía, también, uno de los lugares referenciales, donde el recién llegado a la ciudad podía fácilmente iniciarse en el mundo de los espacios, trayectorias y experiencias gays, o, por lo menos, informarse al respecto.

La "Avenida Copacabana", con sus vidrieras elegantes, era el recorrido obligado para los grupos de *bichas*, sobre todo de la zona sur, que se paseaban de una punta a la otra, desfilando sus ropas, a la vez que se enteraban de las novedades de la moda, miraban y se mostraban a los *bofes*, que también circulaban por el mismo lugar.

Otros lugares públicos de encuentro fueron: el edificio "Avenida Central", donde también se repartían los ejemplares del jornal *O Snob* y los bares y restaurantes, principalmente en el área de la Cinelandia —centro de la ciudad— a la hora del almuerzo y del "chopp" y a la salida del trabajo, los mejores horarios para el levante.

Los baños de todos estos bares y restaurantes "héteros", de los cinemas, de los bares "camufladamente" homosexuales y, especialmente, los baños públicos de la ciudad, como los de la central del Brasil, eran puntos de levante, de hombres que querían tener algún tipo de comportamiento homoerótico con otros hombres.

Los gays de la época también se apoderaban de ciertos lugares comerciales como bares y *boîtes*, especialmente de la zona sur. Esta apropiación, sin embargo, parecía ser móvil, pues a medida que se descubría que su presencia era significativa, éstos eran desplazados del lugar. Otros espacios invadidos por las *bichas* eran los cines, tanto los de la Cinelandia, como los que pululaban por los barrios, ora para levante, ora para celebrar fiestas:

Existían los levantes de cine. Los levantes del cine eran interesantísimos porque allí se hacían hasta cumpleaños, llevaban torta para celebrar el cumpleaños de alguien... porque los cines eran grandes y altos, y era allá en aquella altura [...]. Era una válvula de escape para distraerte, divertirme.

132 Punto privilegiado para ver, ser visto, y, de alguna manera, "cotizarse" en el "mercado" de los cuerpos varoniles que se exhibían en ese segmento de la playa de Copacabana.

El homosexual busca todo eso porque la vida no es sólo seria, hay que divertirse. Entonces la manera de ellas era ésa, ir al cine, hacer fiestitas (Agildo).

Así, un espacio propio (a modo de gueto) se comenzaba a constituir direccionado específicamente a los homosexuales de la época: un incipiente mercado conformado por una red de bares, boîtes, saunas, casas de espectáculos y hoteles.

Pero no todo era sexo anónimo o eventual. Aun cuando Allen percibiese un componente "desenfrenado" en los comportamientos homoeróticos de la época, también se establecían relaciones amorosas, como desde antaño, casi calcadas de las relaciones afectivas heterosexuales. Sólo por citar algunas historias y, a modo de ejemplo, es conocida la historia de Lota Macedo y Elizabeth Bishop. Arquitecta carioca, la primera, responsable por el proyecto del Aterro de Flamenco, y famosa escritora y poetisa americana, la segunda.

Otra historia menos "épica" que la anterior, es la de Agildo Guimarães y Chico Dantas. Agildo, que se consideraba una *bicha*, sólo establecía relaciones afectivas como pasiva con sus *bofes*. Chico Dantas, un paracaidista del ejército, convivió con ella durante muchos años. Agildo, que, "como señora de", se autodenominaba Gilka Dantas explicaba que, en una relación, la bicha asumía los papeles femeninos, incluso en las actividades del hogar: la cocina, el orden de la casa. La mayoría de las veces, era la *bicha* la dueña de casa y el *bofe* quien la visitaba los fines de semana.

10. Conclusiones

10.1. La diversificación del ser homosexual

Durante los años que van de 1950 a 1970 los sentidos vinculados al homoerotismo se diversificaron. Continuó, por un lado, casi intacto el discurso médicolegal, heredero de la primera mitad del siglo, reproducido también para legos, en los tratados y manuales de medicina, sexualidad, moral, educación familiar o en la tradicional gramática literaria del naturalismo decimonónico. En gran parte de la vasta producción cinematográfica de la época, el homoerotismo oscilaba entre la chanchada y la visión literaria clásica.

En la prensa escrita, en tanto, la vinculación con el delito y la popularización de la sección policiales, además de las curiosidades andróginas del carnaval marcarían la noticia homosexual, mientras que en la reciente televisión, aparecerá circunstancialmente bajo la figura del grotesco y la comicidad.

Aun así, es posible detectar otras corrientes que de alguna manera comenzaban a positivizar los comportamientos homoeróticos. Excluyendo la Medicina legal, en otras ramas médicas, especialmente la Psiquiatría, se irían contestando las teorías sobre

enfermedad y perversión, y, el protoactivismo a nivel internacional a partir de las "sociedades científicas" tendría bastante influencia para producir nuevos sentidos en el propio campo médico e incluso en otras áreas como el derecho o la opinión pública.

Toda esta variabilidad referente a las posibilidades de interpretaciones, producción y circulación de formaciones discursivas fue mucho más marcada a partir de la década de los 50 que en décadas anteriores. Se abre un abanico de interpretaciones posibles para la esencialización de personalidades homoeróticas en un campo de redefinición cíclica de los propios aparatos de poder.

10.2. Represión y clandestinidad

Lo que continúa caracterizando las experiencias homoeróticas es la clandestinidad. El hecho de que puedan realizarse reuniones y editarse periódicos en forma más o menos público-privada no significa que se haya conformado un ámbito de privacidad. Los comportamientos homoeróticos colectivos continuarán siendo perseguidos aun cuando se practiquen en el ámbito más estrictamente privado, como lo es el domicilio. Por eso, ciertas estrategias como los estalos (castañeos) para aplaudir en sus reuniones lúdicas o representaciones, para evitar sospechas de los vecinos que acabarían en denuncias a la policía, o también las previsiones que se debían tomar frente a la intervención de la fuerza pública, aun cuando fueran reuniones privadas y no actos públicos.

La policía, en tanto, continúa utilizando, la figura de la "vagancia", para ejercer el control sobre la moral pública y el homoerotismo. La bicha que no portaba cartera de trabajo podía fácilmente ser detenida y convertirse en objeto de burla, escarnio, abuso sexual y tareas vergonzantes, como la limpieza de las comisarias.

No exteriorizar la diferencia era la norma aun cuando fuese difícil. En un clima de paranoia, casi permanente, que quizás les impidiese disimular ("se podía oler"), la tolerancia se restringía a los ámbitos de clase media (el Ejército, la intelectualidad, las empresas públicas y privadas) siempre y cuando no manifestaran su "condición" con trazos externos (afeminamiento), o sea, mientras respetaran estrictamente los patrones estéticos de género.

Lo mismo sucedía, incluso, en los domicilios, ya que la nueva estructura de convivencia urbana, en grandes complejos o apartamentos, transfería el control de la familia al vecindario. Así la privacidad se desnaturalizaba. No había espacio privado: los ojos de los vecinos penetraban con derecho en el domicilio del otro y, por el bien del barrio, debía expulsarse o remediarse el elemento nocivo.

En la calle y en lugares públicos, la reafirmación del machismo operaba como un comportamiento de masa, el viado debía ser apedreado, tirado del tren, perseguido, golpeado. Si algún bofe no reaccionara así, estaría poniendo en duda su masculinidad frente al resto, incluso frente a las mujeres. La solución no era la tolerancia, era la violencia, la reprimenda. Tampoco era el exterminio: era el castigo correctivo y ejemplar, por un lado, y, por otro, el ritual reparador de la masculinidad herida y restaurada.

10.3. La experiencia de los grupos de diarios

La agrupación de los homosexuales cariocas, que, como vimos, existía desde mucho tiempo atrás, adopta ahora una novedad como motivación y como práctica, además de lo lúdico: la edición y distribución de un periódico.

Diversos "diaritos" y grupos surgen en Río de Janeiro, intercambian experiencias entre sí, compiten, riñen, cooperan, juegan, representan, se divierten. Crean espacios de ayuda mutua y contención. Organizan fiestas, cumpleaños, desfiles y elecciones de *misses*.

Sólo para esas ocasiones se travisten, mientras que, en otras oportunidades, sólo se esmeran, con ropas y colores osados, pero no se visten como mujer.

La experiencia de editar y distribuir un periódico fue un acontecimiento importante, en cuanto forma de conocimiento, expresión y (re)conocimiento, alternando entre la reflexividad estética y racional.

Las *bichas* de los grupos clasifican el mundo de los gays en *bichas* y *bofes*, definen sus roles, adaptan, modifican, crean. Las *bichas* son pasivas, los *bofes* activos. Este modelo dual, dominante en los grupos cariocas, a veces era contestado: *bofe* con *bofe* era un escándalo, pero se daban casos. Los gays de clase media se identifican, ahora, como "entendidos", una categoría más igualitaria y menos sujeta a patrones de comportamientos estereotipados en la matriz hombre/mujer. Sin embargo, las posibilidades de quebrar esos modelos, son siempre variaciones de los papeles de género masculino y femenino.

10.4. Formas de tomar los espacios públicos: entre los shows comportados y el desbande del carnaval

La resignificación espacial de los grupos clandestinos no es una novedad. En realidad, se ha manifestado, de diversas maneras, desde el siglo XVII en Río de Janeiro. Además, comenzaba también a perfilarse en la época un creciente espacio de consumo destinado, sobre todo, a la sociabilidad, al encuentro y a la sexualidad de gays y lesbianas.

Una segunda resignificación se daba en espacios o eventos como el carnaval, donde, en realidad, más que transgresión había "camuflaje". Las *bichas* toman el carnaval como posibilidad de experimentación estética y con una visibilidad aparente, en el sentido de escondida: sólo visibles para ellos mismos, que más o menos podían confundirse con los "hombres disfrazados de mujeres". Una actitud transgresora de denuncia es claramente advertida en un aspecto del carnaval que está más allá de la fiesta. Un ejemplo de ello era el bloco ¿Qué voy a decir en casa?, en el cual, las *bichas* recién salidas de la cárcel se mofaban de la policía y de la autoridad, acompañadas y celebradas por el resto de los participantes, que esperaban su salida de las comisarías la mañana del miércoles de Ceniza. Una vez liberados, organizaban un "segundo

carnaval", revelando así que el carnaval en sí, no era tan popular, tan trasgresor ni implicantemente de *comunitas* como algunos sostienen.

Una tercera modalidad de resignificación fueron los intentos de visibilización a partir de la ocupación de ciertos espacios públicos, como por ejemplo, los clubes de admiradores de las artistas de radio, los desfiles en el Maracanãzinho y las fiestas y shows, que se desplazaban de lo estrictamente privado y clandestino a un ámbito más o menos público.

En los clubes de admiradores, la estrella de radio, ora Emelinha, ora Marlene, eran los núcleos catalizadores de una solidaridad que sobrepasa las diferencias: señoras, mozas, *bichas*, todos se hermanan en el amor y admiración de su fetiche-artista. Todas/os son parte de esa gran familia configurada bajo la devoción y amor recíproco hacia esa "estrella": gran hermana o madre de todo el grupo.

Pero la salida al "público" sería más explícita y bajo una forma artística. La estetización de la figura femenina, la parodia y la caricata, todo contribuía para hacer un show que campeaba entre el lujo y el exotismo del transformismo escénico y la humorada estilo grotesco. La Turma OK fue pionera en este sentido, con las elecciones de Misses en clubes y los shows para la "familia". En este contexto, cualquier "exceso" era mal visto: ni besos, ni arrumacos escandalosos, pues estaban las "señoras" presentes en el auditorio.

El espacio público/privado que se constituía en torno a los grupos era un intento de introducir a la familia, en el ámbito del grupo. No era cualquier público, se insistía en la presencia de "señoras". Se intentaba, de esa manera, positivizar la imagen de la *bicha*, del *viado*, considerados "lujuriosos" por esencia, mostrando la capacidad lúdica, creativa, más también no peligrosa; el lado "bueno". Lado bueno que, por otra parte, esencializaba una identidad doble: hombre, en la calle, *viado*, en la pasarela o en las tablas (así como Erik Barreto que era la "pequeña notable": Carmen Miranda, por las noches y el respetable gerente de banco, de día). Ser *viado* era sinónimo de arte y ésta era una posible estrategia de inserción.

El arte, por su parte, redimía ante los ojos de la sociedad y de la familia, de las señoras o mejor aún de las "madres" simbólicas, que aprobaban con sus aplausos la performance (que en realidad era un aplauso a la vivencia que reforzaba la autoestima) en un intento de seguridad ontológica. La negociación entre los esquemas de interpelación y sus experiencias generaba diversos resultados: en el caso de los grupos que analizamos la "*bicha comportada*".



En busca de una identidad

1. Años de contestación: las redes de conflicto de los años 70

El final de la década de 1960 fue una época de particular efervescencia en la cultura y sociedad mundial. El orden vigente parecía "deshacerse en el aire": el Mayo Francés y los movimientos estudiantiles, protestas contra la Guerra de Vietnam y consternación ante la Primavera de Praga, difusión del ideario hippie, pacifismo, consumo de marihuana, *Beatles* y conciertos multitudinarios, píldora anticonceptiva y Guerra Fría...

En el Brasil, sin embargo, el régimen militar conocería sus días más difíciles. A partir del acto institucional de 1968 conocido como AI-5, endurecería su política con el aumento de la persecución a los opositores, y la utilización, incluso, de la tortura. Aun cuando la economía creció aceleradamente durante los gobiernos militares, la distribución del ingreso no se modificó sustancialmente. La crisis del petróleo de 1973, las altas tasas de inflación, el incremento de la deuda externa y el crecimiento del único partido de oposición legalizado —el MDB (Movimiento Democrático Brasileiro)— minaron el poder militar y obligaron a plantear un proceso gradual de abertura para reconducir al país a un gobierno democrático. Este *aggiornamento* del régimen coincide, desde mediados de 1970, con una serie de nuevos movimientos en la sociedad civil, movimientos sociales con reclamos estructurales, como aumento de salario y libertad de asociación, a partir de la reorganización de los sindicatos y la organización de los sectores subalternos rurales y urbanos, en las comunidades eclesiales de base, a cargo del ala más progresista de la Iglesia Católica. Pero, también, movimientos que irían "más allá" de los conflictos que emergen en la relación capital/trabajo. Aquellos "nuevos movimientos" que, en principio, parecían no estar tan vinculados a cuestiones de clase sino más bien

a preocupaciones que afectan la cotidianeidad de los sujetos, como las diferencias genéricas, la orientación sexual, la ecología, gustos, preferencias, "estilos de vida".

La visibilidad del movimiento gay se entronca con el "contexto de contestación cultural" de los años 1970, en el que también comienzan a organizarse los negros y las mujeres (Mac Rae, 1990). Particularmente, el año 1978, fue un momento catalizador de las más diversas redes de conflicto operantes en la sociedad brasileña. El año anterior había estado signado por la masiva manifestación estudiantil contra la dictadura. Durante 1978, también se produjo la huelga de los metalúrgicos y trabajadores de la industria automovilística en San Pablo y, en el mismo año, las feministas, los negros y los homosexuales establecerían sus primeras organizaciones de carácter político.

2. (Re)conociéndose. La homosexualidad como identidad

2.1. "En las Fiestas del Itamarati¹³³, queremos ir de Travesti": Primeras manifestaciones políticas en la red homoerótica carioca

Los grupos y diaritos que actuaban como una red sumergida, donde vimos que se experimentaban formas de "venir a ser gay", comienzan en los últimos años de 1960 a elaborar algunos discursos políticos en relación con la esfera pública y a intentar articularse como movimiento.

O Snob, por ejemplo, en 1968, incluyó columnas en las que se hacían comentarios sobre la Guerra de Vietnam, el Mayo Francés, las manifestaciones estudiantiles en París y en el Brasil, el movimiento hippie, además de deslizar críticas a los militares y apoyo a las manifestaciones populares contra el régimen. Incluso, en un artículo publicado a fines de marzo de 1969, titulado "Protesto", el autor imaginaba una manifestación masiva de gays en Brasilia para reclamar por los "derechos civiles de la *boneca* (muñeca) *brasileira*". Las fajas que animaban la marcha —impresas en letras góticas— rezarían: "Abajo Padilha - Viva Rogéria¹³⁴"; "Prohibición para la promiscuidad de sexo entre hombres y mujeres"; "En las fiestas del Itamarati, queremos ir de travesti".

En 1968, impulsada por Anuar Fará y los miembros del *O Snob*, se funda la "Asociación Brasileña de Prensa Gay" (ABIG), que intentó reunir a las distintas publicaciones y grupos, en una especie de federación con el fin de aunar los intereses del movimiento gay de la época.

No obstante, en la época del Golpe, los diarios dejaron de salir: "nos dimos un tiempo" —dice Agildo—, la policía pensaba que se trataban de panfletos políticos, el ambiente era pesado para exponerse. Pero, poco después, los diarios volvieron a

133 Itamarati es el nombre del palacio sede del Ministerio de Relaciones Exteriores del Brasil.

134 Famosa travesti/transformista.

aparecer: *O Snob* retomó sus actividades y Anuar Fará fundó en 1976 *Gente Gay*, el primer periódico impreso e ilustrado con fotografías, que se distribuyó en las bancas.

2.2. Los discursos de positividad

Nuevas consideraciones sobre la homosexualidad disputaban el sentido hegemónico de patología y degeneración, con el que había sido concebida, en tanto taxonomía médica. Por otra parte, los "movimientos de mujeres" o "movimientos femeninos" surgen en el Brasil en 1970. Éstos denunciaban las raíces patriarcales del estado de represión, el militarismo y la violencia institucional. Los "movimientos de mujeres" se extendieron a los más diversos ámbitos, en el marco de una gran heterogeneidad social y política. El movimiento feminista se abocó, inicialmente, al trabajo con mujeres pobres y de las clases trabajadoras y enfocó su acción a la realización de "actividades hacia afuera", en un esfuerzo por difundir el mensaje feminista a las mujeres de las clases populares. Priorizaban las alianzas con otros movimientos y las luchas contra el régimen militar, más que las tareas de "concienciación" sobre los roles de género (Sternbach, Álvarez, Churchryk y Navarro Aranguren, 1992).

A partir de 1978, a medida que los movimientos fueron desarrollando una identidad política, despojada de la izquierda revolucionaria "masculina" (y su enfoque doble del "feminismo bueno" y el "feminismo malo"), profundizaron la discusión sobre la visión de género en la política, la cultura y la sociedad. Sin embargo, los enfrentamientos serían permanentes entre las "femeninas", grupos ligados a organizaciones político-sindicales con objetivos más generales y las "feministas", cuyo interés estaba centrado en la reflexión sobre sus experiencias personales en relación con la diferencia de géneros. La otra gran dificultad del feminismo era la conciliación de sus elaboraciones sobre el deseo sexual femenino, la contracepción y el aborto, que eran rechazadas por muchas de las organizaciones de la izquierda tradicional aliadas con el ala políticamente más progresista de la Iglesia Católica.

En 1978, nació el "Movimiento Unificado contra la Discriminación Racial" que proponía organizarse a partir de "centros de lucha" dispersos en los lugares donde se concentraban o vivían negros/as. Su finalidad era concientizar y organizar, con el fin de concientizar y organizar a la comunidad negra para lograr su inserción en todos los campos de la sociedad brasileña. Sin embargo, hubo dificultades para lograr acuerdos, debido a diferencias internas y, sobre todo, por las críticas de los sectores de la izquierda que veían en tal postura un "divisionismo" que afectaba los intereses de clase. Otras divergencias que surgirían dentro del movimiento negro, afectarían, además, al movimiento feminista. En 1979, en un congreso realizado en Río de Janeiro por mujeres negras, éstas denunciaron el machismo de los hombres, dentro del movimiento y resaltaron la especificidad de su papel racial en los procesos económicos y sociales (empleo doméstico, reproducción del racismo y educación de los hijos) al mismo tiempo que criticaban posturas propias del "feminismo blanco". Incluso, en esta reunión, un homosexual bahiano,

planteó la problemática de la inserción de los homosexuales negros en el movimiento homosexual y en el propio movimiento negro (poco tiempo después, sería fundado en Salvador, el grupo de homosexuales negros denominado *Adé Dudu*).

La lógica marxista sobre la cuestión de la "lucha mayor" y las "luchas menores" atravesará la conformación y las formas de visibilidad y reflexividad de todos los grupos feministas, negros y homosexuales de los años 70 y 80 en América Latina y en el Brasil.

Por otra parte, en la literatura, se evidencia un crecimiento notable de la producción homoerótica brasileña, pero, fundamentalmente, en el ámbito internacional se había iniciado desde algunos años atrás un movimiento combativo que tomaba como bandera la "positivación" de la metáfora de la "homosexualidad" en tanto estigmatización como patología o desvío y la construcción de una "identidad".¹³⁵

Los movimientos más significativos posteriores a 1968, tuvieron lugar en Nueva York, Londres y en América del Sur, en Buenos Aires. El 27 de junio de 1969, la resistencia durante tres días de un grupo de gays de Nueva York, ante la invasión policial del bar Stonewall Inn (situado en la calle Christopher de Greenwich Village) se convertiría en el mito de origen del movimiento homosexual en el mundo. Al año siguiente, comenzó a celebrarse la Semana del Orgullo Gay que culminaba con una marcha por la calle Christopher.

Nuestro Mundo, surgido a fines de los años 60 en Buenos Aires, fue el primer grupo constituido públicamente bajo una orientación homosexual en América del Sur. Con base obrera y sindical mayoritaria, se definió como grupo homosexual-sexopolítico. En 1971, con el ingreso al grupo de intelectuales de clase media, nace el "Frente de Liberación Homosexual", de clara orientación marxista. El FLH se definía a sí mismo como "una organización de homosexuales de ambos sexos que no están dispuestos a seguir soportando una situación de marginación y persecución por el sólo hecho de ejercer una de las formas de la sexualidad". Persecución que consideraban tenía "una raíz netamente política". En los 70, el grupo desarrolló un intenso activismo: participación en protestas, grupos de estudio, alianzas con grupos feministas y contactos con grupos gay del exterior. En 1973 el FLH publica *Somos*, la primera revista homosexual de América Latina. La violencia política desatada entonces en la Argentina culminó con la dictadura militar de 1976, y el FLH se autodisuelve y toma la decisión de funcionar en el exilio.

3. Intentos de resistencia. La homosexualidad como movimiento

3.1. La clase que escribe la historia: *Somos* y *Lampião*

No sería la red de los grupos de los "diaritos", la que plantearía en el campo de la arena pública el debate sobre la identidad homosexual. En realidad, quien daría el

135 En 1948, Henry Hay, funda en los Estados Unidos la "Sociedad Mattachine" y en 1958 se funda en Inglaterra, la "Sociedad por la Reforma de la Ley Homosexual".

primer paso para la constitución del "movimiento"¹³⁶ sería otra red de homosexuales de clase media e intelectuales, fuertemente vinculada a la información y a los acontecimientos que se daban en el resto del mundo.

Un primer intento, fue la reunión de un grupo de universitarios en San Pablo, propiciada por João Silverio Trevisan, para discutir sobre homosexualidad, en 1976. A ésta, asistieron no más de una docena de hombres jóvenes de izquierda, estudiantes universitarios o recién formados. Durante algunos días discutieron un artículo publicado en la revista *Somos*, del Frente de Liberación Homosexual de Argentina. Sin embargo, la idea de continuar con el grupo no prosperó, pues la postura dominante fue si era legítimo discutir sobre sexualidad en un contexto político considerado prerrevolucionario. Además, agrega Trevisan (2000), el 70% de aquellos jóvenes consideraba su homosexualidad como "anormalidad".

En 1977, el editor del jornal americano *Gay Sunshine* llegó al Brasil en busca de material para una antología de cuentos latinoamericanos sobre cuestiones homosexuales. El abogado João Antonio Mascarenhas convocó a un grupo de periodistas para entrevistar a Leyland para el jornal *Pasquim*. Allí surgió la idea de publicar un periódico de temática homosexual, por lo que se amplió la convocatoria a un grupo de intelectuales paulistas y cariocas. Después de varias discusiones y la recaudación de una suma de dinero para costear las primeras ediciones, en abril de 1978 apareció el número cero del *Lampião da Esquina*.¹³⁷

Por otra parte, en el mismo mes, tenía lugar en San Pablo la "Semana del Movimiento de la Convergencia Socialista", organizada por la revista *Versus*. Con la pretensión de sentar las bases para un Partido Socialista, se realizaban discusiones de diversa índole, que iban desde la amnistía y la convención constituyente a la prensa alternativa. Un sector de la organización no veía con buenos ojos la inclusión de la cuestión homosexual en la agenda política, pues, de alguna manera, se calculaba que provocaría el rechazo de la clase obrera, hecho por el cual fue obviada la invitación al jornal *Lampião*. Una moción de protesta en dicho evento, de un joven de izquierda no perteneciente a Convergencia, dio el puntapié inicial para una amplia discusión sobre la cuestión y, en la sesión final, un grupo más organizado de homosexuales participó de la discusión general, llegándose a un acuerdo sobre el apoyo a las "minorías" que quedaron enumeradas de la siguiente forma: "mujeres, negros, indios y homosexuales".

Esta participación en una discusión sobre la posición de la homosexualidad en el contexto de la "lucha mayor", colocó el homoerotismo en la arena del debate político y animó a Trevisan y a otros homosexuales presentes, a formar un grupo para continuar la discusión.

136 Entendemos los movimientos como construcciones sociales, como procesos en los cuales los actores producen significados, comunican, negocian y toman decisiones. En definitiva, plantean e intentan estabilizar sentidos sobre un determinado "tema" en el campo del discurso público.

137 *Lampião da Esquina*, podría traducirse como "El Farol de la Esquina".

Las reuniones semanales que siguieron a la participación de este grupo en la "Semana de la Convergencia Socialista", en general, adoptaron la práctica de "concienciación" de los grupos feministas, o sea, la necesidad de reflexionar y hablar sobre sí mismos, su homosexualidad y sus experiencias particulares. Sin embargo, un ala más política bregaba por un enfoque amplio de la problemática sexual y la discriminación, una alianza con otras minorías discriminadas y la incorporación al grupo de otros integrantes, además de hombres y homosexuales.

Hacia finales de agosto de 1978, el grupo que ya se había autodenominado como "Núcleo de Acción por los Derechos Homosexuales" (NADH) organizó una reunión, ampliada a otros homosexuales. Nuevamente allí, surgieron las dos posturas divergentes: la línea fundadora con su idea de grupo de concienciación y su desconfianza por las organizaciones políticas, y la línea política de vinculación con otras minorías, especialmente el movimiento obrero. En una solución salomónica, el grupo se subdividió en seis subgrupos temáticos de acuerdo con las respectivas áreas de interés y afinidades políticas (y afectivas): "estudios y discusiones", "actuación externa", "servicios", "identificación", "actividades artísticas" y "expresión no-verbal".

Por otro lado, la agrupación adoptó un nombre definitivo: *Somos*, que era el nombre de la publicación del primer grupo político que existiera en América Latina: el "Frente de Liberación Homosexual" (FLH) de Argentina, en la época ya extinto.¹³⁸ Más tarde, se le agregó: "de afirmación homosexual", en oportunidad de participar en la semana de debates de la Universidad de San Pablo, sobre "El carácter de los movimientos de emancipación", realizada en febrero de 1979.

En dicho evento, diversas minorías expusieron sus puntos de vista y protagonizaron acalorados enfrentamientos, especialmente los participantes del Movimiento Negro Unificado y algunos grupos feministas. Los debates sobre homosexualidad suscitaron, también, no pocos resquemores, sobre todo, entre las posturas de la izquierda más ortodoxa y las reivindicaciones de tinte anárquico.

Pocos días después del evento, en la Universidad de San Pablo (USP), los integrantes de *Somos* se reunieron en el Teatro de la Pontificia Universidad Católica de

138 Mientras en el Brasil comenzaba la organización de los primeros grupos homosexuales, en la Argentina, se vivía la campaña de limpieza, emprendida por la Brigada de Moralidad de la Policía Federal, como parte de las actividades preparatorias del Mundial de Fútbol de 1978. En 1977, en las Jornadas de Patología Social, organizadas por la Brigada, se instaba a "espantar a los homosexuales de las calles para que no perturben a la gente decente". A partir de 1978, se producirían masivas detenciones. En 1981, *The Buenos Aires Herald* —quebrando el silencio impuesto al respecto— informaba sobre una *razzia* de la Policía Federal en Plaza Dorrego: "La justificación policial fue que hay mucha gente amoral, homosexuales y ese tipo de gente en la Plaza" (Perlongher, 1983). Por otra parte, según consigna Marcelo Benítez, entre 1982 y 1983 se produjo un importante número de asesinatos de homosexuales, nunca resueltos, concomitantemente a la actuación de grupos neonazis (como el Comando Cóndor y el Comando de Moralidad) que instaban a acabar con los homosexuales (ver al respecto Jáuregui, 1986:171-175).

San Pablo (PUC), para la presentación de un grupo dedicado a los estudios teóricos de la homosexualidad, formado por estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras y Ciencias Humanas de la USP (que luego se transformaría en el grupo *Eros*) y otra agrupación, aún en formación, de la ciudad de Guarulhos (que luego se llamaría *Libertos*).

Los tres grupos se encontraron al mes siguiente, además del denominado *Grupo do Chá* (Grupo del Té), en oportunidad de una convocatoria hecha por el directorio estudiantil de la PUC para formar un organismo que englobase a todas las agrupaciones bajo la denominación "Núcleo de Protección a los Derechos de los Homosexuales".

Una primera y clara distinción discursiva/ideológica estaba dada por el corte de clase que originaba rivalidades a la hora de definir un posible "nosotros" entre esta diversidad de agrupamientos. *Somos* comenzó a ser acusado de "imperialista", de manejarse solo y de intentar dominar a los otros grupos. A su vez, éste reclamaba "tener que cargar en las costas" al resto de las agrupaciones. Criticaba, además, la postura "academicista" de *Eros* —el grupo de la USP— y la postura frívola y apolítica de los homosexuales del gueto, como los que componían el *Grupo do Chá* (Mac Rae, 1990).

3.2. La deconstrucción y reconstrucción del "sujeto homosexual": una dialéctica sin remedio

El "marco de referencia", o sea, la identificación de la situación problemática y la necesidad de implementar un cambio para superarla, la atribución de las "culpas" de dicha situación a otro —la construcción de los grupos antagonistas—, la definición de metas y estrategias y las motivaciones para dichas acciones, implicaba una lucha simbólica hacia el interior del propio grupo en la disputa por la definición de la situación legítima. En este sentido, ningún significado/significante, sobre el qué somos, para qué y cómo, llegaría a acordarse o imponerse fácilmente, fluctuando entre diversas interpretaciones y prácticas, a lo largo de toda la existencia del grupo.

En una carta enviada al sindicato de prensa, protestando por el tratamiento sensacionalista y discriminatorio con que se trataba la homosexualidad, el protogrupo paulista se autodenominó "Núcleo de Acción por los Derechos Homosexuales". Por ser éste el primer documento público, enviado no sólo al sindicato de los periodistas de San Pablo, sino también a la Asociación Brasileña de Prensa, la Comisión Justicia y Paz, la Orden de los Abogados del Brasil y la Sociedad Interamericana de Prensa, podemos considerar su contenido como una primera posición (sutura) referida a un diagnóstico de situación y consideración de la homosexualidad, en cuanto "tema".¹³⁹

139 "Carta de protesto del NADH", ápod Mac Rae, 1990:102-3. Según Mac Rae los documentos y posiciones "oficiales" del grupo no reflejaban necesariamente un consenso grupal. Hecho que no nos parece relevante en la medida que, consensual o no, el sentido dominante se es-

En busca de una identidad

En principio, define un enemigo específico representado por la prensa que "comercializa" de acuerdo con un "estilo periodístico" basado en el humor, el prejuicio y la discriminación contra los homosexuales:

Algunas camadas de las clases medias podrían considerar ese diario como inofensivo, o sea, nadie tomaría en serio su estilo periodístico. Pero, nosotros entendemos que la mentalidad vehiculizada por *Noticias Populares* es extremadamente peligrosa y reveladora de la falta de ética profesional de quien en él escribe y de quien lo financia.

Los medios de comunicación "populares" constituirían, entonces, un canal privilegiado de reproducción de una "ideología prejuiciosa":

En efecto, si muchos sectores lo desconocen o lo toman como literatura de humor, existe una camada popular de relevancia que lo lee, lo consume y cree en él. Es así como en esas clases populares se desenvuelven actitudes y prejuicios contra el conjunto de los homosexuales. No dar la debida importancia a la vehiculización incesante de esa ideología prejuiciosa, además de significar una falta de respeto a la ética profesional, es una omisión que deviene en consentimiento.

Establece la homosexualidad como una "opción" que ya no puede quedar relegada al silencio sino que debe ser considerada un derecho humano fundamental: "Nosotros que escogimos una sexualidad discriminada por ciertos grupos represores, somos marginalizados y condenados, desde hace mucho tiempo, al silencio".

Niega, por otra parte, el carácter de "enfermedad" de la homosexualidad: "También sabemos hoy que la homosexualidad no es una enfermedad a ser curada".

Define, también, un enemigo abstracto: "ciertos grupos", dominantes, que crean los "otros" y los naturalizan (ideológicamente) como "pecado original", a partir de la lógica sexista y patriarcal.

La meta del grupo, como conclusión, adscribe a la lucha mayor (sin definir en qué términos políticos). Afirma que no serán conquistas parciales las que modificarán la situación de injusticia, sino un cambio en el "sistema todo", es decir: "una sexualidad donde pretendemos que no exista un dominador y un dominado y cuya 'finalidad sea estrictamente lúdica'. Sabemos que no será a través de concesiones parciales que esta realidad mudará. Ella cambiará cuando cambie todo el sistema".

tabilizaba/suturaba en ocasiones que había que definir significados/significantes "visibilizándose", es decir, argumentando en el campo de la arena pública, más allá de las consecuencias futuras de tal acción (divisiones, rupturas o disolución del grupo).

Otra serie de principios básicos compartidos por todas las facciones del grupo estaban esbozados en una declaración de principios elaborada en junio de 1979, que era dada a conocer a todo ingresante al grupo. Tópicos sobre los que no había desavenencias eran la "condición" homosexual, que era considerada como una unidad abstracta, una identidad igualatoria de todas las personas, hombres y mujeres, blancos y negros, de cualquier clase social, que sufrieran la estigmatización vinculada a los comportamientos homosexuales. La idea de "conciencia homosexual" motivaba prácticamente la mayor parte de las actividades del grupo en el sentido de su (re) conocimiento en tanto sujetos diferentes.

Tampoco se cuestionaba la visión binaria del "nosotros" y el "ellos", entre homosexuales y heterosexuales, y se rechazaba, por tanto, cualquier participación de "extraños" o no "puros" en el grupo, el cual debía estar conformado específicamente por homosexuales. El mismo criterio adoptarían, posteriormente, las lesbianas y los negros, en busca de su "especificidad, al romper con un único movimiento homosexual" —acusado ahora de machista y blanco—.

Otra cuestión era la asociación entre machismo y autoritarismo y el rechazo a cualquier práctica que evidenciara tal comportamiento. Dentro de esta línea, se trataba de no reprimir ninguna manifestación "fechativa"¹⁴⁰, se reivindicaban (parcialmente como luego veremos) términos como *bicha* y se rechazaban los papeles sexuales y los disciplinamientos de cualquier naturaleza (aun cuando paradójicamente la cuestión del bisexualismo no podía ser fácilmente aceptada).

Existían, también, varias y profundas divergencias para determinar un posible "nosotros". Las formaciones discursivas que intentaban recrear sentidos en torno a la homosexualidad pueden ser agrupadas en dos líneas temáticas o formaciones discursivas (que a su vez eran interceptadas por sus respectivas formaciones ideológicas), aun cuando podemos caer en un reduccionismo, pues sus diferencias no eran radicales, en cuanto a la no aceptación de las pautas del otro, sino más bien tenían que ver con el grado de importancia y la prioridad dada a cada tópico en cuestión.

Cualquier denominación que se utilizara para identificarlas, me parece que sería incompleta y arbitraria. Sin embargo, a los fines analíticos adoptaré dos metáforas por las que ambos eran calificados, según relata Mac Rae (1990). La primera FD, que correspondía a las *achicorias* (*chicorias*)¹⁴¹, enfatizaba una especie de anarquismo político y existencial, en el sentido deconstructivo de cualquier instancia disciplinaria que afectara al sujeto, y enfatizaba la necesidad de distinguir entre la lucha homosexual y la lucha clasista como cosas diferentes. La otra FD,

140 Actitudes amariconadas.

141 Era una respuesta de los marxistas al apodo de "remolachas" con que eran designados por los anarco-autonomistas. Habría surgido en virtud de una discusión en el grupo de los veteranos (que se separará después de *Somos*) para denominarse *Chicorias em Delirio* (*Achicorias Delirantes*).

correspondía a las "remolachas" (*beterrabas*)¹⁴², generalmente con doble militancia (partidaria de izquierda y en el grupo homosexual), de filiación claramente marxista y que aspiraba a encajar todas las luchas particulares dentro de la lucha mayor. Una de las personalidades que llevó la voz cantante en el primer grupo fue João Silverio Trevisan y, en el segundo, el americano James Green.

En cuanto a las "achicorias", tendían a las actividades de (re)conocimiento y concienciación, a partir del afecto, el contacto íntimo, lo lúdico y lo estético/expressivo, y reivindicaban el carácter *camp*, el mariconeo, y la designación común de *bichas* entre sus miembros; las *remolachas*, enfatizaban el activismo político, las alianzas intergrupales y con los partidos de izquierda (especialmente la Convergencia Socialista), un comportamiento más "careta"¹⁴³ (incluso el tratamiento de "compañeros" para referirse entre sí).

Las "achicorias" disputaban el grado de homosexualidad al calificar de "machones" (*machões*), en su modo de andar, vestir y comportarse a las "remolachas", por lo tanto, negaban que fueran verdaderas *bichas* (cuando directamente no se las acusaba de ser heterosexuales infiltradas). Desconfiadas de las políticas tradicionales y reacias a cualquier tipo de alineamiento político, las anarco-autonomistas acusaban a las marxistas de intentar instaurar una metodología trotskista de cooptación de los movimientos populares.

La definición de qué era ser "homosexual" y, por ende, del "qué somos", fue la clave de bóveda que atravesó el surgimiento del movimiento y sus constantes reformulaciones. Establecer una identidad colectiva o, precisamente, no establecerla, era el siguiente dilema.

3.3. Una organización no jerárquica. La política del consenso

En marzo de 1979, en una reunión que contó con la presencia de unas 30 personas —diez de ellas eran mujeres—, el grupo tomó algunas decisiones importantes respecto de su organización. Como la mayoría consideraba necesario profundizar la definición de "homosexualidad" antes que la actuación política, se dispuso que el subgrupo de identificación se subdividiese nuevamente (tantas veces como fuese necesario) en agrupamientos de hasta 12 personas, pues así se podría garantizar la participación efectiva de los participantes. Las mujeres fueron distribuidas en cada subgrupo con la idea de que así enriquecerían la discusión.

Los coordinadores de cada subgrupo debían ser elegidos rotativamente, con el objetivo de evitar los liderazgos; cualquier persona podía asistir a las reuniones del subgrupo de actuación y las decisiones se tomaban basándose en el consenso, pues

142 Eran denominados así por los anarquistas (*achicorias*) que consideraban a las marxistas: "rojas" y escondidas bajo tierra.

143 *Careta*: sin mariconeo; la no distinción del comportamiento hétero.

el sistema de mayoría y minoría llevaría, se razonaba, a crear otra minoría oprimida. Sin embargo, el subgrupo de actuación, a pesar de su escaso número y dada su composición —mayoritaria de los fundadores de *Somos*—, comenzó a transformarse en el núcleo directriz de la agrupación.

Según Mac Rae, estos intentos de transparencia y democratización en la toma de decisiones no funcionarían en la práctica, dado el carisma de ciertos miembros y la autoridad que simbólicamente les investía el hecho de ser los fundadores y veteranos del grupo. Su poder quedaría cristalizado en el dominio del grupo de actuación, encargado de la "organización de las actividades de *Somos* y sus relaciones con los grupos de afuera". Por otro lado, no todos tenían la misma disposición, grado de interés, capital social y cultural (e incluso el acceso a un teléfono) o el tiempo suficiente para dedicarse, lo cual limitaba su disponibilidad para asistir a todas las reuniones y asumir los liderazgos. También, como las reuniones eran realizadas, muchas veces, en los domicilios particulares, generalmente éstos eran los de los propios líderes (Mac Rae, 1990:118-9 y 152-3).

De todas maneras, las pautas organizativas y los arreglos consensuales, intentaban no reproducir cualquier tipo de comportamiento institucionalizado, matizando el poder de las dirigencias y garantizando el máximo posible de participación y democracia decisoria.

3.4. Códigos de reconocimiento y pertenencia. Los lazos emotivos de vinculación

El tipo de experiencia que más se valorizaba era el (re)conocimiento de la condición homosexual, a partir, no sólo del campo reflexivo racional sino, y sobre todo, de una "vivencia" emocional, vinculada al redescubrimiento corporal y sus posibilidades eróticas.

Esta postura relacionada con una actitud anarquista desde lo político/público pregaba la libre experimentación del deseo y la deconstrucción de las sujeciones disciplinarias en el campo de la moral sexual. Por ello, las reuniones enfatizaban siempre el aspecto lúdico y emocional.

En estos tiempos y espacios, era posible estar cuerpo a cuerpo, tomados de las manos, acariciándose o besándose, hombre con hombre, mujer con mujer, práctica que definía la pertenencia a esa comunidad homosexual. Los niveles dentro del grupo también se pautaban por esos comportamientos, por el uso de términos peyorativos como *bicha*, que tanto parecía sorprender a los recién llegados, o por el uso del beso en la boca como forma de saludo entre los más íntimos y conocidos (veteranos) del grupo. Una suerte también de liberación de roles sexuales y cargas afectivas, como la fidelidad el matrimonio, etcétera, tan comunes a las formas de liberación sexual de los años 60. Una cierta práctica de sexo sin fronteras, "un clima de franca orgía", según Mac Rae (1990).

La *fechção* o "mariconeo" era una suerte, también, de actitud *camp*, de protesta, de transgresión a partir de la parodia genérica. Un carnaval escapado a lo cotidiano. Todos estos comportamientos eran vividos en múltiples lugares y ocasiones: fiestas, reuniones en bares y *boîtes*, excursiones y *picnics* y en las propias protestas y marchas.

Amor, placer, juego, sexo sin control ni fronteras parecía ser el *leitmotiv* de las reuniones. La izquierda más moralista no veía la cuestión de esa manera, pero el clima que imperaba se resolvía siempre en el encuentro, en el toque, en la palabra a partir de la narración de la experiencia, en la búsqueda de otro espejo, de otros cuerpos, para sí mismos y para el colectivo.

3.5. El disenso y la disolución

Las dos tendencias principales que analizamos más arriba y que definimos como dos FD enfrentadas, marcarían la corta existencia de *Somos* y también su disolución, a falta de una relativa configuración hegemónica de cualquiera de ellas.

El primer quiebre de importancia se produjo por la divergencia sobre el tipo de apoyo que debería darse al jornal *Lampião*, amenazado por la Policía Federal y el DOPS (órgano de control de la represión) que en la época implementaban prácticas disuasorias con el fin de controlar la prensa escrita.

El grupo político, encabezado por James Green ("Charlie", en el relato de Mac Rae) intentaba aprovechar la experiencia que en un caso similar había sufrido la revista *Versus* de la Convergencia Socialista. Sin embargo, esto sería visto por muchos como una típica maniobra de cooptación trotskista para lograr el control de las organizaciones populares. No se llegaba a un acuerdo sobre las tácticas a implementarse, y un panfleto (que hasta el mismo consejo editorial de *Somos* consideró provocativo) agudizó la polémica.

La primera aparición pública de *Somos* coincidirá, también, con el cambio de orientación en la cúpula del grupo. Los intentos de reorganización, la crisis con las mujeres y el alejamiento de varios dirigentes "veteranos" dieron espacio para que la corriente "política" tomara el control. Esto se evidenció con la participación del grupo en las conmemoraciones del Día de Zumbi¹⁴⁴, el 20 de noviembre de 1979, que marcó, también, un acercamiento con la Convergencia Socialista. Esta primera movilización resultó de suma importancia. Aunque participaban en la causa negra, el hecho de aparecer públicamente con fajas, abrazados hombre con hombre y mujer con mujer, sorprendidos a su vez por la falta de represión y el no ataque de la policía ni del público, les proporcionó cierta euforia sobre sus posibilidades y una toma de coraje frente a sus temores.

El acercamiento con la Convergencia Socialista, a veces sigiloso, aumentaba cada vez más los resquemores de los integrantes anarquistas. Uno de los temas que

144 "Zumbi dos Palmares", encabezó entre 1675-1695 la resistencia del mayor "quilombo" del Brasil (comunidades de esclavos refugiados separadas del Estado brasileño): la Confederación de Palmares. Héroe del movimiento de liberación negra.

más encendió la polémica fue la propuesta de participación en los actos del 1.º de Mayo, donde se apoyaba la huelga metalúrgica paulista, sustentada por las *remolachas* y el subgrupo lésbico-feminista (que se había comprometido a comparecer por el Movimiento Feminista). Derrotada la moción, éstos decidieron participar igualmente de la protesta con pancartas que rezaban "Comisión de homosexuales pro 1.º de Mayo", mientras que el resto de la agrupación organizaba un *picnic* de confraternización en otro lugar. Sorpresivamente, los marxistas obtuvieron un triunfo político en su entrada al estadio de San Bernardo, donde se celebraba el acto obrero, al ser aplaudidos con entusiasmo por los huelguistas (James Green, comunicación personal).

Esto provocaría la división definitiva de *Somos*. Un sector de los veteranos decidió, para no ser acusados de "lucha por el poder", retirarse de *Somos* y conformar otra agrupación. Las mujeres también se retiraron, argumentando que no era posible la coexistencia de un grupo feminista en un grupo mayor integrado por hombres.

A pesar de la fractura, los tres grupos se organizaron para promover una campaña contra el delegado Richetti, que había desencadenado violentas *razzias* policiales en el centro paulista, conocidas como "Operación Limpieza". Reaccionaron contra esta política, no sólo los homosexuales sino también los grupos feministas, el Movimiento Negro Unificado y algunos periódicos. Después de varias desavenencias y discusiones, se decidió hacer un acto público frente al Teatro Municipal (mayoritariamente compuesto por homosexuales); desfilaron sin mayores inconvenientes por la Avenida São João, pasaron por la plaza Julio Mesquita —en donde se agregaron numerosas prostitutas— y luego tomaron la dirección del "Largo do Arouche", eje de la zona gay paulista.

Este hecho marcó, en verdad, la primera "marcha" del movimiento homosexual en el Brasil, con lo que se afirmó la visibilidad y la definitiva inserción de la cuestión homoerótica en el campo del discurso público.

3.6. El Movimiento en Río de Janeiro: entre el *Lampião*, *Somos* y *Auê*

La presencia y actuación del periódico *Lampião* en Río de Janeiro, así como la experiencia de *Somos* en San Pablo fue fundamental para el surgimiento de los primeros grupos de activistas en tierras cariocas. Aun cuando, según Mac Rae (1990) no tuviera vinculación con el grupo *Somos* de San Pablo, la constitución de un grupo denominado "*Somos/Río de Janeiro*" marcaba cierta continuidad de la experiencia paulista, y, miembros de *Lampião* como Antonio Carlos Moreira y otros colaboradores fueron figuras clave a la hora de la constitución de éste.

Somos/RJ al igual que su par paulista tenía una organización informal, funcionaba en algunas casas y con recursos escasos. La única señal de institucionalización, según cuenta Veriano Terto Jr., era el estatuto y una casilla postal.¹⁴⁵

145 Entrevista concedida por Veriano Terto Junior el 18 de agosto del 2001.

Dos tendencias también coexistían, a veces tensamente, en *Somos/RJ*. Por una parte, la línea "política", vinculada al marxismo y comprometida con la "lucha mayor" (ora fuera la democracia, ora la revolución). Por otro lado, estaban aquellos más centrados en la especificidad de la problemática homosexual, más "esencialistas" (en palabras de Veriano), interesados en una política del cuerpo, de las emociones, del sujeto individual y sostenían que el grupo debería estar conformado sólo por homosexuales. Esta tendencia se agrupaba en el denominado grupo *Auê*.¹⁴⁶

Casi de inmediato, se evidenció una disidencia que alejó el grupo *Somos/RJ* con la dirigencia *achicoria* (anarco-autonomista) del *Somos/SP*. El primero insistía en crear una comisión coordinadora del movimiento homosexual a nivel nacional, hecho que era visto por los "autonomistas" paulistas como un intento de cooptación de la izquierda (o de la Convergencia Socialista, en rigor de verdad).

En 1982, según Veriano Terto, sólo quedaban restos del grupo *Somos-Auê*. Era la época de la llegada al Brasil del exiliado guerrillero y activista gay, Herbert Daniel y su vinculación con la poetisa Leila Mícolis, quienes entablaron y dieron fuerza a una discusión sobre la búsqueda de la "democracia sexual", de cierta manera contraria o problematizadora de las políticas identitarias que condujesen a un nuevo disciplinamiento de los cuerpos.

Las disputas políticas irreconciliables, las discusiones identitarias, según Veriano Terto, "desgastantes" y que "no conducían a ninguna lado", la absoluta falta de recursos, las reivindicaciones grupales de otras "especificidades" dentro de las propias organizaciones, condujo a un proceso de intensa fragmentación y progresiva disolución de los grupos, en la década de los años 80.

3.7. La experiencia travestida: de las tablas a la calle

En la década de los 70 fue notorio el aumento de la oferta de servicios disponibles para el público gay. Un incipiente mercado comenzaba, entonces, a delinearse en el marco de la creciente liberalización y mercantilización del deseo sexual. En la interpretación de Trevisan (2000), este mercado parecía dedicarse exclusivamente a posibilitar al gay "encuentros sexuales" y no espacios ni experiencias afectivas. Bares, saunas, cines eróticos, hoteles, "cuerpos para el consumo". Entre estos cuerpos, además de las travestis, eran los *michês* (taxi-boys) quienes tomaban las calles.

Michê de baño, en la Central del Brasil; en la transitada "Cinelandia", en el centro de Río; en Copacabana, en la orla o la "Bolsa de Valores" (playa gay); o en la tan carioca *Via Appia*, donde, por las noches, los *garotos*, ora disimuladamente, ora sin pudor exhiben sus "dotes" en erección a los potenciales clientes que desfilan con sus autos. A veces, son profesionales que también actúan en casas de masajes o saunas.

146 "En aquella época *Auê* era una gíria (argot): 'voy a dar un *Auê*' es una expresión que quiere decir una cosa buena, algo simpático" (Veriano).

Otras, simplemente jovencitos de la *work-class* (como los denomina el director de cine Luis Carlos Lacerda) a cambio de favores, lujo, o tan sólo una comida.¹⁴⁷

Las travestis, perfeccionan cada vez más el transgenerismo, toman las calles de la Lapa y disputan palmo a palmo, cliente a cliente, el espacio de la prostitución a las *rachas* (mujeres). Casas de espectáculos, cabarés, *shows*. En el espacio lúdico se mezcla también el encuentro y el comercio de los cuerpos, rara síntesis que constituye una de las "experiencias" del ser travesti.

Michês y travestis, ambos estereotipos, reinventados de lo masculino y lo femenino: el *michê* travestiando lo masculino como el travesti lo femenino (Fry e Mac Rae, 1985), ambas especies de eróticas disidentes, marginales de la "identidad gay" que políticamente se iba gestando. Los dos, también fenómenos entroncados en la creciente pauperización de la época y la lumpenización de los adolescentes más pobres y los más golpeados por el desempleo (Perlongher, 1987).

La visibilidad travesti, en realidad, se dio bajo dos supuestos: el espectáculo y la prostitución. "Los *shows* de transformistas se iniciaron en los cabarés. El Cabaré Casanovas tiene una gran responsabilidad en eso y muchas de las que salieron para los teatros se iniciaron en el Cabaré Casanovas" (Fernando).

Los teatros de revistas, incluían números con travestis, cómicos o de *play-back* musicales de divas. En 1950 y 1960 la atracción de muchos de estos espectáculos pasaron a ser coristas travestis, ya no de acuerdo al modelo grotesco (*caricata*), sino compitiendo en gracia y belleza con las propias mujeres. En 1964 comenzaron los "*shows* de travestis" en la *boîte* Stop, que funcionaba en la Galería Alaska, en Copacabana.

Rogéria, Eloína y Laura de Vison, entre otras, conformarían otra exitosa compañía de travestis llamada Rival. Era la época en que el público "idolatraba" a las transformistas. En opinión de Laura de Vison: "cuando salíamos del teatro las personas se quedaban en las puerta para vernos. Hoy en día es común, pero en aquella época no" (Laura, *Nós, por exemplo*, 30/12/93:4).

El otro lugar para las travestis, además de las tablas, era desde el siglo pasado el prostíbulo. Es recién en la década de 1970 que las travestis, no sin mucho coraje y bajo una persecución feroz, comienzan a salir a la calle, a disputar un espacio a las prostitutas. Este *outing* no era fácil. La policía reprimía con violencia extrema a las travestis, cuando no eran directamente exterminadas, llegando a ser detenidas 24, o a veces 48 horas por la policía, según cuenta Laura de Vison.

La *plebe rude* (turba de gente) también actuaba en estos casos: grupos circunstanciales de hombres, convocados casi por ósmosis, a partir de una empatía del machismo que confluía en la violencia. "Otra situación violenta fue cuando salí de mujer a la calle,

147 El mejor estudio ya producido en el Brasil sobre el tema de los *michês* o *garotos de programa* (taxi-boys), y al cual remito para esta cuestión, es la investigación antropológica (tesis de maestría) del argentino Néstor Perlongher, que por esos años, vivía su exilio brasileño en la rutilante San Pablo. Publicada como *O negócio do michê. Prostituição viril em São Paulo*. São Paulo, Brasiliense, 1987.

de repente, me vi cercado por una multitud y tuve que entrar en un ómnibus. Querían fajarme. Eso fue a fines de los sesenta" (Laura, *Nós, por exemplo*, 30/12/93:4).

También comienza a aparecer cierto recelo de los gays respecto del *outing* travesti. El moralismo de varios grupos que perseguían el modelo de "*bicha* comportada" consideraba tal comportamiento francamente "irresponsable": "Están los que viven 48 horas vestidos de mujer, pero no la gran mayoría, la gran mayoría es responsable... es una cuestión de cabeza" (Fernando).

En realidad, éstos consideraban que las travestis eran la contracara de la imagen "correcta" y "comportada" del homosexual que proponían como identidad posible: "Ellas quieren estar en la esquina, de levante en la esquina, quieren asaltar, porque está el lado negro también, quieren estar dando navajadas. ¿Y eso repercute mal para quién? Mal para nosotros" (Fernando).

Por otra parte, el carnaval siempre constituyó una oportunidad única para que las travestis se manifestaran públicamente. En este sentido, los "bailes de travestis, de *enxutos* o de bonecas", eran determinantes para la performance de brillo, lujo y exotismo que les permitía representar lo femenino a su manera, su particular (re) creación del "ser mujer", aunque sólo fuese por algunos días.

4. Conclusiones

4.1. Primeros intentos de *outing* colectivo

La conjugación de ciertos factores estructurales fue propicia para la aparición, en el campo público, de demandas orientadas a aspectos relacionados con el género, la sexualidad, la ecología. Fines de los años 60 y mediados de los 70, fueron años de especial movilidad de las variables de participación política y social en el mundo y en el Brasil.

Surgieron nuevos movimientos sociales que implicaban una orientación pluralista, en el intento de una reforma de las instituciones, para ampliar la participación. Esto significó una "dinámica de democratización" y de crecimiento de la sociedad civil frente al Estado (Laraña, 1994). Emergieron, también, movimientos de mujeres, feministas, raciales y homosexuales. Con respecto a este último, resonaban en el Brasil durante los años 70 los ecos de *Stonewall* en Nueva York y del FLH en Buenos Aires.

Más que nunca, muchas de las viejas teorías sobre el homosexualismo/perversión son contestadas desde la propia medicina, pero y sobre todo, por los propios interpelados, que en un claro intento de "reversión" de los sentidos por los cuales eran designados y clasificados, luchan ahora públicamente por una positivación o, mejor dicho, una resignificación —(re)conocimiento— de sí mismos.

Tanto los movimientos sociales como las acciones colectivas son procesos en los cuales los actores producen significados, comunican, negocian y toman decisiones. Estos procesos se dan en el marco de las redes sociales de la vida cotidiana que operan de manera "sumergida" en la cotidianeidad de los sujetos y adquieren visibilidad

cada vez que los actores colectivos (sistemas) entran en conflicto con la vida pública. "Como la prueba del tornasol, las campañas de movilización y contramovilización sacan a la luz estructuras que habrían permanecido invisibles sin tales campañas" (Klandermans, 1994:207).

Los grupos de los "diaritos" cariocas, no llegarían a producir este momento. Constituirían, sí, una asociación de prensa gay de carácter más o menos público, pero que fluctuaba entre el espacio público/privado de un público literario diversificado y complejo, al estilo de los diarios y publicaciones "alternativas".

Son los grupos *Somos* en San Pablo, el jornal *Lampião* y el grupo *Somos-Auê* en Río de Janeiro, quienes plantearán una discusión "pública" de la cuestión homosexual y, en definitiva, la necesidad ineludible de construir una identidad, o mejor dicho "(re)conocerse" como homosexuales, a partir de una reelaboración que pasa necesariamente por un proceso de reflexividad no sólo "emocional/sexual" (reflexividad práctica estética, hermenéutica, corporal) sino también racional/cognitiva.

El hecho de impactar con otros sistemas y de disputar "sentidos" en el campo público presupone un nivel de "centramiento" intenso, una definición más o menos clara del quiénes somos y qué queremos (la sutura ideológica de un "tema").

En este sentido, la identidad colectiva puede, entonces, ser definida como el producto de una definición de la situación, construida y negociada a través de la constitución de redes sociales, las cuales conectan a los miembros de un grupo o movimiento. Este proceso de definición implica la presencia de esquemas cognitivos, interacciones densas, de intercambios emocionales y afectivos (Melucci, 1994:244). La identidad colectiva, en la concepción sociológica de Melucci, tiene una relación directa con la acción autorreflexiva y consciente, más que con caracteres estructurales de la sociedad (claro que agregaríamos nosotros, el repertorio vigente en materia de significantes/significados de acuerdo con las condiciones de producción de los discursos, enmarcaría el juego y los deslizamientos semánticos).

Esta postura es sumamente fértil para comprender el funcionamiento racionalmente reflexivo de los sistemas colectivos. Supone definiciones de una situación compartida por los miembros del grupo, a través de un proceso complejo y permanente de discusión, negociación, conflicto y acuerdo, sobre las orientaciones y estrategias de la acción en relación con un "campo de oportunidades y constricciones en la que ésta tiene lugar".

"Los individuos —afirma Melucci— contribuyen a la formación de un más o menos estable "nosotros" por medio de volver común y laboriosamente, negociaciones y ajustes de al menos tres orientaciones: las metas de sus acciones, los medios que deben ser utilizados y del ambiente dentro del cual sus acciones tienen lugar" (Melucci, 1989:26)

En estas redes, los actores interactúan dando origen a una identidad colectiva fundada en acciones y representaciones alternativas a la cultura dominante. Construyen códigos que desafían los esquemas interpretativos hegemónicos del sistema. Esto da origen a tensiones entre los objetivos de los actores y los medios disponibles para

conseguirlos que resultan insuficientes (Melucci, 1989). En la base de la irresolución de este problema y del conflicto que plantea, se da la fuerte implicancia emocional que motiva al sujeto para la construcción de la identidad colectiva y para la acción misma.

4.2. Irreconciliables diferencias: entre el (re)conocimiento y la resistencia

En relación con la posible centralización de un sistema o sutura semántica, es necesario que la operación hegemónica imponga un sentido, ya sea por el conflicto o el acuerdo, que defina un campo temático en el espacio público (en este caso la homosexualidad). Se implementan, así, "estrategias de alineamiento de marcos de referencia" —*frame alignment*— (Snow et ál., 1994), con las cuales los miembros de los movimientos intentan influir sobre las interpretaciones de las audiencias, seguidoras potenciales del movimiento. Las estrategias son básicamente "estrategias de discurso" con las cuales se busca conseguir el alineamiento de las identidades o la movilización del consenso.

El problema de la movilización del consenso de los primeros grupos homosexuales suponía descifrar el rol que debía jugar el ser homosexual en el contexto político-social de fines de los años 70, o sea, además del (re)conocimiento, había que implementar una política de "resistencia", de disputa de los sentidos dominantes.

Un marco de referencia es un esquema interpretativo que simplifica y condensa el mundo exterior, al señalar y codificar selectivamente los objetos, situaciones, acontecimientos, experiencias y acciones que se han producido en el entorno presente o pasado de cada individuo (Snow y Benford, 1994). Los marcos de la acción colectiva sirven de base para la atribución de "otros" posibles significados, permitiendo, además, caracterizar la cuestión problemática, atribuir responsabilidades a personas o hechos y articular propuestas y acciones para producir el cambio.

Sin embargo, cualquier proceso de construcción de marcos referenciales, implica la sutura de un sentido hacia el interior del propio grupo (doble hegemonía). Proceso de construcción que se da entre la negociación y el conflicto de sus miembros. La no imposición, de alguna manera, de una determinada selección y condensación semántica, o sea, una determinada estabilización del sistema, lleva inexorablemente a la división, ruptura e, incluso, disolución del mismo.

Precisamente, ésta será la característica de las primeras organizaciones homosexuales (y de alguna manera también del feminismo y del movimiento negro en el Brasil). La interpretación sobre el "ser" homosexual sería el punto central de la corta existencia de las primeras agrupaciones. Uno de los pocos trazos que compartían las diferentes visiones era el carácter ontológico de la respuesta —y, ergo, de la pregunta— sobre qué era "ser" homosexual.

En la medida que los colectivos "homosexuales" se constituían, simultáneamente iban construyendo una identidad para visibilizarse, que supone aun un grado de

complejidad y discusión creciente. Esta identidad, tanto en la construcción en redes, en acciones colectivas o desde la reflexión teórica, fue considerada durante mucho tiempo como "única". La concepción de la identidad unitaria partía de naturalizar un único sujeto homosexual. La homosexualidad, desde su surgimiento como categoría de la taxonomía médicolegal, se explicaba siempre por posturas esencialistas, ya fuera como patología o perversión. Ahora, era resignificada como condición o categoría universal, desde la perspectiva de la construcción afirmativa de la identidad, como subcultura o minoría.

Una de las corrientes principales que podríamos calificar —desde el punto de vista político— como "anarco-autonomista" (*achicorias*), desconfiaba de cualquier tipo de organización, institucionalización y autoridad. Por ende, más que una definición de qué era ser homosexual, intentaba una "experimentación". Estaba más interesada en el "descubrimiento", en el (re)conocimiento de su propio ser (sentido), que en formar parte de un proyecto político de envergadura mayor.

En el caso de los "marxistas" (*remolachas*), por el contrario, partían de considerar la prioridad de la "lucha mayor" por una nueva sociedad a partir de la revolución, de la cual derivaría naturalmente la satisfacción de las reivindicaciones de las "luchas menores". El logro de la igualdad, en la medida que desaparecieran las clases, conllevaría la eliminación de cualquier otra diferencia superestructural.

Ambas posturas no eran irreductibles, los marxistas no despreciaban la discusión sobre el "ser" homosexual, si bien la prioridad estaba en la "articulación" de las luchas (articulación vertical, por cierto). Y por más anarquista que se pudiera ser, la idea de visibilidad y aceptación, de alguna manera, suponía una alta dosis de integración sistémica.

Las diferencias más o menos convivían dada la organización inorgánica y descentralizada del grupo, en subgrupos temáticos. Así, la mayor parte de los anarquistas se concentraban en el subgrupo de actuación y los marxistas en el de divulgación.

Un hecho notorio es que, prácticamente en ningún acto o protesta en que ambos bandos participaron, las dos posturas pudieron llegar a un acuerdo y concurrieron siempre bajo dos consignas; enfrentados incluso públicamente. Así sucedió en la semana de debates de la USP de 1979 y el 1.º Encuentro de Grupos Homosexuales Organizados, que marcó la ruptura definitiva del grupo *Somos* y el alejamiento de la fracción anarquista.

El desacuerdo constante, la imposibilidad de que una se impusiera sobre otra —o que se negociaran sus respectivos términos— llevaron a la inevitable disolución de los grupos, sumidos en discusiones paralizantes y reiterativas y sin lograr nunca un nivel de centramiento que permitiese diferenciar, distinguir, objetivar un sentido posible, aun cuando fuese solamente en términos estratégicos.

Experiencias antiguas y nuevas, que confluyen o se dispersan, centramientos semánticos que posibilitan la existencia de sistemas organizados, identidades colectivas y definiciones, todas coexisten desde el conflicto o desde el consenso e intentan constituir un campo temático, movilizándolo procesos de (re)conocimiento, práctico o argumentativo y algunos débiles, pero iniciales, focos de resistencia en el campo del discurso público.



Nuevas formas de “venir a ser”

1. El amor en los tiempos del AIDS

La llegada del VIH/Sida al Brasil, datada oficialmente en abril de 1983, encontró un reducido número de grupos y, en algunos casos, bastante desarticulados y aprensivos respecto a la cuestión del virus y la enfermedad. De las 22 agrupaciones actuantes en 1980, en todo el Brasil, quedaban sólo cuatro en 1985 y apenas tres en 1986.

El virus fue encarado básicamente de dos maneras: o se rechazaba cualquier vinculación con la cuestión, argumentando entre muchas otras cosas, que eso sólo reforzaría el prejuicio contra los gays, o se creaban nuevos grupos bajo la forma de ONG destinadas, casi por completo, o como una parte sustancial de sus actividades, a las tareas de prevención y esclarecimiento de su transmisión del virus y de la enfermedad, juntamente con organismos de cooperación internacional o el propio Estado.

La primera reacción programática respecto al VIH/Sida provino de la Secretaría de Salud del Estado de San Pablo, no exenta de una relación más o menos conflictiva con grupos y líderes involucrados en temáticas sexuales. Por otra parte, en 1985 se creaba, también en San Pablo, el GAPA (Grupo de Apoyo a la Prevención de AIDS) primera ONG/Sida del país.

La ABIA (Asociación Brasileira Interdisciplinaria de AIDS) nace en Río de Janeiro en 1986, a partir de la articulación de líderes y grupos informales, ya actuantes desde tiempo atrás, como la agrupación de hemofílicos y el activista Herbert Daniel¹⁴⁸ (que

148 Herbert Eustáquio de Carvalho (“Daniel” era el alias utilizado en su época de guerrillero clandestino) fue un defensor de la lucha armada contra la dictadura militar. Vivió doce años entre la clandestinidad y el exilio. Regresó al Brasil en 1981. Introdujo discusiones sobre cultura,

también sería el fundador del grupo *PELA VIDDA* —Por la Valorización, Integración y Dignidad del Enfermo de AIDS—, en 1989). Un grupo gay que desde el principio también articuló acciones de prevención en DST/AIDS fue *Atoba* (creado en 1985). El GAPA en Río de Janeiro, por su parte, era creado en 1987.

A nivel federal, la cuestión fue diferente. El gobierno de Collor de Melo no dio una respuesta adecuada a la enfermedad sino hasta el final de su mandato, cuando un cambio en el Ministerio de Salud y en la coordinación del “Programa Nacional de DST/AIDS” definió una política pública específica. En los primeros años de 1990, no sólo los casos aumentarían, sino que la enfermedad iría cambiando su perfil, pauperizándose y elevándose sustancialmente la incidencia en mujeres, niños/as, heterosexuales usuarios/as de drogas inyectables, poblaciones confinadas y chicos/as de la calle.

Hacia 1993, las posibilidades de financiación internacional para combatir el VIH/Sida estaban supeditadas a un conjunto de exigencias. Básicamente, un programa articulado, a por lo menos un plazo de cinco años y una gestión más participativa a través de las ONG. Se definió, entonces, una política centrada principalmente en la prevención a través de información e intervenciones comportamentales y una actuación articulada en dos niveles: el nivel general a cargo del Ministerio, con un público masivo como destinatario y en el nivel local las ONG, actuando sobre “poblaciones específicas”.

Estas líneas de acción, sumadas a la financiación de 250 millones del BID para proyectos en el área, estimuló la aparición de ONG/Sida en todo el país: en el año 1992 ya se contabilizaban 82 ONG/Sida y en 1994 más de 250 (*Boletim ABIA*, n.º 24, mayo/junio de 1994).

Fueron años de intensa discusión sobre la necesidad o no de institucionalizarse, de aceptar financiaciones externas y elaborar proyectos para combatir el VIH/Sida. Recién en el año 1993 la ABIA implementaría un proyecto con financiación del gobierno americano para el combate de la enfermedad en Río de Janeiro. Una pregunta que debemos hacer (y hacernos) según Veriano Terto Jr.¹⁴⁹, es: ¿Por qué, con una incidencia del VIH/Sida de más del 50% entre los homosexuales, no se articuló en Río de Janeiro un solo proyecto, ni de las ONG, ni de los grupos, ni del gobierno, ni de nadie, para responder a esa situación?

2. Segunda fase del movimiento: el gay “ciudadano”

Los grupos más activos en la primera mitad de la década de los 80, como el *Grupo Gay de Bahía* (GGB) y el *Triángulo Rosa* en Río de Janeiro, se planteaban ahora objetivos integracionistas, es decir, se proponían mejorar la posición del homosexual

ecología, minorías y homosexualidad. En 1986 fue candidato al cargo de diputado estadual por el Partido Verde, pero no fue electo. En 1987 trabajó en la ABIA y en 1989 creó el Grupo PELA VIDDA (*Valorização, Integração e Dignidade do Doente de AIDS*). Murió en marzo de 1992.

149 Entrevista concedida por Veriano Terto Junior el 18 de agosto del 2001.

en la sociedad, combatir el estigma y ampliar su base de derechos. Ya no estaba en juego la lucha contra el capitalismo, sino la mejor manera de vivir integrados en las sociedades modernas, a partir de las políticas de reconocimiento.

El GGB conseguiría su personería jurídica en 1983 y la agrupación *Triángulo Rosa*, en el año 1985. El grupo bahiano, además, desde 1981, puso en marcha una campaña para que el Ministerio de Salud dejase de lado el Código 302.0, referente a la clasificación internacional de enfermedades, en la cual la homosexualidad era incluida como "desvío o trastorno sexual", hecho que aconteció el 9 de febrero de 1985.¹⁵⁰

João Antonio Mascarenhas, líder del grupo *Triángulo Rosa*, en Río de Janeiro, se enrolaría en esta política de "integrar" al gay en la sociedad. Apoyando una democracia formal-institucional, y no ya el anarquismo o la revolución, debían buscarse los caminos para la mejor inserción posible y el pleno reconocimiento del gay como ciudadano. No interesaba tanto al grupo ahora discutir la vivencia o experiencia personal de la discriminación sino el derecho *in abstracto* como garantía universal: "discutir la cuestión más social, política".

La vía que se optó fue fundamentalmente la lucha por el reconocimiento y ampliación de derechos en el campo normativo; el modelo de un gay ciudadano, mesurado, fuertemente indiferenciado y encajado en los moldes de la masculinidad: "Los homosexuales son hombres o mujeres que tienen sexo con personas del mismo sexo. Que mantienen una *apariencia normal...*" (J. A Mascarenhas. Las cursivas son nuestras).¹⁵¹ En el afán de igualación o de "normalización", el gay no debía ser confundido con la travesti, ya que, en palabras de Mascarenhas: "el homosexual es para el travesti como la feminista, para la prostituta", vinculándolas con la droga, la prostitución y el robo.¹⁵²

También los grupos y especialmente los líderes más vinculados a la izquierda optarían por una vía institucional y no revolucionaria. Particularmente importante en este sentido, fueron los intentos de incorporación del tema homosexual en la agenda política del Partido de los Trabajadores (PT), objetivo que se conseguiría antes de las elecciones estatales y municipales de 1982.¹⁵³

150 La Asociación Americana de Psiquiatría ya no la consideraba enfermedad desde el año 1975. En el Brasil, se manifestaron en igual sentido, la Sociedad Brasileira para el Progreso de la Ciencia (SBPC), en el año 1981; la Asociación Brasileira de Antropología (ABA), en 1982; y la Asociación Brasileira de Estudios Poblacionales (ABEP), la Asociación Brasileira de Psiquiatría y la Asociación Nacional de Posgraduación y Pesquisas en Ciencias Sociales (ANPOCS) en el año 1984. En mayo de 1991 la OMS excluye la homosexualidad de su nómina de enfermedades.

151 Citado por Cristina Silva Da Câmara (1993:86).

152 *Ibidem*, p. 85.

153 Herbert Daniel participó como asesor en la campaña del diputado carioca Listz Vieira, quien consiguió ser electo gracias a una plataforma basada en los derechos de los homosexuales, negros, mujeres y la cuestión ecológica (Trevisan, 2000:366). En las elecciones de 1986 Listz Vieira se postularía como Diputado Federal y Daniel a Diputado Estadual, ambos por el PT.

Este casamiento con la política, en opinión de Trevisan (2000) fue tan poderoso y de cierta manera perjudicial, que en el “VII Encontro Brasileiro de Lésbicas e Homossexuais” (EBHO) no se incluyó la cuestión de la inserción del agregado “orientación sexual” en la nueva Constitución, porque el PT se negaba a aceptar dicho proceso de reforma.

Lo cierto es, que el intento de incluir la orientación sexual en el Artículo 3.º Inc. IV de la Constitución Federal, falló en dos oportunidades (años 1988 y 1994). La relación entre Estado y homosexualidad sería, desde entonces, compleja y oportunista. Lula, en tanto candidato, apoyaría la inserción de la cuestión en su programa de gobierno, pero después desistiría presionado por la Iglesia Católica. El otro candidato de la izquierda (PDT), Leonel Brizola, expresaba, en tanto, que “el homosexualismo puede provenir de una enfermedad, de una deformación” y que por eso debía tenerse con tales individuos la misma tolerancia que con los viciados en drogas (*O Globo*, 7 de julio de 1994).¹⁵⁴

Sintomáticamente, en el mismo año, João Antonio Mascarenhas era condecorado con la Medalla Pedro Ernesto en la Cámara de Vereadores (Concejo Deliberante) de la ciudad de Río de Janeiro: “es la primera vez que un *viado* (marica) gana una medalla por ser *viado*”, expresaba en tal ocasión el homenajeador, en tanto, por esas mismas horas el *Prefeito* (Intendente) César Maia desalojaba, a bastonazos de infantería, a los *michês* (taxi-boys) de la Cinelandia, en el centro de la ciudad...

La violencia contra gays, lesbianas, travestis y trans, tanto desde el poder público (la policía especialmente) como de la sociedad en general (familia, trabajo, espacios públicos, crímenes de odio, discriminación) parece haber aumentado drásticamente en estas últimas décadas, quizá, también, en la medida en que los crímenes homofóbicos pasaron a ser conocidos, al ser contabilizados y registrados (especialmente por el *Grupo Gay de Bahía*, pionero en esta actividad desde la década de los 80).

Por otra parte, a causa del advenimiento del VIH/Sida, nunca se habló tan abiertamente del tema homosexual en todo el Brasil. Comenzó pues no sólo a ser incorporado en la agenda política, sino a nivel educativo y en los medios de comunicación masivos. Siempre bajo dos visiones posibles: aquella generalmente vinculada a los programas gubernamentales asociados con las ONG/Gay, postura más o menos

154 En Argentina, la vuelta a la democracia, en el año 1983, no significó el desmantelamiento de los aparatos represivos contra los homosexuales. Por el contrario, Antonio Tróccoli, Ministro del Interior, de Raúl Alfonsín, afirmaba a la prensa su política al respecto: “La homosexualidad es una enfermedad y nosotros pensamos tratarla como tal. Si la policía ha actuado es porque existieron exhibiciones o actitudes que comprometen públicamente lo que podría llamarse las reglas de juego de una sociedad que quiere ser preservada de manifestaciones de ese tipo” (Symms, E., “Tróccoli y las reglas de juego”, en *El Porteño*, mayo de 1984, pp. 7-8). Las detenciones por averiguaciones de antecedentes, en virtud de los edictos policiales, no pararon y hasta ascendieron a números escandalosos, para un gobierno democrático, al igual que las constantes razias en lugares de circulación o socialización gay (ver al respecto Jáuregui, 1986:181-192).

directa, franca y tolerante y otra que, aprovechando la estrecha vinculación del VIH/Sida con la población homosexual en los primeros años de la enfermedad, retomó viejas metáforas del prejuicio y la estigmatización (el movimiento evangélico de tinte neopentecostal será uno de los principales). La opinión pública oscilaría frecuentemente entre una y otra.

3. Las ONG/Gays, lésbicas y travestis

El VIH/Sida fue un verdadero choque a nivel mundial para el activismo y la cuestión GLTTBI,¹⁵⁵ en general. Viejas metáforas renacieron en la memoria popular de una masa temerosa que buscaba responsables para esta nueva "peste" del siglo XX, que se extendía por doquier.

Grupos como el *Triángulo Rosa*, no participarían de asociaciones con el Estado, pues consideraba que la lucha contra el VIH/Sida era un tema de salud pública y no de derechos homosexuales. Por otra parte, reforzar la vinculación homosexualidad/Sida no haría sino aumentar el prejuicio. Algunas agrupaciones, en cambio, se involucrarían desde su fundación en políticas y proyectos de prevención, como fue el caso de *Atobá*. Otros, demorarían algún tiempo en incorporar el tema bajo la forma de un proyecto financiado por un organismo público, como fue el caso de *Arco Iris*.

El nuevo tipo de grupo que ahora surgía era la ONG/Gay y la ONG/Sida estimulados y prohijados por las políticas de financiamiento para el combate y prevención de las organizaciones de cooperación internacional y el propio Estado.¹⁵⁶

La nueva organización y dinámica de los grupos ONG, contrastaba fuertemente con la primera fase del movimiento. Según Trevisan, esta nueva política condujo a los grupos, de por sí pequeños, a adoptar una estructura similar a una "microempresa", con una "inevitable centralización de poder y pocos participantes, ya que los pocos recursos precisaban ser divididos entre pocos/pocas" (Trevisan, 2000:369).

Con una organización más rígida y jerárquica, generalmente contaban con una sede y, sobre todo, con un "proyecto" a realizar y con objetivos y metas a ser alcanzados. Una dinámica fuertemente condicionada por las agencias financiadoras. Como sostiene Veriano Terto Jr., la idea de "capacitación" suplanta, actualmente, a la antigua actitud de "concientización" en el movimiento homosexual.

155 GLTTBI: gay, lesbiana, travesti, transexual, bisexual.

156 En el VIII Encontro Brasileiro de Homossexuais realizado en Río de Janeiro en el año 1992, al cual asistieron 11 grupos, el coordinador de prevención del Programa Nacional, se presentó incentivando a los grupos participantes a gestionar proyectos locales de prevención del VIH/Sida, utilizando la estrategia "comunitaria". Incluso, dando inicio a la asociación con los grupos homosexuales, dicho organismo colaboraría financieramente con la organización del propio encuentro.

Algunos de los principales grupos que aún funcionan en Río de Janeiro son el *Atobá*, *28 de Junio* y *Arco Iris*. Los dos primeros, con su ámbito de actuación en la *baixada* fluminense (conurbano carioca) y *Arco Iris*, en la zona sur (clase media/alta) de la ciudad¹⁵⁷.

Atobá/Movimiento de Emancipación Homosexual, nacido en Magalhães Bastos, suburbio pobre de Río, en el año 1985 (después del asesinato de Sidney P. dos Santos, joven homosexual de la *baixada*) fue uno de los primeros en articular acciones para la prevención de las DST y el VIH/Sida. Siempre vehiculizó importantes proyectos, como los sistemas telefónicos de denuncia: el “Disque AIDS” y, más recientemente, la coordinación del “Disque Homossexual”.

Otra agrupación que desde antiguo actuaba en Río, sin demasiado desenvolvimiento activo, era la “Asociación de Gays y Amigos de Nova Iguaçu” (AGANY) grupo dedicado, sobre todo, a las actividades lúdicas: fiestas, *shows*, encuentros y diversión y, también, eventualmente, a la prevención del VIH/Sida. Dos de los principales líderes del actual movimiento saldrán de este grupo: Cláudio Nascimento y Eugenio Ibiapino.¹⁵⁸ Ambos, insatisfechos por denuncias de corrupción sobre venta de preservativos y por su desacuerdo sobre la representación en el encuentro latinoamericano de gays a realizarse en Chile, decidieron salir de AGANY y fundar otra entidad que fue el grupo *28 de Junio*, en el año 1992.

El grupo *28 de Junio* da el puntapié inicial, en Río de Janeiro, al trabajo de construcción del discurso y las políticas sobre homofobia. Narra Cláudio, que la agrupación nació con condiciones bien objetivas: la denuncia del asesinato de homosexuales en la *baixada* a manos de los escuadrones de la muerte o, frecuentemente, también, por la propia violencia policial.

157 Desde el retorno a la democracia se organizaron diversos grupos en Buenos Aires: GAG (Grupo de Acción Gay), Pluralista, San Telmo, Oscar Wilde. Estos grupos habían formado una coordinadora para tratar la cuestión homosexual en la elecciones de 1983 y habían elaborado un cuestionario para ser aplicado en los diversos partidos que concurrían a éstas (ver al respecto Jáuregui, 1987). Una pancarta colocada por la Coordinadora en las rejas de la Curia saludaba la asunción del presidente Alfonsín. También, esta federación de grupos realizaría la primera conferencia en el país sobre la cuestión del HIV, para disolverse más tarde por desavenencias personales. Después del primer gran operativo realizado por el gobierno democrático, en marzo de 1984, en el bar Balvanera, miembros de la ex Coordinadora y otros homosexuales se reunieron en una asamblea que el 17 de abril de 1984 fundaría la Comunidad Homosexual Argentina (CHA). El 28 de mayo se presentaba en sociedad en una solicitada del diario Clarín y en setiembre participaba públicamente de la marcha de apoyo a la entrega del Informe de la CONADEP.

158 Los dos era militantes de Convergencia Socialista y juntos presentaron un documento llamado “Carta abierta a los revolucionarios”, en el que planteaban la defensa de los derechos homosexuales dentro de su programa. Después de unos meses sin obtener respuesta abandonaron la Convergencia.

Tenían como objetivo central la denuncia de los ataques a homosexuales, por lo que presionaban para que la policía investigase los casos, e intentaban sensibilizar a otros grupos y a la sociedad toda, sobre la cuestión de la violencia homofóbica.

Tanto Cláudio como Eugenio también militaban en el PT, de manera que la relación entre grupos y partidos será frecuente y prolífica hasta la actualidad, introduciendo la cuestión homosexual también en la agenda partidaria.

En el año 1993 Cláudio conoce a Aduino Belarmino, con quien protagonizará el primer y simbólico "casamiento gay" de gran repercusión en la prensa nacional e, incluso, internacional:

Se hizo en mi trabajo, en el Sindicato de Trabajadores de la Salud y Previdencia, y fue interesante, toda la movilización política en el sindicato en apoyo al casamiento. Hubo hasta una reunión de la dirección de aquella época para discutir cómo sería la reacción frente a la presión de los afiliados, de los sindicalistas y tal, en relación con esto. Y fue interesante que, el mismo día del casamiento, el sindicato dejó a los empleados que quisieran, ayudar a arreglar el casamiento, consiguió vigilancia para acompañarme durante una semana antes del casamiento porque tenían miedo de que me pudiera pasar algo, porque había denuncias de gangues neo-nazis que nos irían a atacar... En el día del casamiento pusieron vigilancia en mi departamento. Estaba toda la policía en la calle. Toda la Lapa (barrio carioca) paró para ver nuestro casamiento (Cláudio).¹⁵⁹

A partir de este evento mediático y de la gran —y positiva— repercusión en la prensa, se inició, según Cláudio Nascimento, la discusión en el Brasil sobre las uniones homosexuales.

En el año 1993 surge el "Grupo Arco Iris de Concientización Homosexual" fundado por Augusto Andrade con la idea de activar grupos de concienciación y de autoestima, desde donde reclamar y obtener derechos de ciudadanía. El hecho concreto que parece haber inspirado la fundación, según Augusto, fue la muerte, a causa de una enfermedad oportunista vinculada al Sida, de la pareja de su hermano. Muerte absurda, según su opinión, en cuanto podría haber sido evitada, o por lo menos, retardada de haber mediado aceptación, autoestima e información.

Las primeras reuniones del grupo eran sólo para hablar: "hablar sin parar durante tres o cuatro horas". A partir del cuarto encuentro se definieron dinámicas y temáticas que serían los ejes de la discusión. Para posibilitar todas las expresiones, se creó un coro, se organizaron sesiones de videos, grupos de estudios y una biblioteca. Cláudio Nascimento comenzaría a actuar con este grupo. Más adelante se convertiría en su líder, función que cumple en la actualidad.

159 Entrevista concedida por Cláudio Nascimento el 13 de marzo del 2000 (en adelante, todas las referencias "Cláudio" se refieren a la misma persona).

En junio de 1993 acontecería un hecho significativo para el movimiento en Río de Janeiro. Una adolescente lesbiana fue agredida violentamente por sus compañeros de escuela en el barrio de Tijuca, cuando la sorprendieron besándose con su novia en un bar contiguo. Por tal motivo, también fue expulsada del colegio al día siguiente. Esta cuestión consiguió movilizar a todos los grupos actuantes en Río (*Atobá, 28 de Junio, Arco Iris*), incluso algunos a los dirigentes del PT, por lo que, desde entonces, muchas de sus acciones comienzan a producirse de manera conjunta y coordinada.

Hacia finales de 1994, se comienza a discutir la conveniencia de una organización que reuniese los grupos a nivel nacional, y en el 8.º Encuentro Brasileño de Gays, Lesbianas y Travestis del año 1995, fue inaugurada la “Asociación Brasileña de Gays, Lesbianas y Travestis” (ABGLT). De los 35 grupos presentes, 4 estuvieron en contra. La nueva Asociación sustituiría al antiguo “Encuentro Brasileño de Homosexuales”, y pasaría, además, a detentar una representación en el “Programa Nacional de Enfermedades Sexualmente Transmisibles y AIDS” y, algunos años más tarde, en la “Comisión de Derechos Humanos”.

Otro hito importante en la historia del movimiento carioca sería la conferencia internacional de la ILGA (*Internacional Gay and Lesbian Association*), que se realizó en el año 1995. Más de 40 países enviaron representantes, con lo que sumaron un total de 1.200 participantes provenientes de todo el mundo. Se promovieron en dicho evento, importantes iniciativas legislativas como la Ley de Unión Estable de Marta Suplicy o la Ley Contra la Discriminación por Orientación Sexual.

Este evento les proporcionó una gran visibilidad en la opinión pública y reposicionó el movimiento frente a la sociedad civil y en relación con sus demandas al Estado: “La Conferencia de la ILGA, por casi un año, dio una visibilidad política inmensa sobre la cuestión de los derechos homosexuales en la prensa. Nuestra relación con autoridades y con otros movimientos a partir de la ILGA nos dio un mayor respaldo y legitimidad” (Cláudio).

4. La militancia de las “otras-otras”: lesbianas y travestis en busca de la ciudadanía

La militancia lesbiana fue doble desde su comienzo. Interpeladas en tanto mujeres y en cuanto lesbianas, participaban tanto del movimiento homosexual como del feminista. En los primeros tiempos del grupo *Somos SP* y del *Somos/Auê* en Río, estuvieron allí para plantear los límites a la definición de la homosexualidad que sus pares varones intentaban construir. Incorporadas en forma dispersa y minoritaria en los diversos subgrupos con el fin de “enriquecer” la discusión con la visión femenina, una fracción reclamaría una conformación más homogénea dentro de la agrupación.

En el año 1979, un grupo importante de mujeres (de las cuales, posteriormente, sólo quedarían unas diez) se reunieron para redactar un artículo sobre lesbianismo en el diario *Lampião*, a partir de lo cual se planteó la necesidad de formar un subgrupo lésbico dentro de *Somos* (Mac Rae, 1990). Las opiniones estaban divididas, no sólo

entre los varones, sino entre ellas mismas, por adoptar una postura, considerada por muchos, divisionista. Formalizado el grupo lésbico-feminista, algunas de las mujeres continuaron participando también en los diversos subgrupos del *Somos*. Aun cuando reducido a sólo cuatro mujeres, este grupo era bastante activo. Participaría del tumultuoso "II Congreso de la Mujer Paulista", aprendería a lidiar políticamente frente a sus pares feministas y buscaría estrategias de inserción en dicho movimiento. En el primer EBHO nacional, fue reconocida su "doble discriminación" y la necesidad de su organización en un movimiento "transformador y libertario".¹⁶⁰

La famosa discusión sobre la participación de *Somos/SP* en el acto del 1.º de mayo, también afectó vivamente a las lesbianas. Estas decidieron concurrir, de acuerdo con sus pares varones del ala marxista –beterrabas– y, también, por el compromiso asumido en el "II Congreso de la Mujer Paulista", que lo apoyaba abiertamente. Las reuniones posteriores a este evento no sólo marcaron la división irreparable del grupo *Somos* sino el alejamiento definitivo del subgrupo lésbico, autodenominado ahora "Grupo de Acción Lésbica Feminista" (GALF).

Quizá, las militantes lesbianas hayan sido más radicales a la hora de construir una nueva identidad, que muchas veces contrastaba con la experiencia que se venía desarrollando en los ámbitos de socialización de prácticas afectivo/eróticas entre mujeres.

Como feministas –de clase media, recordemos– se oponían con vehemencia a la división entre *ladys* y *fanchonas*, (*femme/butch*) y consideraban a estas últimas como una caricatura masculina. Además, no eran muy proclives a las relaciones afectivas "cerradas", al estilo monogámico que tendían a establecerse entre mujeres, lo que causaba bastante escándalo. Por tal motivo, las mujeres del GALF eran frecuentemente denominadas como "gallinas" por las no militantes¹⁶¹ (Mac Rae, 1990). Incluso, encontraban un fuerte rechazo a su pretensión de difundir el uso de la designación "lesbiana" que, por la época, parecía resultar, para nada simpático a las mujeres en general.

Las lesbianas del GALF percibían claramente el estado de situación respecto del "pensarse a sí mismas" (y en definitiva intentar construir el "qué somos") en un artículo publicado en el *Lampião*, en donde realizaron una "evaluación crítica de nuestro su histórico":

En cuanto estuvimos cercadas en un grupo masculino, nuestra atención se repartió en función del enemigo común: el machismo. Con nuestra autonomía, concomitante al crecimiento del grupo, las diferencias entre nosotras se exacerbaban, ya que pasamos a preocuparnos por una serie de diferencias que antes no teníamos posibilidades de profundizar.

160 En aquella oportunidad, el grupo *Somos/RJ* contaba con 60 hombres y 8 mujeres; *Auê* con 35 hombres y 5 mujeres; *Somos/SP*, con 80 hombres y *Acción Lésbica Feminista* con 20 mujeres (Mac Rae, 1990).

161 El término "gallina" es usado indistintamente para héteros u homos, para referirse a hombres o mujeres que frecuentemente cambian de pareja o que salen con muchas personas.

Entonces, si por un lado la autonomía nos dio mayor libertad de actuación y profundidad, por otro, también, aumentó la responsabilidad de reconocernos y de convivir con una serie de divergencias nunca afloradas (*Lampião*, agosto de 1980:5).

A pesar de la gran dispersión de los grupos homosexuales en los años 80, el GALF se mantuvo activo, estrechando sus vínculos con el movimiento feminista, participando de conferencias internacionales sobre lesbianismo y publicando el periódicolésbico *Chana com Chana* (Concha con concha).¹⁶²

Por la misma época, hacia julio de 1979, se articulaba en Río de Janeiro otro grupo gay compuesto mayoritariamente de mujeres de la *baixada* (conurbano) que se denominaba GAAG (*Grupo de Actuación y Afirmación Gay*). También, calcado del modelo de los grupos de concienciación y reflexión feministas ylésbicos, se reunían para conocerse, para exponer y compartir sus vivencias: “Nunca habíamos parado para pensar sobre nuestra propia vivencia. Conseguimos neutralizar el impacto de la hostilidad que viene imbuida ‘en aquella palabra’, o sea, crear ‘anticuerpos’ para no desestructurarse cuando estás andando en la calle y alguien te grita *sapatão* (torta), o *bicha* (loca)”.¹⁶³ El GAAG se mantuvo activo algún tiempo, aunque no logró una buena comunicación con otros grupos que —como el *Triângulo Rosa*— eran considerados de clase media —de zona sur—, con “problemas e intereses diferentes”.

La formación de agrupaciones lesbianas retoma cierto vigor con la ola de nuevos movimientos surgidos a partir de las políticas desarrolladas en relación con el VIH/Sida. En Río de Janeiro, se conformaron en los años 90 los grupos *D’Ellas* y COLERJ (*Coletivo de Lésbicas do Rio de Janeiro*) y, más recientemente, la agrupación *Felipa de Souza*, desprendimiento del vigoroso subgrupolésbico del *Arco Iris*.

La cuestión del VIH/Sida en las relaciones entre mujeres era y es bastante conflictiva, pues para las agrupaciones homosexuales masculinas, las lesbianas no eran consideradas compañeras preferenciales para las iniciativas de prevención y, también, los programas públicos de salud y la financiación externa centraban su atención en el sexo entre hombres (Patrick Larvie, comunicación personal).

En contrapartida, más que privilegiadas fueron prioritarias, las iniciativas tendientes a organizar a las travestis, consideradas como uno de los grupos más expuestos y con mayores índices de contagio de VIH/Sida. Por eso, las primeras agrupaciones organizadas de travestis nacieron virtualmente como ONG/AIDS.

En este sentido, el primer grupo, y, especialmente, su presidenta, Jovana Baby, estarían particularmente vinculadas y asesoradas por el PIM (Programa Integrado de

162 La prensa feminista era importante en la época. Existían los periódicos: *Brasil Mulher* (1975), *Nós, Mulheres* (1976), *Mulherio* (1981), *Maria Quitéria* (1977).

163 Entrevista concedida por “Rosa” (29/6/91) a Cristina Câmara (1993:77).

Marginalidad). Jovana era agente de salud en un proyecto de prevención de VIH/Sida del PIM, a partir del cual se conformó el grupo *Astral* (Asociación de Travestis y Liberados).

El grupo *Astral* organizaría en 1993, en Río de Janeiro, el primer "Encuentro Nacional de Travestis", que se repetiría en los próximos años. En 1996 se creaba la "Red Nacional de Travestis" coordinada también por Jovana Baby.

Imagen 35



Uno de los proyectos financiados por el Programa Nacional a cargo de *Astral* era el "Proyecto Casa Viva" (del cual vemos un volante a la izquierda) que perseguía no sólo la prevención sino, también, cuestiones relativas a la violencia policial, discriminación y derechos humanos de las travestis

Otro grupo se conformaría más recientemente con la denominación de "*Chá das Travestis*" (Té de las travestis) dentro del grupo PELA VIDDA.

La búsqueda del reconocimiento y la ciudadanía travesti estaría en la base de toda agrupación. Como lo define Luana, con lógica impecable:

Una de las cuestiones que más tiene que ser resaltada es el "respeto", porque yo, por ejemplo: Luana... Luana no quiere que nadie la acepte, porque hasta la aceptación es un acto de amor, es muy complicado ser aceptado. La mayoría de las veces ni la propia persona se acepta porque apenas se conoce. Pero, respeto... Yo no quiero ni pretendo que la sociedad me acepte, inclusive porque soy una persona económicamente independiente, o sea, tengo mi respaldo en la sociedad, soy una ciudadana que paga sus impuestos, pago por la vereda en que yo trabajo, yo pago por eso... es por eso que no tienen que aceptarme, tienen que respetarme y se acabó. Claro que yo sólo consigo eso si yo misma me respeto, si yo me respeto como ciudadana, como un individuo que paga sus cuentas. Lógicamente, si yo me respeto voy a respetar a las personas y voy a tener ese respaldo de retorno que es el respeto de la sociedad hacia mí. (Luana).¹⁶⁴

164 Intervención de Luana en el Taller: "Diversidad y Desigualdad: los cruces identitarios (género, etnia, clase, edad, nacionalidad, estética, estilos de vida", organizado por Carlos Figari,

En general, las travestis no encontraron acogida para vincularse con los grupos gays y lésbicos de clase media.¹⁶⁵ Diferente es la situación en los grupos de la *baixada* (Atobá, 28 de Junio) donde muchas travestis participan activamente.

5. Nuevas y remozadas experiencias e identidades

Nuevos y viejos espacios del gueto¹⁶⁶ asociados al crecimiento del mercado. Sumadas las multitudinarias “Marchas del Orgullo”, como un emprendimiento empresarial y de marketing, dirigido a una finalidad política de visibilidad. La web, por otra parte, como espacio privilegiado de “guetificación” virtual. Todo hacía mucho más visible cierto estilo de vida o cultura de consumo especializado en las grandes ciudades del Brasil y destinado, principalmente, a hombres de las clases media y alta. No sólo se consolidó un mercado dirigido a un público gay, sino que, mercado, espacio público, privado y militancia, por momentos, tenían límites confusos.

Consumo, estilos de vida y cuestiones políticas y sociales se tornaron mucho más visibles en los medios de comunicación: la violencia homofóbica, la discriminación en el mercado de trabajo, cuestiones relativas al derecho de adopción, de herencia y otros agrupados en la cuestión de la “unión civil” pasaron a ser tratados con inusitada frecuencia por diarios, revistas y programas de televisión.

Sin embargo, dos acontecimientos nos parecen absolutamente específicos de finales de milenio y principios del 2000: la importancia del neoespacio “virtual” y el surgimiento de un espacio público/privado que posibilitó —aliado a la diversificación de las ofertas del mercado y culturales y, por cierto, al espacio virtual— el surgimiento de nuevas experiencias e identidades eróticas públicas/privadas —en clave masculina y femenina— ya no desde la clandestinidad y sin que necesariamente efectuasen reclamos o demandas políticas.

en la II Conferencia de la Asociación Internacional de Gays y Lesbianas de América Latina y el Caribe (ILGALAC), Río de Janeiro, del 11 al 14 de noviembre del 2000.

165 Mascareñas, líder del grupo Triángulo Rosa, por ejemplo, tenía una postura manifiestamente hostil en relación con las travestis, considerándolas un subproducto de la prostitución y el bandidaje.

166 Cuando me refiero a “gueto” en el Brasil, lo hago desde un sentido común de uso, al igual que la expresión *baixo gay* (zona gay). Para una discusión interesante del concepto de gueto, región moral y “boca”, ver Néstor Pelongher, *O negócio do michê*, 1987.

6. Variaciones sobre cuerpos en clave masculina

6.1. *Barbie world*

*"I'm a barbie girl, in a barbie world
Life in plastic, it's fantastic.
you can brush my hair, undress me everywhere.
Imagination, that is your creation.
Come on Barbie, let's go party!"*

"Barbie Girl",
Tema musical de Aqua/ Aquarium -1997.

Barbie es el nombre de la famosa muñeca americana cuya "perfección", desde cierto paradigma estético, constituye el ícono de lo "bello femenino". En el universo gay brasileiro, *Barbie* es resignificada para la belleza masculina, pero conservando su rigidez, su normatividad corporal y un determinado canon estético.

Sábado de noviembre. Playa de Ipanema, a la altura de la rua Farne de Amoedo. Un nutrido grupo de hombres musculosos puebla la playa. Es una tarde soleada y caliente. Los diminutos slips de colores fuertes, poco parecen cubrir a aquellos cuerpos esbeltos, definidos; algunos, un derroche de músculos, otros, hipertrofiados. Brillantes, orgullosos, altivos, se muestran, se dejan ver. En general, están de pie, en pequeños grupitos, conversando, atentos. Algunos, con caras de *pit-bull* (perro), todos, con lentes oscuros de diseños *fashion*. Se miran como sin ver, algún osado se insinúa.

Una pareja juega pelota-paleta, otros corren por la orilla de la playa, un moreno más pequeño, cuerpo definido y lánguido, se acomoda el peinado, un touch casual, pero con gel. Cada movimiento suyo parece ensayado. Esa tarde, hace un calor infernal, nadie entra al agua. Le pregunto a mi amigo: ¿Nadie se baña aquí? ¿El agua está contaminada?. Él me responde: "¿No ves que no entran al agua porque si no se les arruina el maquillaje...?"¹⁶⁷

Sábado por la noche (del mismo día). *Le Boy* está repleta, ya no hay lugar en dónde estar parado. Muchas caras de la tarde se pueden ver nuevamente aquí. *Jeans* ajustados delinear piernas gruesas y torneadas, las camisas colgadas en sus cinturas, todos y cada uno, exhibiendo sus pectorales, duros, turgentes; sus vientres, macizos. Brillantes de sudor mezclado con Kenzo o Carolina Herrera. La misma mirada sin ver, solos y fluctuantes o en grupitos que se rozan, se tocan, bailan todos juntos, sólo entre ellos...

167 "Instantánea" elaborada sobre la base de mis notas del cuaderno de campo.

Nuevas formas de "venir a ser"

Los *gogo-boys*, como síntesis de todo. Esculturas morenas, danzan para nadie, sin mirar, con movimientos ensayados para que cada músculo del cuerpo exprese lo más sensual de su esencia. Con su cuerpo iluminado, en altares, encima de la multitud. Pertenecen a otro mundo, son seres intocables, poderosos, envidiables.

La pista y los *gogos* comienzan a hervir cuando suenan los primeros acordes de "Happy". Comienza el delirio, todos gritan y repiten:

"Happy

I'm feeling so happy

I'm gonna go happy

I'm gonna be happy

Can't you see I'm happy now..."

Muchos bailan con sí mismos en los espejos que pueblan las paredes del lugar, los mismos espejos de las academias donde forjan sus cuerpos. Se miran con orgullo. Se gustan. Saltan, vibran, escenifican, gritan. Como si la felicidad estuviese contenida en ese momento y lo está. Se sienten dioses y lo son. Son la encarnación de la belleza y lo saben.¹⁶⁸

Barbie es una "identidad corporal", como las denomina Wilton Garcia: "son músculos que estallan, casi en una satisfacción troglodita, en la medida en que incorporan el discurso de la belleza andrógina" (Garcia, 2000:49). Aun cuando resulta una masculinidad resignificada, comparten los mismos trazos canónicos referentes a la corporalidad de muchos grupos heterosexuales. El fenómeno parece haberse originado en los gimnasios americanos de la década de 1980, aunque en el Brasil (y, especialmente, en Río de Janeiro) adoptaría formas particulares.

En general, son vistos y descriptos hasta el cansancio, como superficiales, vanidosos y consumistas. La denominada "tiranía *barbie*" consistiría en la imposición del patrón de belleza de los cuerpos "esculpidos" en gimnasios y el culto a la masculinidad (Signorile, 1998).

Por cierto, que las *barbies* no despiertan mucha empatía con los otros gays. Una de las más concisas y peyorativas definiciones que oí a su respecto fue que "*barbie* tiene cuerpo de Tarzán, cabeza de chita y voz de Jane". Sin embargo, este rechazo esconde el hecho de que la mayoría de los otros las consume, especialmente como modelo estético o erótico.

Baste sino, observar la fisonomía de los modelos publicitarios, los *gogo-boys* y *performers*, en tanto figuras-ícono del deseo gay, las revistas dirigidas al público gay masculino, e, incluso, las cartillas y volantes de difusión, de los grupos políticos del movimiento gay.

168 "Instantánea" elaborada sobre la base de mis notas del cuaderno de campo.

Si bien el trazo signifiante de la identidad corporal *barbie* es un cuerpo musculoso, existen subdivisiones de acuerdo con el tipo físico. Por ejemplo, una *barbie* de pecho muy desarrollado es catalogada de "*chester*", delgadas pero bien definidas son las "*rasgadas*" y las más despojadas y exhibicionistas de su musculatura, las "*puffy*" (García, 2000).

Tampoco hay una sola manera de ser *barbie*. Las experiencias son diferentes. Muchas veces se las identifica como pertenecientes a la clase media o media alta, con un patrón de consumo elevado. Ciertos hábitos de consumo las distinguen: determinadas marcas, las ropas y colores en función de la exhibición muscular y el cuidado del conjunto visual del cuerpo; así como también determinadas trayectorias, boliches, bares y saunas. Algunos autores apuntan a un circuito de consumo de boliches-fiestas-drogas (Signorile, 1998), lo cual no es de modo alguno extensible a la totalidad del grupo.

Sin embargo, el fenómeno *barbie* también está presente en sectores medios y medios bajos, con otros hábitos (y posibilidades) de consumo y trayectorias, aun cuando es perfectamente posible verlos mezclados en los mismos locales. Las diferencias raciales muchas veces son relevadas de cara a la *comunitas* corporal. No obstante, como me señalaría Afonso (un perfecto ejemplar de *barbie* negra): "Las *barbies* no son todas iguales, también tienen color: las *barbies* somos blancas y pretas (negras)" (Afonso).

En general, comparten un "virtuosismo" derivado de las disciplinas corporales y alimenticias, y, muchas veces, de consumos de anabólicos, para lograr el cuerpo ansiado (lo cual, según Signorile/1998, las torna "intolerantes" para las flaquezas de modo genérico). Poseen un "proyecto de cuerpo" y en su cuerpo escriben su deseo: "Ser y Tener un hombre fuerte" —afirma García—, ser artífices del propio "yo" a partir de la mutación corpórea. Ilusión de un "yo" absolutamente encarnado en las posibilidades de deformación del cuerpo "dado" y reconstrucción de acuerdo con un "canon de perfección".

En este sentido, para Signorile, la insatisfacción es permanente, nunca se estaría satisfecho con los resultados alcanzados, siempre es posible agrandar más un bíceps o un tríceps; esto, creo, no sería exacto para todas las experiencias de ser *barbie*.

Toda esta inversión debe rendir sus frutos. El cuerpo es para exhibirlo, (esquizofrénicamente, dirá Signorile). La ropa y los colores deben servir para realzarlo. El culto a la imagen puede asumir las más diversas modalidades, sin embargo, en el "Complejo de Adonis" (como lo denominan Harrison, et ál., 2000) es el cuerpo mismo, en su aspecto más formal y material, quien toma el lugar de adoración fetichista.

Aun cuando hay una tendencia a desenvolver relaciones cerradas entre iguales —"*barbie* con *barbie*"— (Signorile, 1998; García, 2000), no es posible imputarles estas características como un trazo singular del ser *barbie*, pues muchas otras tribus, como las feministas radicales, algunos grupos lésbicos o los *osos* tienen también comportamientos "guetificados". Como cualquier grupo de afinidad, pueden desenvolver códigos y prácticas comunes en las que la decodificación y la lectura de sus cuerpos sólo son posibles de lograr como un reconocimiento narcisístico de lo propio en el otro y viceversa.

6.2. Los gays de las cavernas: los osos

Haciendo una lectura rápida, podríamos describir a los *ursos* (osos) como una antítesis de la *barbie*. Ajustándonos al término, en su sentido más literal, un *oso* es la denominación de un hombre gay, muchas veces gordo y siempre peludo. Sin embargo, en la autodefinición que el grupo hace en el Brasil, el término *oso* está resignificado como una forma de vida en la cual cada uno puede y tiene que ser como quiera y se sienta cómodo de ser. Como definen en el portal de la web “*Ursos do Brasil*”: “...si sos hombre y te considerarás un *oso*, o de alguna forma te identificarás con los *osos* y su forma de ser, entonces sos un *oso*, y siempre serás bienvenido entre nosotros, independientemente de tu apariencia física, o cualquier otra característica”.

O sea, frente al disciplinamiento corporal de las *barbies*, los *osos* proponen: sé como quieras ser, es más, sé “diferente”, pues, ser gordo, ser peludo, ser viejo también es “belleza”. Y lo que es más importante, es así, porque hay mucha gente que gusta de vos como sos.

Frente a la regulación de la vida *barbie*, los *osos* proponen la deconstrucción de los hábitos de consumo, trayectorias y modas y, sobre todo, del culto al cuerpo. Sin embargo, la deconstrucción es dialéctica, pues en cuanto cuestionan los trazos de la metáfora icónica *barbie* se construyen a sí mismos y a sus cuerpos de acuerdo con una iconografía estéticamente opuesta. El modelo *oso* es el de un hombre no muy arreglado, por lo menos no afectado ni muy preocupado por su apariencia física ni visual. Algunos estereotipos especialmente americanos se identifican con –o reproducen– una estética *blue collar* (leñador, empleados de la construcción, choferes de camión, policías, bomberos; todos fetiches dentro de la estética “osuna”). Los *osos* americanos o europeos, donde tuvo origen este “estilo de vida”¹⁶⁹, se caracterizan por una fragmentación mayor. Por ejemplo, los más gordos, en realidad, pertenecen a otro grupo que son los *chubbys*, no necesariamente *osos*. En Río de Janeiro, en general, *chubbys*, *coroas*¹⁷⁰, y *sados* (y los escasos *leathers* –cultores del cuero–) frecuentan los mismos espacios y trayectorias de los *osos*.

Los brasileiros, al igual que los americanos, distinguen las más diversas subcategorías de *osos* de acuerdo con los atributos corporales, la edad, actitudes, etcétera.¹⁷¹ Por otra

169 Junto a los atléticos jovencitos de “El Castro” en San Francisco, en los años 80 comenzaron a aparecer gays corpulentos, de pelo en pecho, que se autodenominaron *bears*. Una de las primeras publicaciones fue la revista del mismo nombre. El estilo se difundió en Canadá y Europa y, luego, al resto del mundo.

170 Los *coroas* (gays mayores) y sus admiradores, aun cuando frecuenten casi los mismos espacios que los *ursos*, pueden ser identificados como un grupo específico. Cuentan con canales para chat (“*coroasxjovens*”), listas, sitios y bares específicos (como *La Cueva*). Ya, en 1994, existía el grupo *Caras Et Coroas* constituido por jovencitos que gustaban de mayoritos de 50 años.

171 Por ejemplo, un *ursão* indica un *oso* corpulento y robusto, los *osos polares*, son *osos* de cabellos y/o barba canosa. *Cachorros (Filhotes)* o *cubs* son *osos* jovencitos o de cualquier edad a los que, en general, les gustan los hombres de más edad y protectores (*paizões –papás–* o *daddies*).

parte, los admiradores o cazadores (*admirers* o *chasers*) son aquellos que, a veces, no tienen ninguna característica física de oso pero se sienten atraídos sexualmente por ellos.

El tipo de vinculación "osuna", tiene que ver con una lógica erótico-afectiva. Frente al espejo, muchas veces solitario de las *barbies*, lo importante aquí es el toque, el abrazo, la caricia como modo de reconocimiento y como fundante de las relaciones.

De naturaleza gregaria, andan en "manada" y valorizan los encuentros grupales. En Río, además de muchas convivencias y encuentros específicos como "Osos en la Sierra", "Osos en el Sauna", "Carnabear", "Halloween Oso", se reúnen, por lo menos una vez al mes, en alguna *boîte* o local alquilado a tal efecto. También, en la playa, se podía ver una bandera *osa* (igual a la de *Arco Iris* pero en tonos marrones) que flameaba cerca de la bandera gay, frente al Copacabana Palace (antigua Bolsa de Valores).

Por otra parte, una característica que comparten con las *barbies* es la revalorización de una estética estereotipada de lo masculino, desde diferentes ángulos. Pero mientras las *barbies*, realizan una hipervaloración del cuerpo musculoso, los osos, construyen una alegoría del hombre "rudo", macho, espontáneo, del no cuidado, que no peca de afectación o feminidad. En este sentido, los pelos corporales, la barba, incluso la rudeza, son para los osos la esencia de lo masculino.

7. Dolor *fast food*: los laberintos de Sade y Massoch en clave posmoderna

Las prácticas sadomasoquistas aparecen "nominadas" como tales en las taxonomías catalogadas dentro de las perversiones sexuales, desde el siglo XIX. De allí, derivan sus denominaciones más básicas, aunque, lógicamente, estas prácticas sexuales mediadas por el dolor en tanto factor erótico, o mejor, por el placer desplazado a otras zonas del cuerpo, existen desde mucho antes.

La complejidad y los arreglos sobre las formas del placer, fundamentalmente vinculado al placer/dolor, sufrimiento o humillación (sentirlo, provocarlo o ambos) son incontables. El cuero (*leather*) es un fetiche frecuente en las prácticas S/M, aun cuando es bastante reducido en Río de Janeiro. Hacia fines de 1993 ya podemos identificar un grupo actuante en esta ciudad (con una casilla postal) denominado *Soy mismo*.

Cada práctica tiene, además, sus ritos y sus reglas en una especie de juego del placer, que puede ser provocado y/o sentido en forma controlada y pautada. Por lo general, una norma difundida es que, quien está siendo sometido puede parar la acción del otro mediante alguna señal o código previamente combinado.

En San Pablo, podemos identificar grupos (multisexuales) bastante organizados. Por ejemplo, tienen reuniones mensuales en restaurantes o bares al sólo efecto de conocerse (*munchs*) para después, de acuerdo con las distintas preferencias, establecer un encuentro.

En Río de Janeiro, existen más como redes de amigos/as o conocidos/as, vinculadas a través de grupos de discusión e interés en la web, que, por lo general, se

reúnen en domicilios particulares. Grupos específicos también existen para la práctica de *fist fucking* o *fisting* (*Fistfuckers do Brasil*) que consiste en la penetración del ano con el puño. Es bastante común que estas prácticas se ejecuten “grupalmente”, por lo que se rompe el espacio de lo estrictamente sexual/privado.

Quienes teorizan acerca de esta cuestión ven en el juego sadomasoquista una catarsis liberadora de energías y/o compensadora (como el ejecutivo agresivo que en su deseo erótico se transforma en una sumisa mujer) —Mark Thompson— o una posición política que desnuda las relaciones de poder de la sociedad y las denuncia a partir de la parodia —Iann Young y Pat Califa— (ápod Bersani, 1998). Para Foucault, algunas de estas posturas son “simplistas”, pues lo interesante del S/M sería la “desexualización del placer”, o sea, la búsqueda de nuevas y creativas formas de placer a partir de objetos o partes del cuerpo, no usuales, descartando la creencia de que la fuente de todo placer es sexual y que, a su vez, éste sólo deba proceder del placer físico (ápod, Saez, 2003). En un sentido similar se expresa Javier Saez, respecto al *fist*:

Tanto el ano como el puño no están marcados por el género o el sexo, todo el mundo tiene ano y todo el mundo tiene brazo, independientemente de si se es mujer, hombre o intersexual. Y este 'independientemente' es importante, porque para los sistemas dominantes la diferencia sexual y la asignación de naturalezas masculinas y femeninas es crucial. Aquí se muestra que esa diferencia no es tan evidente, y que quizá, *ni siquiera es relevante* (Saez, 2003:14. Las cursivas son del autor).

Entre los/as cariocas, las prácticas S/M constituyen evidentemente una experiencia o vivencia (no necesariamente reflexiva racional en términos identitarios) en el vasto mundo de los deseos y preferencias sexuales.

8. Variaciones sobre cuerpos en clave femenina

8.1. Cuerpos de Eva con miembro de Adán

“El mismo hombre que nos idolatra es el mismo hombre que nos crucifica”
Luana Muniz

Ocho de la noche, en la Avenida Augusto Severo. Grupitos de lindas *meninas* se pasean. Algunas solas, entre los autos, se posicionan cuando alguno pasa. ¡¡*Víados!*! Algunos se acercan e insultan. Otros arreglan el precio. A veces un PM (policía militar) golpea alguna obscenamente, impúnemente, ante los ojos azorados de los transeúntes. Otros extorsionadores —también policías— usan una de carnada para engañar incautos.

Minifaldas casi obligatorias; algunas más osadas, directamente en barroca *lingerie* negra, rosa bebé, blanca... otras, con sus pechos enormes al aire, casi desnudas, reboleando sus ínfimos vestiditos de lycra, se muestran, se exhiben, orgullosas de los cuerpos que ellas mismas forjaron: "compré la silicona, entonces el cuerpo es mío..."

Es, como dice Luana, la vieja historia de hombres que nacieron hombres y ahora "están" mujeres:

Nacemos hombres, nos transformamos, es una cuestión de querer ser, una cuestión de estar mujer, diferente de un transexual que quiere ser mujer. Yo no pretendo ser mujer, estoy mujer. Hasta en una propaganda yo digo: tengo la sensibilidad de una mujer y la fuerza de un hombre. Es una cuestión de felicidad y de opción, es de estar (Luana).¹⁷²

A veces se trata de una peligrosa transformación, puesto que en contextos de pobreza y de clandestinidad, se hace sin método, de forma "casera". Hormonas vía oral o inyectable, y para dar las formas, son otras travestis, las *bombadeiras*, quienes inyectan silicona (a veces industrial) para aumentar los pechos, las generosas *bundas* (cola), los labios, las facciones y curvas de su femenino. Muchas vidas se van en el intento, sin embargo, vale la pena el esfuerzo para "estar mujer".

Otras mutaciones corporales son características, pero éstas se inscriben en sus estrategias de sobrevivencia. Cuando la policía ataca, sin derecho alguno, la única coraza es la "automutilación" a partir de las navajas o "gillettes en la carne", que garantizan el temor de la autoridad, quizás un dolor menor ante la posibilidad de perder la propia vida.

La violencia es una marca que subyace en las diversas experiencias travestis. Tanto la brutalidad de la *plebe rude* como la de los adolescentes *pit-bull* (patovicas de clase alta/media) que disparan sobre las travestis, en un juego de caza humana, o el abuso de la policía, que las obliga a lavar las dependencias de la comisaría o a tener sexo con agentes (especialmente sexo oral). En muchas oportunidades, son golpeadas, humilladas, torturadas, e incluso exterminadas:

El comisario Paulo Eduardo Santos, de la Policía de San Pablo, declaró ser favorable a que se soltasen perros atrás de las travestis que se prostituyen, pero fue contrario a matarlos, como defendieron algunos policías, por considerarlo demasiado violento (*Folha de São Paulo*, 3 de julio de 1986).¹⁷³

172 Las citas que tomo de Luana Muniz son de múltiples conversaciones, charlas itinerantes —durante su trabajo en la Lapa— y varios eventos en los que participamos juntos, registrados en mi cuaderno de campo o grabados, entre los años 1999 y 2004.

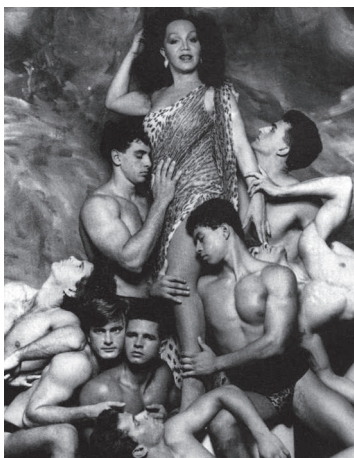
173 Esa violencia que niega la propia humanidad, tan característica de las policías latinoamericanas, es expresada, también, en la declaración sobre el asesinato de homosexuales del

Nuevas formas de “venir a ser”

Violencia, que ellas también dejan claro, pueden utilizar contra sus agresores. Herederas de los “malandros” (compadritos cariocas), se valen de múltiples estrategias de defensa: navajas en los zapatos, aguzada fuerza física (“basta dejar claro que ella puede sacar ese hombre cuando se le ocurra”, Silva, 1993:41) y hasta la automutilación, si es necesario, cuando son detenidas por la policía.

Dos asociaciones históricas posibles transitan, en general, las experiencias travestis: la prostitución y el espectáculo. Todas son artistas de la vida, todas, prácticamente, son *performers* diarias de la noche, que, a veces, también reciben el aplauso y son admiradas en los palcos. Parte de esta experiencia travesti espectáculo/prostitución, desde los años 70 es el paso por Europa: Portugal, Suiza, España, Alemania e Italia. Algunas, con más “vuelo” o éxito que otras (como Roberta Close, Rogéria o Ivana, que vemos abajo en el escandaloso espectáculo montado en 1980: “La noche de los leopardos”). Europa es la meca de “peregrinación”, trayectoria obligada de una travesti que se precie de sí misma.¹⁷⁴

Imagen 36



“Esas grandes señoras todas se hicieron en París. Todas ellas, cuando se comenzaron a sentir mujeres, fueron para París, en la época que París era el gran centro, hoy lo son Roma y Milán; van para Suiza y se hacen. Pero, todas las de la década de los 80 se fueron a trabajar afuera” (Anuar).

La siguiente asociación (estigma) del travestismo es drogas y VIH/Sida. Aun cuando no porten el virus, se cree que el riesgo es constante, no sólo por la cantidad

comisario argentino Donatto, en 1983: “Las mismas víctimas buscan su autoeliminación porque a veces a ellos mismos les falta valor para suicidarse”... “ es un problema de psicosis de los homosexuales que buscan la mano ejecutora de su muerte. Los desviados saben que el suicidio no puede publicitarse, es por eso que recurren a alguien que logre el objetivo, saliendo del anonimato” (Entrevista en Diario Popular, del 28 de junio de 1983, en Jáuregui, 1986:123-124).

174 Cuando conocí a Luana, hace ya varios años, al percibir que era extranjero, me abordó en cuatro lenguas que domina perfectamente; capital cultural legado de su paso por Europa.

de contactos sexuales, muchas veces sin protección alguna, sino —y sobre todo— por el consumo frecuente de drogas:

Estaba en Suiza. Era invierno y hacía un frío de cagarse. Una noche que estaba trabajando en una plaza, veo que pasa una combi blanca. Se para, arma una mesita y comienza a repartir cosas. Los que estaban en la plaza formaron una fila. Yo también me puse en la cola. Cuando me toca, veo que repartían heroína y la jeringa. Y bueno, qué iba a hacer, la daban gratis y yo me moría de frío, así que la probé. Ahí me volví viciada en heroína (*Chacrete*).¹⁷⁵

Pero, también, una generación de travestis más jóvenes implementan otra imagen de lo femenino, más parecida a una "secretaria de escritorio", en el decir de Hélio Silva (1993), que a las travestis de la noche. Es el caso de una travesti adolescente (que cursaba el secundario) que conocí en una reunión del "Té de las Travestis"¹⁷⁶ del Grupo PELA VIDDA. Su andar recatado, hablar sumamente suave y delicado, graciosos lentes para leer y, sobre todo, una gran discreción en su comportamiento, formal y casi cándido.¹⁷⁷

El mundo travesti, en verdad, es el que más conecta, históricamente, homoerotismo y transgresión genérica y coloca en cuestión los cánones de la moral, del afecto y del comercio del cuerpo. Es también el más visible y, por ende, el más sujeto a la violencia institucional y popular en el disciplinamiento de los géneros. El problema básico de la identidad travesti pasa por el derecho a "ser", a la propia vida aún hoy en cuestión.

8.2. Jugando en el armario de mi hermana... o de mi mujer. Las *Crossdressers* o *Cd-sinhas*¹⁷⁸

Las *crossdressers* se caracterizan por cultivar la feminidad como valor en la estética visual y el fetiche de las ropas de mujer, en lo cotidiano:

175 Discusión grupal sobre drogas dirigida por Gilberta Acselrad en el "Té de las Travestis" / Grupo PELA VIDDA (15 de Julio de 1992).

176 El "*Chá das travestis*" era un grupo de reunión, discusión y actividades de un conjunto de travestis cariocas. Allí conocí a las inolvidables *Chacrete*, cuyo apodo derivaba de su participación como bailarina en el famosísimo programa televisivo de *Chacrinha*, años ha, y la líder de la agrupación, la incansable e inteligente *Charla*, de reciente desaparición.

177 "Descontextualizados de sus escenarios y sin sus seductoras ropas profesionales, los travestis —sobre todo los de la nueva generación— no son reconocibles" (Silva, 1993:54).

178 *CD-sinha*, alude a la combinación de las siglas de *crossdressers*, con "*sinha*", que, desde la época colonial, era una denominación para referirse a la "señorita" de la casa (*sinha/sinhasinha*).

Hoy tengo mi colección particular de tacos altos... todos lindos, quedo muy femenina en ellos, y ejercito mi feminidad a través de ellos. Son mi orgullo, un pedacito de mi corazón allí... Tengo, además, varias bombachitas (herencia de una ex novia), un *shorcito jean* bien cortito, que fue una delicia comprar, y un par de *lingeries* sensuales que vinieron con dos tamancos de plataforma lindos que compré en Dugan Brothers. Me gusta también todo lo que recuerde al mundo femenino, en la manera de ser, de comportarse, de hablar, de vestirse, los gustos y deseos... Muchas veces quiero ser la nenita inocente y delicada, otras quiero ser la prostituta lujuriosa, loca por todo... Además de tacos, bombachitas y *lingeries*, adoro cualquier ropa sensual, maquillaje, arreglos de cabello... (Leticia Clogguy, carta al BCC, s/d.).

No hay como en las travestis o transexuales un deseo de transformación corporal o de mudanza de sexo, ni se interesan por la caracterización *show-woman* o *camp* de las *drags-queens*. Su producción femenina es básicamente para la intimidad y sus propias reuniones de amigas.

Se definen como hombres que se sienten mujeres, que les gusta actuar como tales, vestirse y comportarse “*em femme*”, y que, incluso, muchas veces, su objeto sexual son también otras mujeres: “Siempre fue muy complicado, ya que no me sentía atraída por los *meninos* y sí por las *meninas*, pero al mismo tiempo, quería mucho ser una de ellas” (Simone).

Cuando la pareja de una CD (*crossdresser* según su propia denominación en forma abreviada) es una mujer, y ésta acepta su condición “transgénica”, es denominada: *S/O (Supportive Other)*, es decir, aquella que conoce su peculiaridad, la acepta y la apoya.

La actitud CD es nítidamente deconstructiva, especialmente de los géneros e, incluso, de las mismas identidades homosexuales. Sus relaciones y trayectorias están configuradas, sobre todo, en dos espacios. Por un lado, los encuentros especialmente organizados, o sea, sin una frecuencia fija que ellas denominan *Cd sessions*, como el “Hollyday en Femme 1999” en San Pablo. Por otro, están sus reuniones particulares, los sitios personales e incluso el *Brazilian Crossdressers Club* (BCC) en la web (desde 1997), donde se organizan los Concurso de Miss BCC desde 1998.

Es importante destacar que, ser CD no implica vivir las 24 horas como mujer. La actividad *transformer* se ejerce en sus relaciones afectivas y sexuales, en la intimidad y en sus reuniones:

El consenso, en este caso, parece ser que el CD es un individuo que, siendo de un sexo, se viste como el de otro. La diferencia es que el CD no asume públicamente una identidad social femenina. Por lo tanto, no se hormonizará y no hará cirugías correctivas en su cuerpo, ya que, en su rutina

diaria, tiene una vida social masculina. Es posible que se hormonee, pero hasta el límite en que su identidad social no sea afectada (Portal BCC).

Tan diferenciados son sus dos "géneros" que su parte mujer es la CD y su lado masculino lo denominan "sapo".

Una *crossdresser* puede identificarse como gay, bi, heterosexual o transgénero. Lo importante para ser una CD es sentirse mujer. Como ellas mismas expresan: "Existimos por el placer de ser mujer".

8.3. Entre el corsé del gay ciudadano y la ruleta rusa *barebacking*

El paradigma del gay ciudadano en la reformulación post-sida, que sostiene tanto el programa nacional de DST/AIDS, como gran parte de las organizaciones gays/lésbicas, presenta un ideal determinado de ser gay. Un homosexual asumido y consciente de sí mismo, plausible de controlar y disciplinar su sexualidad. Clave de bóveda del nuevo orden es el preservativo (*camisinha*), que divide el mundo gay entre "responsables" que mantienen "sexo seguro" e irresponsables e irracionales, que no contribuyen para controlar y detener el avance del virus.

Desde esa formación discursiva, esos supuestos gays o tapados, muchas veces calificados de "chongos" o "entendidos", también casados y heterosexuales, encarnarían el sexo "sórdido" de los "infiernillos" de los cines de levante y las teteras (baños). Éstos son los blancos principales de la denominación "hombres que tienen sexo con otros hombres" (HSH).

Sin embargo, quizá por influencia de los nuevos tratamientos que parecerían tornar el VIH/Sida una "enfermedad crónica", en el imaginario popular se fue instalando la idea de que la enfermedad "ya no mata"; de esta manera, el paradigma maniqueo del gay ciudadano es contestado por prácticas y experiencias (más o menos conscientes, y por cierto, no menos maniqueístas) *barebacking*, o sea, la vuelta al sexo sin preservativo, violando así el dogma ontológico del "ser" homosexual en el contexto del VIH/Sida.

Los adeptos al *barebacking*, que ya cuentan con un sitio en la web, cuestionan el modelo vigente y sostenido por los grupos —especialmente políticos— sobre el gay ciudadano, bien comportado, políticamente correcto. Incluso, hacen cálculos estratégicos bajo su exclusiva responsabilidad, y reclaman el derecho a disponer de su vida:

En mi caso compensa el riesgo. Tengo 47 años. Digamos que hoy esa historia de CCR5 fuese todo verso y yo me contaminara. El AIDS puede llevar de siete a ocho años para comenzar a desenvolverse. Ahí yo comienzo a tomar el coctel. Tomándolo correctamente y si no hay ningún tipo de reacción en contra, actualmente garantiza una sobrevida de 18 años. Hasta entonces,

creo que con el avance de la ciencia van a existir cosas mucho más potentes. Yo estaría ya con más de 70. No soy eterno, no sé cuánto quiero vivir (Ricardo Aguiéras, entrevista, *Caderno i*, 14/09/2002).

La actitud *barebacking*, en definitiva, detona la identidad gay "responsable", en nombre del placer de las prácticas sexuales, que se considera, es más fuerte que el miedo a la muerte.

8.4. Criolas: la militancia que alteró la familia y el derecho de "exención de ciudadanía" de las travestis

Otro cuestionamiento interesante a la noción del ser ciudadano, lo plantea *Entre Nós*, un grupo de negras lesbianas que actúa como un subgrupo en la agrupación feminista carioca *Criola*. Conflictivas dentro de cualquier movimiento, plantean los límites no sólo de las identidades, sino de la ciudadanía.

De inserción política sumamente compleja, son vistas con cierto resquemor en el propio movimiento negro, entre los grupos gays ylésbicos, y con desconfianza en el movimiento feminista (se diferencian claramente del feminismo blanco). Nadie parece entender la especificidad negra que Jurema explica en los siguientes términos: "el color de la piel es difícil porque él aparece antes que la persona exprese su propia sexualidad" (Jurema Werneck).¹⁷⁹

Respecto a la cuestión de la ciudadanía, es interesante su planteo acerca del corte racial en relación con las condiciones sociohistóricas de la realidad brasilera: "el color de la piel aquí en el Brasil define si usted muere, si usted consigue sobrevivir al primer año de vida" (Jurema).

Ciudadanía, en abstracto, no es más que una figura vacía que deja afuera otras realidades: "es muy lucrativo vivir en un mundo desigual, los hombres blancos viven de eso, los hombres blancos, heterosexuales, jóvenes viven muy bien en este mundo. Son los más ricos, son los más poderosos, son los que controlan hasta el botoncito rojo de la bomba atómica, ellos lo pueden todo" (Jurema).

Al dar un paso más adelante en el cuestionamiento de la ciudadanía en abstracto, las travestis, en una postura radical de defensa ante la violación sistemática de todo derecho, proclamaron su derecho a la no-ciudadanía. Como lo explica Giovana Baby:

179 Intervención de Jurema Werneck en el Taller "Diversidad y Desigualdad: los cruces identitarios (género, etnia, clase, edad, nacionalidad, estética, estilos de vida", organizado por Carlos Figari, en la II Conferencia de la Asociación Internacional de Gays y Lesbianas de América Latina y el Caribe (ILGALAC), Río de Janeiro, del 11 al 14 de noviembre del 2000. En adelante, la mencionaremos como "Jurema".

Vamos para Paraná, en octubre, para entrar con una acción en el Supremo Tribunal de Justicia (STJ), pidiendo la exención de impuestos para los travestis, porque no tenemos derecho a la salud, educación y seguridad. ¿Adónde va el dinero de nuestra contribución? El proyecto de derecho a la exención de la ciudadanía es inédito en el mundo (Giovana Baby, entrevista, *Sui Generis* 49, 1999:51)

Este proyecto que fue pergeñado por la Red Nacional de Travestis, aun cuando no pasó de un acto simbólico, expuso en toda su crudeza los límites del paradigma del gay ciudadano y la discriminación existente —como Giovana también denuncia— por parte de los propios "gays, lesbianas, transformistas, *drags-queens* y militantes de la causa homosexual", en relación con las travestis.¹⁸⁰

9. La web en la construcción de las tribus

Un elemento marcante en la construcción de las nuevas "tribus"¹⁸¹, especialmente de los osos y de las CD y de muchas otras posibles como los sadomasoquistas y sus múltiples variantes u otros que comienzan a constituirse (a "encontrarse"), como por ejemplo, los "mayores" (*coroas*), los gays sordos, gays ciegos, club de los huesos (flaquitos), es la Internet. Podemos afirmar que todos estos grupos nacieron y se desarrollaron a partir de la comunicación mediática de la web. Cuando pregunté acerca de cómo había surgido el grupo de los *ursos* (osos), "Lovelier"¹⁸² me respondió:

A mediados de 1996 el *Urso-BR* hizo la primera página brasilera. ¿Qué fue lo que sucedió en aquel período? En los años 94 y 95 comenzaron a surgir los canales brasileros gay en el MIRC. No había todavía red brasilera. Se usaba un servidor internacional y fue entonces que comenzó a haber un poco de cultura gay brasilera en Internet. Porque hasta entonces no tenías nada. No tenías sitios brasileros y no tenías chats, ni nada. Fue antes del surgimiento del bate-papo de la UOL. Comenzó entonces, pero no era oso, era gay. Más o menos en 1996 ya existían algunas personas que entraban y

180 Discriminación, ésta, operante desde décadas atrás: "El travesti jamás podrá formar parte de la lucha homosexual, porque él es otra cosa" decía el líder de la agrupación homosexual *Triángulo Rosa* en Río de Janeiro (J. A. Mascarenhas, ápod Silva, 1993:85).

181 El término "tribu", lo empleo aquí con la acepción que tengo registrada en mi cuaderno de campo, utilizada por muchos activistas para autodefinir la diversidad de las experiencias cariocas en materia de homoerotismo.

182 Entrevista concedida por Lovelier (*nick*) el 23 de julio de 1991.

que les gustaban los ositos y personas por el estilo. Comenzaron a conocer las páginas americanas sobre osos... Entonces, *Urso-BR* montó la primera página, hiperincipiente, pobre... *para que las personas se comenzaran a unir* (Lovelier, las cursivas son nuestras).

Los osos cuentan hoy con varios portales (el primero fue *Ursos do Brasil*), donde además de describir las características de la tribu, se ofrecen servicios; funciona como club de encuentros (a través de mensajes y avisos) y se difunden los *bearcontros* entre muchas otras informaciones.

La idea de un canal propio sustituye, según Lovelier, “la cerveza con los amigos” al final del día. Una amistad y sociabilidad que fluctúa entre el espacio virtual y el espacio real todo el tiempo y como parte de la cotidianeidad de los osos. La personalidad en la red, representada en sus *nicks* para navegar y chatear, es tan relevante, que en gran parte de los *bearcontros*, los osos se identifican por su *nick*, a veces señalado con un *sticker* en su ropa.

Las *crossdressers* (CD), en general, también nacieron como club virtual. Primero comenzaron a encontrarse por la Internet, chateando en salas de bate-papo y enviándose correos electrónicos, después vinieron las Cd-sessions donde comenzaron a encontrarse personalmente.

Hasta que por arte de magia, llegué a conocer el término CD (que para mí siempre fue sólo la abreviatura de Compact Disk) y al sitio del BCC. Percibí entonces que no estaba sola y así como yo, había tantas otras personas. *Al entrar al chat fui acogida de forma tan cariñosa por todas las que se encontraban que comencé a llorar literalmente encima del teclado* (Simone Maya, Río de Janeiro CD, BCC Mayo/2000, las cursivas son nuestras).

Incluso, toda una serie de actividades comunes se organizan por medio del portal nacional de las CD que es el *Brazilian Crossdresser Club* (BCC). Por ejemplo, los concursos de *Misses* son absolutamente virtuales (en el último se declaró la participación de más de 3.000 internautas). Por otra parte, el portal contiene textos narrativos y reflexiones sobre la existencia del grupo. Además de definir los límites de la identidad CD y difundir eventos y actividades, el portal tiene un espacio para que las CD cuenten sus propias historias de vida.

En el juego genérico, la web constituye para las nuevas tribus el espacio privilegiado de encuentro, reflexión y agrupamiento. Seres aislados se descubren iguales y, al mismo tiempo, comienzan a “construirse”, a definir un tipo identitario, a (re)conocerse en una actitud recursiva. Los sujetos actúan como se les demanda en este sistema semántico, pero, a su vez, dejan marcas en él, le imprimen su sello. Van construyendo, de a poco, una “personalidad de *nick*” que se socializa en

los encuentros *face to face* y que se constituye como una posibilidad identitaria alternativa de los patrones estéticos y comportamentales dominantes (aun en el propio campo temático gay).

10. La toma de la calle: las multitudinarias paradas gay

En diciembre de 1992 aparece el periódico *Nós, por exemplo*, editado por el "Núcleo de Orientación en Salud Sexual". Éste resultó ser un vehículo de canalización y movilización importante de las acciones que se llevaban a cabo en Río y en el resto del país. El grupo del periódico convocaría en los años 1992 y 1993 las primeras "Passeatas Gay". Pocas personas desfilaban por la Avenida Atlántica en dichas ocasiones: "Totalmente despolitizados, la gente sin saber muy bien qué estaba haciendo ahí.... 20 personas desfilando en aquella inmensidad... no tenía mucho sentido ¿no?... pero fue muy importante en aquel momento" (Cláudio).

A partir de esta experiencia, se discutiría la necesidad de organizar una marcha en el día del orgullo gay, pero no se tenía confianza sobre la repercusión y participación que podría suscitar: "las personas no estaban preparadas para eso" (Cláudio). Por esa razón, en el año 1994 el grupo *Arco Iris*, junto a otros, organizó una "tarde de convivencia por la dignidad homosexual" en el Museo de Arte Moderno.

En el año 1995, se realizaría la conferencia internacional de la ILGA en Río de Janeiro, cuyo cierre estaría dado con la "Marcha por la ciudadanía plena de Gays, Lésbicas y Travestis". Comparecieron al mismo unas 3.000 personas.

Estas manifestaciones dieron pie para la organización de marchas en otras ciudades del país (en consonancia con las grandes *parades* que también acontecían en las principales ciudades mundiales). En tanto, en Río, la convocatoria no sería multitudinaria hasta el año 2002 (en que se calcula asistieron unas 100.000 personas), en San Pablo fue creciente la participación y se alcanzaron números inusitados para una manifestación política en el país: de más de 20.000 participantes en 1999 saltó a 300.000 en el 2002, a 500.000 en el 2003, y a 1 millón en el 2004. Con tal progresión, se llegó a reunir a 3,5 millones de personas en la 12.º Parada del año 2008 ¹⁸³.

Una conjugación de organización metódica —existe un grupo gay específico denominado "Asociación de la Parada Gay de San Paulo"— una excelente política de *marketing* y asociación con sectores, tanto del mercado del gueto, como con el Estado y grandes empresas financiadoras a cambio de publicidad, garantiza un verdadero espectáculo de carácter político. Una protesta, en términos estéticos, entrelazada

183 La pregunta que se impone, en términos políticos, es por qué la mayor movilización masiva existente hoy en el Brasil, en términos numéricos (inclusive en América Latina), no tiene incidencia directa e inmediata como presión para logros institucionales-legales en materia de reconocimiento de derechos.

con intereses comerciales (una visión, también, de una especie de “mercado militante”) y un *outing* —especialmente en el Brasil— estilo “carnaval”: *comunitas*, catarsis, fiesta. “Sea usted mismo... aunque sea por un día”.

11. Conclusiones

11.1. Tribus homoeróticas y experimentaciones

Barbies, *osos*, *crossdressers*, S/M, en tanto posibilidades identificatorias y experiencias prácticas, surgidas en la década de 1990, plantean la diversificación del deseo y el “gusto” y sus potenciales oportunidades de constituirse en agencias colectivas.

Las *barbies* son quizá las que más se acercan al concepto de tribu (en el sentido de Maffesoli, 1989), en cuanto opera una lógica de relaciones que van creando, a través de “sedimentaciones sucesivas”, un tipo de sociabilidad específica. Entre las *barbies* no opera una reflexividad racional, una autoconciencia del nosotros, verbalizada, argumentativa. Las prácticas, trayectorias y espacios comunes se van constituyendo de acuerdo con una reflexividad estética basada en la mimesis. La mimesis en el sentido adorniano implica una significación que opera icónicamente, por medio de la semejanza. Estética entendida también como facultad común de sentir y de experimentar. Lo estético, en este caso, no se conectaría con lo finalístico y lo útil: es lo que, a través de la estilización de la existencia, permite resaltar las características esenciales de la misma.

En cuanto a los *osos*, una característica particular es el tipo de reflexividad estético-emocional y estratégica. Los *osos* se identifican como tales y pueden dar cuenta de eso. Incluso, van más allá de su propia identificación y proponen una especie de identidad abierta, en la cual sea posible la inclusión de cualquier otro. Es por esto, que aunque de hecho funcione sólo en el campo discursivo, a mi criterio, la propuesta de los *osos* (sobre todo cariocas) implica una política eminentemente *queer* en lo que se refiere a la crítica cultural, subversión simbólica y deconstrucción significativa.

Las *crossdressers* (CD), en tanto, constituyen, también, como los *osos*, un grupo con un grado importante de reflexividad estético-expresiva y emocional, a través de una vinculación centrada en la feminidad y la reproducción, muchas veces, estereotipada de las pautas y comportamientos femeninos heterosexuales. De la misma forma que ellas (y que las propias mujeres) construyen otra “mujer tipo”.

Su vinculación es eminentemente afectiva, ni tan erótica (como los *osos*) ni exhibicionistas como las *barbies*. Se clasifican a sí mismas como una modalidad posible de *transgender*, entre las cuales incluyen también a sus “hermanas” travestis y transexuales.

En el caso de las *barbies* y de los *osos*, hay una reconstrucción de lo masculino por diferentes vías: por medio de la perfección canónica clásica y el virtuosismo corporal, en las *barbies*, por la naturalidad, el hedonismo y la rudeza corporal, en los *osos*. En clave masculina, intentan explorar otras formas posibles de “hombridad”.

Para las CD la resignificación de lo femenino pasa por una versión de feminidad en la intimidad conservando su personaje varón (denominado "sapo") para el mundo público. En tanto las/los "trans" reformulan variaciones de lo masculino/femenino, donde también, más que "reproducción de", se plantean otras formas de ser, no sólo varón o mujer, sino también posibilidades fuera del molde dicotómico.

Este juego de imitación genérica opera en el sentido de mostrar cómo los géneros y el propio sexo biológico son absolutamente contruidos y, por consiguiente, también susceptibles de mudar e incluso de ser revertidos. En este sentido, las neoidentidades tribales, aun cuando no se lo propongan, están realizando una tarea permanente de deconstrucción simbólica de las identidades disciplinarias, pero también reinterpretativa y hermenéutica de nuevas posibilidades de "venir a ser"; cuestionan, incluso, las nociones ya no sólo de homosexualidad, sino también de gay, lesbiana y travesti.

11.2. Experiencias, grupos políticos y marchas

Las diversas agrupaciones políticas que aparecieron desde mediados de los años 80 y que aquí caractericé como pertenecientes a una segunda fase del movimiento homosexual, por definición, tienen una finalidad política —que puede variar desde la inclusión o el rechazo al sistema— o de asistencia y/o prevención en el campo del VIH/Sida. Vimos, además, que en términos generales, adoptan un patrón "integracionista" del gay ciudadano en cuanto sujeto de derecho.

Con un pie en el mercado, la política del gay ciudadano se confunde por momentos con la del gay consumidor y, sobre todo, como se resalta frecuentemente: con la del gay "contribuyente", usufructuario, por tanto, de los mismos derechos que el resto de los ciudadanos (o por lo menos, las mismas garantías de consumo que los contribuyentes de su faja tributaria). La renuncia a la ciudadanía, impulsada por el grupo *Astral*, por ejemplo, no hace más que colocar este tema en el centro de los objetivos del movimiento.

Muchas veces, también, se persigue una política afirmativa de reconocimiento, que pone el acento en los derechos reconocidos por el Estado y una ciega confianza en las posibilidades abstractas de la igualación normativa. Políticas que se disputan ahora en el campo del discurso público y, a veces, con asociaciones complicadas con el poder público que persiguen la construcción, más que del homosexual en un sentido esencialista, como el de los 70, la de un "gay ciudadano", en abstracto, capaz de contener en sí mismo el más diversificado abanico de posibilidades homoeróticas.

El mercado, en tanto, se mezcla ora con lo político, ora con lo artístico y posibilita nuevas experiencias de ser gay: la *drag-queen*, la *travesti for export*, el *garoto* de programa (*taxi boy*), el *gogo-boy*. Por otro lado, cada vez más las personas se organizan o simplemente se agrupan (o agregan) en función de sus gustos, preferencias, estilos, en una sofisticación y estetización del deseo y del consumo.

Grupos como las *barbies*, *osos*, *cross-dressers*, *sados*, como vimos, se revelan en la experiencia del otro a partir de una sintonía empática. Las vivencias y sentimientos

compartidos recurren, más que a la reflexividad racional, a las experiencias estéticas. Un puro vivir y sentir el presente, sin fines metafísicos o políticos ni razones de orden superior o finalidad proyectual.

En este sentido, mientras los grupos políticos persiguen el logro de algún tipo de cambio o resultado, las tribus sólo buscan, muchas veces sin siquiera proponérselo, la afirmación de su identidad y el refuerzo de su particularidad. Es claro que nada impide que sus miembros (y de hecho acontece) participen también en las agrupaciones políticas, sin embargo, estamos hablando siempre de dos niveles bien diferenciados de participación posible en el espacio público.

Se entiende, también, que si las nuevas tribus pueden desenvolverse, es precisamente porque están amparadas bajo un paraguas de derechos logrados por la lucha política del movimiento homosexual en las últimas décadas (y de los nuevos movimientos en general). Éstos fueron quienes abrieron camino, en mayor o menor medida, a la posibilidad de identificarse desde la diferencia, en este caso, distinguirse del discurso sexual dominante, tanto en el ámbito privado como en manifestaciones públicas (mientras no alteraran la moral pública, lo cual, por cierto, puede de hecho resultar controvertido). Esto significó el fin de la clandestinidad y la posibilidad de que las experiencias o las agrupaciones organizadas abandonaran su carácter subterráneo.

Las actividades de concientización en las agrupaciones políticas tienden a asumir un fuerte cariz reflexivo-cognitivo, casi instrumental, donde el sujeto debe re-conocerse y, por ejemplo, decidir su *outing* como resultado de un cálculo estratégico de ganancias y pérdidas. Esto está ausente en las tribus que operan con una identificación basada, casi exclusivamente, en la mimesis esteticista y en las vinculaciones afectivo/eróticas.

Frente a la relativa asepsia y abstracción de los grupos políticos que persiguen el ideal del gay ciudadano, a veces de un “gay bien comportado”, asimilado y no diferenciado de los heterosexuales, las tribus profundizan dialécticamente este ser ciudadano, no a partir de la abstracción sino de la afirmación de significantes fuertemente particularistas e individuales que configuran un universo multicultural, pero integrado.

Algo distintivo de estas tribus, al nivel de los significantes, es su recurrencia a las categorías de género masculino/femenino, pero absolutamente reapropiadas; esto evidencia que siempre es posible una reestructuración mediada colectivamente —aun cuando se base en los trazos previamente definidos— que permita salir de la alienación genérica fundante, planteando nuevos sentidos.

La marcha del orgullo gay condensa, un poco, las nuevas relaciones entre los diversos grupos y espacios. Está organizada por una comisión, lindante entre lo empresarial y lo político; financiada por emprendimientos GLS (gays, lésbicos y simpatizantes), e incluso, por grandes empresas (como IG, o *Canadian Airlines*); con una fuerte presencia y manifestación de las diversas tribus: todos están allí participando de la fiesta, afirmándose desde lo político o simplemente divirtiéndose, manifestándose muchas veces desde la contradicción y la paradoja, pero convocados por ese “algo” que los une o agrupa como un trazo de lo diferente.

A modo de conclusión: interpelaciones, experiencias e identidades eróticas en Río de Janeiro

1. Significados y otredad

En este último capítulo, intentaré presentar algunos lineamientos teóricos que, permitan comprender, bajo la forma de modelos sustantivos, el funcionamiento de procesos de diferenciación, la conformación de la subjetividad y las posibilidades de redefiniciones semánticas, en relación, siempre, con la constitución de sujetos sexuados, en general, y con lo que he dado en llamar eróticas de la disidencia, en particular.

En este sentido, en el territorio del actual Brasil, establecimos ya en los siglos XVI y XVII, que sodomita, bugre, gentío y otras tantas estigmatizaciones tales como canibalismo, poligamia, adulterio, lujuria, incesto, brujería serían interpelaciones de la distinción fundamental o diferencia matriz: salvaje-civilizado, en la construcción del Nosotros-ellos. Esta formación discursiva/ideológica estaba destinada a sentar las bases de un sistema de reglas y dispositivos, una serie de ilusiones discursivas, efectos metafóricos y desplazamientos de sentidos, que justificaban la conquista sobre las tierras recién descubiertas.

Para entender la significación de esta diferencia que denominamos matriz (salvaje-civilizado), es necesario hacer una reflexión sobre la relación de alteridad y la producción y circulación de formaciones discursivas/ideológicas, herramientas teóricas que permean la totalidad de este trabajo.

La relación de alteridad formulada en los términos *Other-other* –desarrollada en la teoría poscolonial, en especial, por Gayatri Spivack– permite describir la construcción de los subalternos por el discurso colonizador, especificando la dialéctica de autoconstrucción del "Otro" en la medida que produce los "otros" sujetos (*othering*). Tal categoría analítica, tributaria de Lacan, implica una teoría de

la alienación en la que el "otro" siempre es construido por el *grande-autre*, en cuyo mirar el primero se identifica.¹⁸⁴ En esta construcción contradictoria de un sí mismo, en tanto dominante, se establece la diferencia por medio de la denigración de otro, que opera como su exterior constitutivo.

En verdad, el otro no es del orden del ser; el "sujeto que no es uno" resulta una imposibilidad lógica que se sustrae a las normas de inteligibilidad cultural. Ontológicamente, no es ni el sujeto, ni su negación, ni "es" lo otro. Implica sí, una operación dialéctica en la que se da una apropiación y supresión en el proceso de producción de sí mismo (Otro) en y a través de la producción del otro (Butler, 2003).

En un universo simbólico, o sea, en un sistema de diferencias, la "otredad" apunta a la relación de alteridad en la producción/circulación de los sentidos. Ahora bien, conectar alteridad y significación resulta de una operación material implicada en la relación entre la cultura y sus condiciones históricas de producción en un sistema de intercambio.¹⁸⁵

Para que algo signifique, se requiere una operación de "sutura" —cerramiento, estabilización— que se produce a partir del habla de los sujetos que ocupan una posición dada en un determinado modo de producción y que conecta ideológicamente a los individuos con sus condiciones de existencia. Es decir, una conexión que crea los propios sujetos en el acto comunicativo. El sentido, como representación mental compartida, a la vez que crea un exterior que lo torna inteligible (sistema de diferencias), lo hace para que lo porte el enunciador, el sujeto/signo. "La civilización del signo es la civilización del sujeto; en un diccionario de la sociedad del intercambio, el signo sería el sinónimo del sujeto, de la comunicación y del habla" (Kristeva, 2001:89).

Este proceso de estabilización semántica, que los sujetos actualizan en la lengua y en el habla, es aquel en el que la ideología se materializa en el discurso (entendido éste, como efectos de sentido entre locutores). De acuerdo con esto, entendemos que las formaciones discursivas (FD) determinan lo que puede y lo que no puede ser dicho, desde una determinada posición y conforme a las condiciones sociales de producción de los discursos (formaciones ideológicas).

184 La consecuencia lógica de la radicalización de una teoría de la alienación es la postura que asume Spivak en su ensayo *Can the Subaltern Speak?* (que generó un interesante debate en el campo de producción de la teoría poscolonial (vid. Ashcroft et ál., 1998). En este trabajo, Spivak llama la atención sobre el peligro de asumir que los sectores subalternos pueden tener voz (y por ende agencia) en tanto su subjetividad esencial está determinada por los discursos hegemónicos, dentro de los cuales, ellos fueron construidos como tales: "*in the context of colonial production, the subaltern has not history and cannot speak, the subaltern as female is even more deeply in shadow*" [...] "*the subaltern cannot speak*" (Spivak, 1997:89).

185 Según Raymond Williams, citando a Bakhtin (Voloshinov): "ya sea en sonido, masa física, color, movimiento del cuerpo o cualquier otra cosa similar, la creación social de significados por medio del uso de signos formales es, entonces, una actividad material práctica; en verdad, es literalmente un medio de producción. Es una forma específica de aquella conciencia práctica que es inseparable de toda actividad social material" (Williams, 1979:44).

El hecho de suturar un posible sentido entre otros (lo que no puede ser dicho) sugiere un proceso metafórico, en el sentido de transferencia. La metáfora resulta así como la "tomada de una palabra por otra", como transferencia que opera estableciendo el modo en que las palabras significan. Las palabras no tienen sentido *per se*, no hay sentido sin metáfora (Orlandi, 2001). De tal manera, la FD funciona recurriendo a la paráfrasis y lo pre-construido. La paráfrasis como constante retomada y reformulación enunciativa en pos del cerramiento, o centralización de las fronteras semánticas, y lo pre-construido, que remite siempre a lo ya existente y anterior al sujeto (*toujours déjà-la*). Así como el sentido es metafórico —en tanto transferencia— las formaciones discursivas son intertextuales, apelan a los más diversos textos de la memoria discursiva.

La polisemia, según Orlandi (2001), es la fuente del lenguaje y condición de existencia de los discursos, ya que si los sentidos y los sujetos no fuesen múltiples, no podrían ser otros, no habría necesidad de decir. Pero también es cierto que, determinados y ciertos sentidos son los que generan efectos y operan ideológicamente a partir de la imposición de un imaginario dado, un sistema de paráfrasis que responde a determinadas posiciones de poder, es decir, opera como un sentido hegemónico. De allí que podamos afirmar que el signo requiere —y funda— el contrato social (Kristeva, 2001).

La contribución de Laclau y Mouffe para la comprensión del proceso hegemónico, reposiciona la lógica de la polisemia discursiva, sin apelar a consideraciones tautológicas o fundacionales. Parten de justificar lógicamente la hegemonía explicando la imposibilidad de existencia de un contexto o un límite que establezca diferencias o permita identidades. Siguiendo su razonamiento, si afirmamos que los sentidos (en tanto particulares) son múltiples, debemos buscar una posibilidad lógica contextual que nos permita establecer tales diferenciaciones. O sea, para constituir la diferencia de un particular con respecto a otro, necesitamos algún parámetro que justifique las reglas posibles de diferenciación. En este sentido, o apelamos a un principio metafísico (una primera diferencia que no sea tal y que dé origen a la cadena diferencial) o recurrimos a un "más allá de", que no sea una diferencia, sino más bien una "alteridad radical". Así, "sin límites, por medio de los cuales una negatividad (no dialéctica) sea construida, tendríamos una dispersión indefinida de diferencias cuya ausencia de límites sistemáticos tornaría imposible cualquier identidad diferencial" (Laclau, 1997:15).¹⁸⁶

186 Un significante no puede ser idéntico a sí mismo, él es apenas aquello que los otros no son. Como expresa Mannoni, el significante "introduce la diferencia en lo real, pero sólo lo 'realiza' *borrando la cosa*; él no representa cualquier cosa, representa un sujeto para otro significante ('todos nosotros debemos representar'), y la única identificación posible no es sino el eclipsamiento del sujeto entre esos significantes, que no poseen otra estructura sino la de constituir ese *entre*" —las itálicas son del autor— (Mannoni, 1994:20-21). Por otra parte, Butler (2003), en su relectura de Yrigaray, sostiene que la operación dialéctica "monológica" establecida en el contexto de una economía significante masculina, no establece la diferencia

A modo de conclusión...

Esta relación de alteridad es, precisamente, la base de las diferencias de sentidos, y el particular que se impone es aquel que logra universalizarse, es decir, el que constituye el sentido hegemónico. La universalidad no tiene contenido, opera como un vacío significante que debe ser llenado por algún particular. De tal forma, el sistema que, a través de la exclusión torna posible la existencia de las identidades, es también el que las subvierte, ya que, al no tener posibilidad de representación per se ("objeto imposible" que siempre se muestra por la "presencia de su ausencia") debe necesariamente mostrarse en el campo de la representación por medio de los particulares. Es entonces, cuando la particularidad del particular mismo es subvertida. Esta asunción contingente de lo universal por parte de un particular es lo que determina que la relación entre el particular y el universal sea hegemónica.

Pero dado que, la asunción de "significante vacío" que representa el momento de universalidad, desnaturaliza al particular en cuestión, entonces, torna necesariamente esta universalidad contingente y precaria: "la lógica incontrolada de vaciamiento de los significantes de la universalidad, por medio de la expansión de las cadenas equivalenciales, significa que ninguna limitación fijadora y específica del deslizamiento del significado sobre el significante será permanentemente garantida" (Laclau, 1997:18).¹⁸⁷

Con un razonamiento similar, Slavoj Žižek, considera que el "Universal vacío" adquiere existencia real en la medida que un particular es definido como "típico" de la noción universal. Este soporte fantasmático convierte al "Universal vacío" en una "noción" que se aplica a nuestra experiencia concreta. Lo universal es, entonces, una "escisión constitutiva, en la cual la negación de una identidad particular transforma a esta identidad en el símbolo de la identidad y la completud como tales" (Žižek, 1997:139). Esta relación producida por la operación hegemónica se denomina "sutura" y es esencialmente "contingente", es decir, el resultado de la lucha política por la hegemonía ideológica.

por un gesto lingüístico de autolimitación, sino que justamente le da un nombre para eclipsar al otro. Sin embargo, reconoce también que esto es una estrategia entre otras del falocentrismo y que la apropiación/supresión en la construcción dialéctica del otro es plausible de operar respecto a muchos otros campos de diferenciación, además del discurso sexual (piénsese en la raza, o en los cortes etarios, por ejemplo).

187 Derrida (1967) postula la idea de la estructura sin centro u origen, en tanto centro es el punto donde no hay posibilidad de sustitución de sentidos. Está en el centro de la totalidad, pero a la vez el centro no le pertenece, pues la totalidad tiene su centro en otro punto. El centro es sede de diversas y sucesivas formas o normas, una "serie de sustituciones de centro a centro, un encadenamiento de determinaciones del centro". Actuaría como un "no lugar" en el cual se realizarían "sustituciones de signos hasta el infinito".

2. La ficción del "ser abyecto"

La paráfrasis, los cierres de sentidos que opera el Otro, con la finalidad de mantener, por ejemplo, la ficción heterosexista binaria y su propia representación positiva (también ficticia, en tanto ser, ya que ser masculino como femenino es imposible) deben ser dialécticamente polisémicos para poder nominar, apropiándose, a la vez que suprimiendo toda la multiplicidad subversiva derivada de un exceso simbólico —un puro gasto anterior al producto o un puro gesto anterior al sentido— que pueda quebrar tal hegemonía.

Buscar mantener el género "en su lugar", o sea, en los parámetros de la inteligibilidad binaria heterosexista, implica que todo exceso simbólico no sólo debe ser recalcado (prohibido) en el inconsciente, sino interpretado (generado); debe entrar en lo simbólico, como lo otro irrepresentable, como el ser abyecto (Foucault, 1977; Butler, 2003).

El criterio "moral" de la abyección podemos leerlo, para el mundo occidental, en la lógica cristiana formulada en un clásico principio de la escolástica: *bonum ex integra causa, malum ex quocumbe defecto* (el bien proviene de una causa a la que nada le falta, el mal resulta del defecto o falta). El bien en tanto causa integra, centralizado en el patrón masculino/activo la falta/defecto como todos los posibles no-masculinos/pasivos en su función especular contrastante y abyecta.¹⁸⁸

La homosexualidad (comprendiendo aquí una univocidad de comportamientos y sentidos) es uno de los posibles contrastes fantasmáticos con la sexualidad "normal" (o el discurso sexual dominante), un posible contraste con la "moral", un posible contraste con la "salud", un posible contraste con la "familia"... En algún momento, podría considerarse como posible contraste con la Patria, con la Nación y con la raza.

Prostitución, inversión, homosexualidad, safismo, sodomía, alcoholismo, vagancia, *molice*, ninfomanía, en tanto "ontologías contingentes", con bordes gelatinosos, se confunden, se entrecruzan, es difícil aislarlos como tipos puros, categorías concretas de interpelación, a pesar de la intensa producción médica del siglo XIX y el XX o la casuística incisiva de los inquisidores del XVII.

Además, nunca estuvo muy claro cuál era el aparato de represión principal y, por ende, si la homosexualidad era un problema de índole moral, religioso o una patología de diversa etiología. En verdad, todos estos sentidos coexistían y luchaban

188 En este sentido lo masculino es quien significa (tiene el "falo"), y por ende, nomina el resto de los seres. Lo femenino implica "ser el falo", es decir, la imposibilidad cuya existencia se basa en la posibilidad misma de representar lo masculino, su exterior. Por eso el lenguaje es "falocéntrico" y la mujer irrepresentable en este esquema. Aun cuando debamos entender que ni lo masculino ni lo femenino pueden venir a significar. La imposibilidad de representación plena del significante (fundamento estructurante del sujeto) incluye, también, a lo masculino, pues tener el falo no es lo mismo que tener pene, y en definitiva nadie posee el falo. El falo puede ser entendido así como el "Universal vacío" o de acuerdo con Oury (1994) como el "operador del significante".

A modo de conclusión...

por legitimarse como "apariencias de sustancias", desde diversos campos: la ciencia (especialmente la medicina y el derecho), la religión, la literatura, la prensa.

Tampoco es una dispersión aleatoria, aun en la indefinición relativa aparece una dualidad casi absoluta, algunas veces vacía de significativo pero omnipresente: la que marca la "diferencia", la que establece el hombre normal frente al hombre abyecto. Ambas pueden variar en su caracterización, ambas pueden asumir diferentes propiedades particulares en diversos momentos, pero ambas son irreductibles, en el sentido que la constitución del hegemónico se da en el proceso de nominación/construcción del otro como abyecto.

Sin embargo, los dispositivos de control no son orwelianos, la sutura nunca es perfecta, no sólo como dispositivo estratégico de la operación de hegemonía, sino porque vimos que es esencialmente mudable y los sentidos contingentes. No sólo siempre se filtran intersticios y ruidos, sino que los mecanismos de circulación y fijación —o sutura— de los sentidos no son automáticos, es decir, un sentido no sucede sucesivamente a otro. Los sistemas semánticos, las formaciones discursivas, nunca son cerrados. En tanto proceso, como analizaremos más adelante, sufren transiciones, que muchas veces dejan zonas en blanco, no colmadas. Quedan fisuras, se abren lagunas, que en definitiva forman parte del propio proceso de acomodación de los sentidos y del centramiento de los sistemas, caracterizados, justamente, por el intento de representar algo que nunca es lo real sino la imagen de lo real.

3. ¿El cuerpo escrito o la escritura del cuerpo?

Las operaciones de estabilización semántica son procesos que se desenvuelven, en y desde los sujetos, en sus prácticas y en sus hablas, es decir, sujetos en interacción comunicativa unos con otros. Cada formación discursiva producirá efectos de sentido en un determinado sistema, en el cual los sujetos están implicados.

En este sentido, una primera condición a considerar es que el cuerpo es el punto material concreto de la subjetividad social. La individuación del sujeto, la constitución de su vida psíquica y el proceso de socialización son procesos que se entablan cara a cara, o dicho con más propiedad, cuerpo a cuerpo. Las interpelaciones de los aparatos de represión operan en y desde los cuerpos. Son justamente "cuerpos que hablan" porque no puede haber cuerpos separados de la lengua (Kristeva, 2001).

Hablar del "animal lingüístico" significa establecer la misma relación que existe entre naturaleza y cultura, puesto que los sujetos no son seres culturales por oposición a naturales, sino que ser seres culturales es nuestra natural forma de ser, es decir "en virtud de la clase de cuerpo que tenemos y a la clase de mundo al que pertenecemos". "Dado que todos hemos nacido prematuramente, incapaces de cuidar de nosotros mismos, nuestra naturaleza produce un abismo abierto en el cual debe moverse instantáneamente la cultura; de otra manera moriríamos" (Eagleton, 1997:114).

Esta interacción material y simbólica se produce entre los que se encuentran situados en una misma localización espacio-temporal. Con quién, cuánto y de qué modo interactúa depende de los modos espacio-temporales, por ende, la trayectoria de los cuerpos es la clave para entender quiénes son esos cuerpos. El cuerpo funciona, así, como el depósito de huellas *mnémicas* que posibilitan la orientación para la acción (Giddens) o, también, como la "escritura" de los dispositivos de poder (Foucault).¹⁸⁹

Si las formaciones discursivas determinan, en cierto momento y espacio dado, lo que puede y no puede ser dicho es porque suponen un momento de sutura (centramiento) del sentido, en el que se juega también la interacción de los sujetos, sean éstos individuos o grupos (sujetos colectivos).¹⁹⁰

Denominaré sistema, entonces, a los individuos y colectivos en proceso de sujetamiento (estructuración). Entiendo, así, los sistemas sociales —descentrados— como procesos de estructuración, o sea, de "centramiento/estabilización" o sutura de sentidos llevados a cabo por los sujetos individuales o colectivos, considerando siempre el sujeto como proceso.

Los sistemas sociales descentrados, en proceso de centramiento, impactan, a su vez, sobre otros sistemas sociales, también en procesos diversos de centramiento, por lo que "centramiento" significa la operación de sutura semántica definida por los límites (diferencia) de cada sistema con respecto a otros sistemas.

Esas suturas, como dijimos, implican procesos de estabilización de sentidos (y por ende de los propios sistemas) que les permite identificarse y/o distinguirse, a partir, lógicamente, de sucesivas apropiaciones y supresiones. Supone una relación interdependiente entre lo interno y lo externo, por la exclusión/repulsión del otro (diferenciación).

Analíticamente, podemos distinguir dos niveles posibles (doble hegemonía) para la estabilización semántica: una operación hegemónica hacia el interior del sistema (colectivo o individuo) y otra que supone también la imposición de un sentido respecto a otros sistemas con los cuales interactúa, a partir de la negociación o el

189 Claro que cuando hablo de cuerpos escritos no estoy significando una realidad corporal prediscursiva. El cuerpo, es en sí mismo una construcción, una escritura. No existe cuerpo no representado, por ende, generificado (*gendered*) y racializado. La discursividad genérica presupone y anticipa la posibilidad de configuración sexual, los límites y presupuestos de ininteligibilidad posible. Estos límites "se establecen siempre en los términos de un discurso cultural hegemónico basado en estructuras binarias que se presentan como el lenguaje de la racionalidad universal" (Butler, 2003:28).

190 La mudanza o circulación incesante de sentidos está implícita en la noción de sujeto descentrado (que dimos en llamar sistema). De acuerdo con la interpretación lacaniana, la pérdida de la *jouissance* (el gozo), vía la represión del incesto, funda el sujeto, o mejor dicho, determina su falta. En su lugar, emerge el signo que persigue permanentemente, en la tarea de significación, la recuperación del placer perdido.

A modo de conclusión...

conflicto, pero que se define en un "campo temático", situado en el espacio público de una sociedad (otros individuos o grupos).

Ambos niveles no pueden separarse en dentro y fuera, sino a los efectos analítico- descriptivos, pues, uno y otro se encuentran en absoluta interdependencia. Esto es así, porque un sentido se impone hacia el interior del sistema como consecuencia o causa del propio proceso de centramiento que define en el espacio público un determinado campo temático.

Ahora bien, todo sistema social en proceso de centramiento es interpelado por múltiples formaciones discursivas (FD), de acuerdo con las diversas posiciones que ocupa en relación con los otros sistemas sociales.

Las FD que denominamos hegemónicas (FDH), son aquellas que por un acto de imposición, universalizan (suturan, centran) un sentido particular en un momento dado y en un espacio dado —obviamente que siempre de forma contingente—, conformando y definiendo "campos temáticos". Cada sistema interactúa con otros en "campos temáticos", que regulan las prácticas, hablas y emociones y donde se juega, a su vez, la imposición de un sentido posible sobre un tema¹⁹¹ específico (sexual, racial, etcétera) en el espacio público de una determinada sociedad (que, siguiendo a Domínguez -1996- podemos considerar, a su vez, como el grado más avanzado de centramiento posible de un sistema). En esta doble operación hegemónica de universalización del particular, las FDH se articulan con los aparatos de represión del Estado y los aparatos ideológicos vigentes en una determinada situación histórica.

Toda FDH produce sus efectos a través de las "interpelaciones" a los sujetos individuales y colectivos (sistemas). Estas interpelaciones, veremos, se distinguen de acuerdo con los aparatos de represión o dispositivos de control que implementen para la producción/circulación de los sentidos, variando también, de acuerdo con las particulares incidencias e interacciones de los diferentes sistemas e individuos en diversos modos de producción.

Por otro lado, las FD "subalternas" (particulares no hegemónicas), son aquellas que operan en el mismo campo temático, como sistemas excluidos/abyectos (y su importancia reside, como veremos más adelante, en la posibilidad de plantear una trasgresión o resistencia significativa de acuerdo con las diferentes modalidades de sutura o nivel de centramiento).

De nuestro análisis genealógico, en los primeros capítulos de este libro, podemos inducir un campo temático (que por cierto traspasa el discurso sexual/genérico) definido por una FDH que identificamos como el "patrón masculino-activo", y que estructura claramente, con efectos de sentidos muy concretos, varios sistemas posibles en diversos tiempos y espacios.

191 Los "temas", que se definen en diferentes tiempos y espacios, y que son determinados por las formaciones discursivas, pueden ser considerados regiones semánticas amplias, una intertextualidad compleja y explicativa de sectores que configuran lo que denominamos "realidad".

El proceso de formación de la diferenciación masculina/activa como lo Otro, vía alteridad —que implica la apropiación de los bienes económicos y simbólicos de los otros—, presupone a su vez la constitución de una serie indefinida y mutable de otros no masculinos/pasivos: las mujeres, en tanto diferenciación anatómica (macho/hembra); las mujeres, en tanto diferenciación de roles (masculino/femenino); los otros machos, en tanto femeninos; los otros machos, en tanto siervos (mediados también por el campo de la diferencia de color o racial, en tanto hombre blanco propietario de la fuerza de trabajo del macho/hembra negro/a esclavo/a); los otros machos no discernidores: niños y enfermos mentales¹⁹² (ver capítulos 2 y 3).

Una variación de la FDH del patrón masculino activo, a partir de fines de siglo XIX, definirá ciertos comportamientos eróticos como "homosexualidad", distinguiéndola, en términos binarios, de la heterosexualidad consideradas ambas como formas de ser, categorías o esencias de lo normal y de lo patológico.

Perversión, ninfomanía, histeria, homosexualidad, safismo, onanismo... un sinfín de categorías médicas, de taxonomías y clasificaciones, creadas sobre la memoria y las prácticas de eróticas disidentes, contempladas, ahora, como la etiología de una enfermedad, nunca bien definida ni en su origen (si psíquico o endócrino) ni por consiguiente en su terapéutica (ver capítulo 4).

El sujeto es interpelado, entonces, como un individuo "sano" y "trabajador". Todo desorden y exceso, especialmente en el campo de la moral sexual, es parte de la "enfermedad". El patrón de normalidad es la familia y el hombre, en tanto padre, como la mujer en cuanto madre, con roles definidos para cada caso. La mujer/madre en oposición a la meretriz, nuevamente "sin pasión", al servicio del marido, de los hijos, de la patria, y responsable por la generación de hijos sanos y del mejoramiento de la raza y la nación. El marido/padre, sin excesos, virtuoso y buen trabajador en oposición al libertino, al vagabundo, o peor aún, al perverso.

En los capítulos 6 y 7 de esta investigación, mostramos cómo el sujeto "identificado" ahora como homosexual, a partir de un proceso de auto (re)conocimiento "identitario" —en un grado más avanzado de centramiento sistémico— comenzó a disputar en el espacio público (resistencia) otra interpretación posible, una FD alternativa que como trazo principal, implicó la "positivación" de la identidad estigmatizada de homosexual, aunque en los mismos términos esencialistas. El movimiento político, en su primera etapa, hacia fines de los años 80, sin lograr un consenso hacia el interior sobre el "ser homosexual" no conseguirá, precisamente, definir un campo temático. La segunda fase del movimiento, a mediados de la misma década, básicamente confluyó sobre la idea dominante del "gay

192 Recordemos que el carácter mismo de "humano" fue discutido en diversos momentos de la historia de Occidente para todas estas categorías de "otros", lo que presupone que la alteridad implica, incluso, la apropiación/definición de la extensión de la idea de humanidad que, per se, pertenece al macho adulto de raza blanca.

A modo de conclusión...

ciudadano", incorporado a la comunidad y con el derecho al goce de los mismos bienes de reconocimiento —por lo menos en abstracto— que el resto de la sociedad. Es desde esta FD que se traba hoy la lucha por la imposición de sentidos en el campo temático de la sexualidad.

4. Las interpelaciones y sus modalidades

En la producción y circulación de sentidos, tal como la venimos desarrollando, la noción de interpelación althusseriana (derivada de su definición de ideología) es de una gran fertilidad explicativa.

En primer lugar, es importante recordar con Althusser el carácter "imaginario" de los sentidos. Las imágenes que hacemos de las cosas, de nosotros mismos y las que los otros hacen de nosotros, constituyen los discursos y sus formaciones. Por eso dice Althusser (1974:77): "la ideología representa la relación imaginaria de individuos con sus reales condiciones de existencia" (Tesis 1). En el mismo sentido, Ricoeur (1977:75) sostiene que "la ideología es un fenómeno insuperable de la existencia social, en la medida en que la realidad social siempre posee una constitución simbólica y comporta una interpretación, en imágenes y representaciones, del propio vínculo social".

Por otro lado, la clase dominante siempre implementa mecanismos por los cuales sus condiciones materiales, ideológicas y políticas de explotación se perpetúan en el tiempo. Para ello, según Althusser (1974:93): "la ideología interpela los individuos como sujetos". Sujetos que, para constituirse como tales, deben insertarse en los sentidos por los cuales son interpelados, acomodando sus acciones a éstos, o sea, debe operar el "reconocimiento" (y el conocimiento) del individuo en sujeto.

El grado de conciencia de la interpelación es variable, según Pêcheux (1990), quien, sistematizando las ideas de Althusser, distingue dos posibles "olvidos", producto del proceso de la operación ideológica o de naturalización de los sentidos y borramiento de su historicidad. El "olvido número 1", que operaría en el inconsciente, de alguna manera proporciona la evidencia del sujeto, el sentido del autoconvencimiento del yo en tanto yo. O para seguir la reflexión de Pêcheux, la ilusión de ser origen y fuente de nuestro decir cuando apelamos a sentidos que nos anteceden y que también nos estructuran en tanto sujetos.

El "olvido número 2", que se refiere al campo de la enunciación, se define por la asociación necesaria entre las palabras y las cosas, o sea, acreditamos que las palabras se corresponden con las cosas como una relación natural. Es un olvido semiconsciente pues podemos recurrir a otras palabras o asociaciones de palabras para especificar el sentido de tal decir.

El sujeto no puede escapar a la interpelación, pues "los individuos son siempre sujetos". El campo del discurso científico sería el único capaz de reconocerse dentro de la ideología, al situarse "fuera de la ideología", "lo que equivale a decir que

la ideología no tiene exterior (a ella), pero al mismo tiempo que es apenas exterior (para la ciencia y para la realidad)" (Althusser, 1974:101).

Distinguiremos dos formas de interpelación. La interpelación "constitutiva" que es del orden del "conocimiento" y actúa en la propia conformación del individuo, en tanto sujeto, desde que nace y en el cual son determinantes diferentes aparatos de interpelación de acuerdo con diversos tiempos/espacios. Por otro lado, la interpelación "estructurante" que es del orden del "reconocimiento" y se refiere a resujetar a los individuos que puedan llegar a "transgredir" y/o "discernir" en tanto "reacción" o "resistencia".

Las interpelaciones varían para cada sistema, tiempo y espacio y se localizan en aparatos de poder y aparatos ideológicos (siguiendo la terminología althusseriana). Entre los primeros, el Estado, la Iglesia y la familia y sus dispositivos de coacción y represión aparecen con especial relieve desde el capítulo 1 hasta el 3 de esta investigación.

Por su parte, los aparatos ideológicos que resultaron fundamentales en los análisis realizados desde el capítulo 4 en adelante fueron: la prensa y los medios de comunicación de masas, la literatura, el pensamiento científico, la opinión o reacción pública.

En la FDH que sostiene el patrón masculino-activo, las interpelaciones actúan como correas de transmisión de las imágenes y metáforas que señalan los roles —y las posiciones— de lo femenino y lo masculino en los diferentes modos de producción.

De acuerdo con la interpelación "constitutiva", los individuos son construidos en tanto sujetos sexuados con relación al binarismo macho/hembra y a las ideas, discursos y prácticas que asignan las modalidades de las conductas objetivas y subjetivas sobre lo que deben ser los hombres y las mujeres, de lo que es "propio" de cada sexo. Nos estructuramos psíquicamente según las diferencias sexuales y éstas no sólo marcan los sexos, sino también la percepción de lo social, lo político, lo cultural, lo cotidiano (Lamas, 1994).

Pero como el sujeto recursiva y/o reflexivamente puede transgredir o conocer de otra manera —(re)conocer— (como desarrollaremos enseguida), también están pautadas las interpelaciones de sentidos y prácticas para cada rol y posición de los cuerpos sexuados a lo largo de toda su existencia y garantizada su reproducción a través de la interpelación "estructurante". Los aparatos de represión del Estado funcionan, principalmente, como dispositivos de esta modalidad interpelante.

Con relación a la FD semánticamente definida por el patrón masculino-activo y de acuerdo con las condiciones de producción del sistema patriarcal-esclavista, pudimos identificar un tipo de "interpelación absoluta" respecto a la estructuración genérica que intenta evitar cualquier deslizamiento de sentido, apelando, sobre todo, a los dispositivos de violencia, "legítimos" de instituciones, como la Iglesia o el Estado. En especial, la Iglesia y el Santo Oficio eran los aparatos privilegiados de control, producción y circulación semántica a partir de la confesión, los procesos inquisitoriales, los Autos de Fe y castigos ejemplares. Tecnologías propedéuticas destinadas a la fijación de los sentidos sobre la sexualidad mediante los mecanismos del autoexamen y la culpa, el miedo y la delación (ver capítulo 2). En un contexto de

A modo de conclusión...

interpelación absoluta la disidencia era bloqueada con el exterminio o la exclusión, vía destierro o encierro.

Ciertos cambios estructurales y sistémicos sucedidos a fines del siglo XVIII y principios del XIX, en la capital de la colonia portuguesa en América, caracterizarían otro contexto de condiciones de producción, como analizo detalladamente en el capítulo 4. El surgimiento de una primitiva organización estatal, la libre circulación de mercaderías y de ideas, los primeros periódicos independientes, la aparición de un público literario, posibilitaron la constitución de un "sujeto con opinión" y de una opinión pública determinante para la distinción de las esferas pública y privada.

La pérdida de eficacia de la religión, caracterizada por el culto externo, una religión ahora sensualista y mágica, más que reguladora de conciencias, abre las puertas también para un yo como moral autónoma. Se consolidan así, siguiendo aquí a Habermas (1984) tres esferas de intimidad: el ámbito de la privacidad basada en la relativa autonomía del propietario, el nuevo ethos relacional desarrollado a partir del amor romántico (restringido aún por la función material del matrimonio) y la elección profesional (ligada, por cierto, al trabajo social necesario).

La formación discursiva/ideológica, masculino/activa, no se modifica sustancialmente en tanto no es semánticamente contestada, sin embargo, los aparatos de represión prácticamente desaparecen, a partir de la secularización y rediscusión de las formaciones políticas.

En este contexto liberal y secularizado, los comportamientos sexuales quedarán bajo el imperio de la moral que también se redefine como una opción en el campo de lo privado. El homoerotismo pierde entidad como sodomía, ya no es considerado delito en muchas legislaciones del mundo, en el Brasil, por ejemplo. Si no era delito podía ser un defecto de carácter, pero, al reducirlo al campo de la moral, pasaba a ser un comportamiento privado. Únicamente se penaba la publicidad de tales actos en tanto "atentados públicos al pudor".

Podemos identificar casos de "prisión por *libidinagem*" —como lo definía la propia fuerza policial—, basados en tal figura penal, sin embargo, este tipo de represión estaba más direccionado al control de las "clases peligrosas" de la época y a las formas de sujeción de la subalternidad que a los comportamientos homoeróticos. Las interpelaciones sobre las disidencias eróticas parecen perder fuerza durante estos decenios, desdibujando sus sujetos.

Sin embargo, como analizamos en profundidad en el capítulo 4, desde los finales del Imperio, la instauración de la República y hasta bien entrado el siglo XX, las interpelaciones absolutas constituyen claramente el campo del discurso sexual y de la homosexualidad. Es el Estado, en una estrecha alianza con los discursos producidos por la corporación médica, el que interviene sobre el espacio y la esfera privada. Controlar los libertos y la enorme masa de trabajadores libres que llegan al país, disciplinando los cuerpos para adaptarlos al sistema productivo industrial era la prioridad del sistema político hasta 1930, mientras que en las décadas siguientes, será compensar las

desigualdades para oxigenar el sistema de producción capitalista, dando origen a las políticas sociales y al creciente intervencionismo y colonización estatal.

El poder médico produce discurso, categorías, taxonomías sobre lo sano y lo patológico que moralmente se traduce en lo correcto y lo incorrecto. Aparece el homosexual, el invertido, la safista o la lésbica como categorías de interpelación. Sin embargo, la asignación de trazos o atributos a tales clases no es pacífica: es mudable, omnicomprendensiva, literaria. Al punto, que bien podemos confundir literatura naturalista con tratados medicolegales sobre la homosexualidad, de la cual también obviamente se hacían eco la prensa escrita y las revistas. Sólo opera entre ellos una diferencia de campo, pero la poética —en tanto fabricación semántica— es la misma.

No sólo los médicos escriben la etiología y la terapéutica, sino que definen cuerpos. La homosexualidad es mucho más que una perturbación psíquica o endocrina es un tipo especial de persona con una mente y un cuerpo particular, casi una especie.

5. Del clóset al espejo: entre el reconocimiento y la experiencia

El individuo, como lo venimos afirmando, ya es sujeto (interpelación constitutiva) aun cuando las interpelaciones tiendan a re-sujetarlo (interpelación estructurante). Ahora bien, la necesidad de un segundo grado de interpelación del orden del reconocimiento ya nos está indicando una fisura en el esquema del individuo "ya sujeto", un posible desvío del cual el sujeto es "capaz". Ese punto de no sutura es precisamente lo que denominamos exceso simbólico. Es necesario, entonces, preguntarnos: ¿dónde está situado este exceso simbólico?, ¿cómo y por qué, el sujeto puede romper con la estructura: transgredir, reaccionar o conseguir (re)conocer y por ende crear otros sentidos e incluso disputar la hegemonía (resistencia)?

El individuo, decíamos, desde que nace es sujeto y por eso precisamente puede conocer como tal. Pero claro que conoce como hombre o conoce como mujer. No hay sujeto cognoscible sin una atribución sexo/genérica que determina además el cómo, dónde y qué sentir y desear. En el relato psicoanalítico, por ejemplo, la resolución edípica determina la entrada al mundo del lenguaje y la constitución como sujeto sexuado, condicionada no sólo por el tabú contra el incesto sino por el tabú contra la homosexualidad. "El niño y la niña que entran en el drama edipiano con objetivos incestuosos heterosexuales ya fueron sometidos a prohibiciones que los 'predispusieron' para direcciones sexuales diferentes" (Butler, 2003:101). La ley en su función represiva, efectivamente produce la heterosexualidad, pero por exclusión —expulsión/repulsa— crea el homosexual (abyecto). No existen "predisposiciones primarias" masculinas o femeninas anteriores a la intervención de la cultura, sino precisamente éstas son los efectos de la ley impuesta por la misma. Esto implica una economía significativa que al mismo tiempo produce el objeto que niega.

A modo de conclusión...

A medida que el sujeto va estructurándose (en el sentido de asujetarse), los impulsos humanos espontáneos¹⁹³ y sus respectivas cargas motoras (actos y comportamientos resultados de los impulsos) comienzan a separarse en determinados campos de prácticas, a partir del funcionamiento de la "reflexividad", que depende directamente de diversos planos de desenvolvimiento de procesos de autocontrol en determinados estadios civilizadores (la reflexividad no es entendida así, ni como un fenómeno universalmente homogéneo ni mucho menos como una facultad del cogito cartesiano).

Comienza, entonces, a actuar lo que Norbert Elias (1994) denomina "impulsos contrarios", que operan, agregaríamos nosotros, por un movimiento especular de identificaciones (conscientes o no): voces, interpelaciones múltiples y contradictorias, con el Otro, produciendo conflictos entre deseo y acción.¹⁹⁴

La división entre deseo y acción cuando se desarrolla en el sujeto produce según Elias:

- a) división en la conciencia del sujeto con la constante presión y sentimientos de reproche o procesos de autoafirmación para disminuir la angustia ante tal división (el sentimiento de soledad del sujeto que experimenta emocionalmente la división entre individuo interior y mundo externo).
- b) desenvolvimiento de varios *selves*, con mayor o menor carga de angustia, entre el mundo interno y el externo.
- c) la autoafirmación del deseo con el consecuente desarrollo de un *self* que entra en conflicto directo con los mecanismos represivos.

La división entre deseo y acción (y las consecuentes "reacciones" del sujeto), entre la mismidad y la diferencia, es la prueba de la no sutura, de la existencia de los otros discursos, de la polifonía latente bajo la apariencia monoglósica del habla. El espacio por el cual circulan los sentidos y, por ende, se estabilizan sistemas.

El espacio/exceso simbólico se sitúa en esta división y, fundamentalmente, está dado por la operación reflexiva, en tanto propiedad históricamente situada en los sistemas sociales (individuo y grupos). Reflexividad entendida aquí como capacidad de producción simbólica, susceptible de generar "nuevos" (otros) sentidos.

La reflexividad, es una capacidad humana —aun cuando no sea una facultad ya dada, sino una forma particular de autorregulación— que se actualiza y desenvuelve

193 Entendidos en el sentido de Oury, como las "inscripciones de los representantes de la representación, capturados en el olvido de la metáfora primordial" (Kristeva, 1994:63).

194 El trazo fundamental de cualquier proceso identificatorio, como sostiene Kristeva, es que la identificación supone la tendencia propia del ser hablante de asimilar simbólica y realmente otra entidad separada de él (Kristeva, 1994:48). Aunque debemos aclarar, que la operación de identificación no es nunca con un objeto, persona, o con cualquier otra cosa (Mannoni, 1994); la identificación es siempre identificación con un significante.

en la propia historia individual de cada sujeto, pero que también puede asumir diversas modalidades de acuerdo con los particulares contextos y épocas. Así, la autoconciencia que domina en la actualidad, según Elias, proveniente de cierto estadio del proceso civilizador, se caracteriza "por una diferenciación y una tensión especialmente intensas entre las órdenes y prohibiciones sociales inculcadas como autodominio y los instintos e inclinaciones no controlados o recalcados dentro del propio ser humano" (Elias, 1994:32).

Este "otro tipo de relación" (la división entre deseo y acción o la capacidad de significar de otra manera tal como definimos el ejercicio reflexivo) no es un proceso que el sujeto pueda desenvolver en soledad sino y a partir de una causalidad colectiva y/o comunitaria, concretamente una "experiencia colectiva". Esto es así, porque el proceso de "reacción" de un sujeto opera a partir de cuatro evidencias:

1. Un determinado "trazo" (deseo, idea, emoción, sensación), en tanto mínima unidad de sentido de identificación, equipara al individuo hermenéutica y empáticamente con otros.¹⁹⁵
2. Cuando es un trazo abyecto, de acuerdo con sus condiciones de producción semántica (marca), implica desde estar sometido a modelos sociales de representación, de interpretación y comunicación hostiles, hasta un determinado nivel de riesgo y sanciones para el individuo (puede incluso costarle la propia vida).
3. Estos otros desenvuelven ciertas estrategias, prácticas, comportamientos y discursos para vivenciar tal trazo, a veces, en condiciones de clandestinidad, más o menos de forma consciente o no (experiencias o identidades).
4. El sujeto, entonces, se instala, o no, en la producción y reproducción de tales prácticas, modelándolas, escenificando otras posibilidades significantes, también con menor o mayor grado de conciencia de sus actos (transgresión o (re) conocimiento).

En este proceso de "reacción", que es individual/colectivo (sin que podamos desdobl原因arlo sino a los efectos analíticos) intervienen deseos, reflexiones prácticas y racionales, decisiones emotivas o estratégicas y diversas formas de comportamientos. La reacción es, precisamente, la descripción del proceso de estabilización semántica partiendo de un trazo —o marca— que define un particular subalterno. Y así, nuevamente, tenemos un sistema descentrado de individuos que interactúan entre sí, y a su vez, con otros sistemas e individuos, en un proceso de centramiento, de sutura de sentidos en torno a un determinado "trazo", que puede incluso llegar a constituir o redefinir un campo temático.

195 Aquí es fundamental la idea de identificación como "comunidad psíquica": un "circuito intersíquico en una cadena significativa, rica en sobredeterminaciones, que opera como un relámpago", estableciendo una especie de complicidad entre los sujetos. Una identificación inconsciente de sujetos en 'resonancia' (Florence, 1994:123-124).

A modo de conclusión...

Las condiciones de posibilidad de ejercicio de las reacciones en espacio/tiempo específicos determinan diferentes tipos de sistemas, o mejor dicho, formas de estabilización semántica. Vinculado a nuestro trabajo genealógico, básicamente podemos hablar de dos procesos de estabilización sistémica: "experiencias" e "identidades".

En primer lugar, la "experiencia" comporta la vivencia¹⁹⁶ identificatoria y comunitaria en torno a uno o varios trazos abyectos. La experiencia se configura como las vivencias del cotidiano, que no necesariamente requieren un registro reflexivo cognitivo. Como expresa Domingues, es posible que los sistemas estén conscientes de la causalidad que ejercen sobre otros —o que es ejercida sobre ellos— solamente de forma "práctica".¹⁹⁷ Así éstos "no serían capaces de expresar de forma 'discursiva' esa causalidad, sea porque, existiendo conceptos para hacerlo, éstos no se colocan en cuestión, sea porque, en los cuadros de la mentalidad vigente, esa concepción no se encuentra disponible". Implicaría, así, un ejercicio imaginístico/acústico en el inconsciente, sin la mediación del lenguaje. (Domingues, 1996:18 y 2002).

Aunque, agreguemos, la no conciencia cognitiva o no puesta en palabras, en el sentido de un "nosotros colectivo", no significa que la experiencia no pueda llegar a producir rupturas y crear nuevos sentidos sobre un "nos comunitario".

Los trazos de lo que denominamos "eróticas disidentes" históricamente comportan una serie de deseos, objetos, impresiones y emociones sobre los cuales se articulan diversas experiencias dependiendo de las condiciones de producción de cada época.

En el contexto de la interpelación absoluta del sistema patriarcal esclavista y la FDH masculino/activa, las experiencias básicas que operaban en el Río de Janeiro colonial en relación con el erotismo eran de "transgresión" (me remito a los capítulos 1 y 2). Posibilidades de vivir relaciones amorosas disidentes, básicamente calcadas sobre moldes de la relación marido/mujer, prácticas eróticas de las más diversas, en los conventos y colegios coloniales (masculinos y femeninos); las asimétricas experiencias de la casa-grande, con la amplia disposición de los cuerpos por parte de los señores de la casa. La circulación con máscaras por la ciudad, el anonimato de la noche, el monte, las lagunas y playas para el acontecimiento del "sexo ilícito"; códigos secretos y lenguajes sin palabras como forma de reconocimiento y comunicación; los espacios urbanos privilegiados y trayectorias posibles para los contactos eróticos casuales y furtivos; la resignificación espacial y estética de las fiestas populares. Las estrategias de defensa en los procesos y denuncias de sodomía, compartidos en una especie de memoria histórica de los somitigos y fanchonos.

196 Entendemos como "vivencia" a las posibilidades de inteligibilidad, no en sentido cognitivo, sino y fundamentalmente como acto y teatralidad; como puro gesto y productividad: el "pensar antes del pensamiento" (Kristeva, 2001).

197 La conciencia práctica según Giddens implica "lo que los actores saben (creen) acerca de las condiciones sociales, incluidas en especial las condiciones de su propia acción, pero que no pueden expresar discursivamente; sin embargo, ninguna barrera de represión protege la conciencia práctica, a diferencia de lo que ocurre con lo inconsciente" (Giddens, 1995:394).

Todas estas manifestaciones culturales de los trazos abyectos configuraban "experiencias de subsistencia" vividas en una situación de clandestinidad y persecución. Una "reacción" a la interpelación, fundada en la vivencia de una serie de prácticas deliberadamente a contrapelo de la prohibición.

En este tipo particular de experiencia, no existe una intencionalidad o discernimiento que implique disputar la hegemonía, sino básicamente, un comportamiento de transgresión, en la medida en que apunta a alterar el sentido suturado (prohibición natural en el sentido de Bataille) pero no de suprimirlo. Las experiencias de la disidencia se constituyen básicamente como un proceso de reacción-transgresión y una línea tenue de (re)conocimiento fundante de un posible "nos", más en sentido comunitario que cognitivo/colectivo.

Desde fines del siglo XVII hasta principios del XIX, la transgresión pierde su sentido, por lo menos entre la nobleza y burguesía local (ver capítulo 3). La moral sin límites y la voluptuosidad del sistema patriarcal se extrapolan ahora bajo la protección liberal de la vida privada. La represión se vuelca para las manifestaciones públicas de la disidencia erótica. En lo privado, en tanto, se abría un vasto campo de experimentación individual y colectiva en materia sexual y afectiva.

Grupos de prácticas eróticas en clave romántica, amistades íntimas entre mujeres, nuevos y expandidos espacios de encuentro. La androginia, tan difundida en espacios como el carnaval y las fiestas, o el afeminamiento y el permanente quiebre de los límites de los padrones genéricos, en la vestimenta y comportamientos de los dandis cariocas. Las viejas formas permanecen en un mundo en el cual los sentidos, vía experimentación práctica/estética, están siendo reformulados y donde, sin percibirlo, parecen forjarse nuevas subjetividades.

Ya no hay transgresión —en el sentido que describimos para el siglo XVII— puesto que la interpelación es débil, pero tampoco es claro un (re)conocimiento más o menos consciente de un cierto "nos-otros", tal vez, el re-conocimiento de ser "otros" (de la diferencia). No obstante, los trazos de lo erótico disidente, aunque reducibles a ciertas y concretas materialidades, no tienen fronteras precisas, sus límites son fluidos y se entremezclan con muchas otras prácticas diferenciales en el campo de los comportamientos sexuales: deseos múltiples, confusos, temporarios, permanentes, casuales, obsesivos, impresiones; en definitiva, imágenes que juegan en el campo de lo posible.

Bajo el nuevo esquema disciplinario de fines del siglo XIX hasta bien entrado el siglo XX, las interpelaciones vuelven a adquirir el estatus de absolutas (ver capítulo 4). Sin embargo, las condiciones no son las mismas y ciertos espacios —desde lo privado/clandestino— permiten el desarrollo de experiencias prácticas/estéticas por parte de los "frescos" y "prostitutos de polvo de arroz y carmín", que, por lo general, desenvolvían *performances* —artísticas y en el cotidiano— basadas en la feminidad, con extensiones diversas hacia lo artístico. En el campo de los dandis y *flaneurs*, la experiencia era, también, básicamente estética/expresiva (grupos literarios, sociedades secretas), lúdicas y reflexivas. El arte constituía una coraza y una posibilidad para las manifestaciones de la disidencia.

A modo de conclusión...

Por otro lado, otras experiencias se mezclan con la angustia, la no aceptación, el camuflaje de situaciones, la doble vida, o también, toda una gama de estrategias "machistas" implementadas para la vivencia homoerótica. Las denominaremos experiencias de subversión cotidiana, puesto que implican un deslizamiento del sentido en los moldes del patrón o el lenguaje heterosexista. Algo de eso se trasluce en el arte, que da entrada a la expresión y reflexión homoerótica, bajo una pincelada o la metáfora de la poética literaria, pero mucho más se introduce por medio de cuestiones prácticas como el afecto y la sexualidad entre varias otras estrategias y tácticas: los matrimonios disfrazados, el yerno que en realidad es el amante del suegro, el compadreo y tantas otras modalidades de resignificación y subversión del cotidiano¹⁹⁸ (ver capítulo 4).

6. Jugando en el campo de los sueños: la imaginación como abertura semántica

Cuando hablamos de experiencia (*Erfahrung*, entendida en su aspecto más público), la vinculamos estrechamente a la "reflexividad práctica" en el sentido de un acontecer común —*comunitas*— con causalidad colectiva, sin que necesariamente los agentes lo perciban en términos cognitivos. Es decir, la capacidad común de sentir y vivenciar (un trazo, un gesto) sin un registro reflexivo "cognitivo" y/o estratégico de la acción.¹⁹⁹

198 "El cotidiano se inventa con mil maneras de 'caza' no autorizada" (Certeau, 1994:38).

199 El "núcleo fundamental de la tradición occidental", como la denomina Mauricio Domingues, pasa por entender la reflexividad como sinónimo de razón, basada en la concepción del sujeto transparente del *cogito* cartesiano, que puede conocerse y pensarse a sí mismo. En esta línea, se enmarca el idealismo alemán (Kant, Hegel) y la fenomenología de Husserl, quien expone con claridad el dualismo entre "vivencia" (*Erlebnis*) y "reflexión" (*Reflexion*), tributario de la dualidad sujeto/objeto, por la cual el sujeto debe necesariamente transformarse en el propio objeto para que la operación reflexiva tenga lugar. En el pensamiento sociológico, Weber distingue las "acciones racionales" ("con-relación-a-fines" y "con-relación-a-valores") de las acciones "tradicional" y "afectiva". Sólo las dos primeras atribuyen "sentido" (*Sinn*) a la acción, dotándola así de un significado simbólico. Las otras, en cambio, serían no reflexivas, sólo basadas en la "rutina" y la repetición (*Economía y Sociedad*). Schutz, por su parte, reconoce la necesidad de romper con la "actitud natural", y realizar un cuestionamiento racional a los diversos aspectos del "mundo de la vida" tal como se presenta para la conciencia individual: Así, en *La Fenomenología del Mundo Social*, afirma: "Es incorrecto, por lo tanto, decir que mis vivencias son *significativas* meramente en virtud de ser experimentadas o vividas" (las cursivas son del autor). Habermas, parece también recoger esta herencia, en cuanto "mundo de la vida" y "actitud natural" son pre-reflexivos en la "teoría de la acción comunicativa", siendo necesaria su tematización por el discurso (Domingues, 2002: 57-60). Por otra parte, Spyvack,

Del análisis de las prácticas que recorren los diversos capítulos de este trabajo podemos desglosar tres modalidades posibles de reflexividad práctica: la reflexividad estética, la reflexividad hermenéutica y la reflexividad corporal.

La reflexividad estética basada principalmente en la "mimesis" —entendida en el sentido adorniano— como una significación que opera "icónicamente", a partir de la semejanza (Lash, 1997). Imágenes, sonidos, narrativas, expresiones, *performances*, constituyen una gramática caracterizada por símbolos miméticos y no conceptuales.

Por ejemplo, la experiencia *barbie* —ver capítulo 7— que definimos en términos de "tribu" (en el sentido de la descripción etnicista de Mafessoli). Ante la ausencia de una reflexividad cognitiva y predominancia de la experiencia estética, impera una lógica de fusión que apela a la copresencia, a una relación *face to face*, sin necesidad de apelaciones reflexivas o teleológicas. Sólo interesa el contacto y la experiencia performática compartida por la masa. Estas relaciones van creando a través de "sedimentaciones sucesivas" un tipo de sociabilidad específica, una "unión en puntillado" (Mafessoli, 1989).

La reflexividad hermenéutica (Lash, 1997), en tanto, la definimos en términos de "valores" atávicamente compartidos. Agregaríamos también: sensaciones, sentimientos, emociones y saberes prácticos. En este sentido, podemos citar en nuestra investigación, las estrategias de sobrevivencia, en los procesos en el Santo Oficio, de sodomitas y *fanchonos* que nunca confesaban penetración con eyaculación (*semen intra vas*), o de las mujeres sodomitas que jamás declaraban usar objetos en la penetración, en ambos casos, para no ser condenados a la hoguera (ver capítulo 2). También el lenguaje de amor sin palabras, vigente desde el siglo XVII en Río de Janeiro, para poder "comunicar" en el campo de los "tratos ilícitos", entre ellos obviamente la sodomía y el homosexualismo (ya en los siglos XIX-XX). Y los grupos de ayuda mutua, las cofradías "orgiásticas", los grupos de amigos, lúdicos, familiares y de contención. En diversas épocas, con grados variables de interpelación, las experiencias de sobrevivencia, esencialmente clandestinas, operaban colectivamente sobre la base de un determinado *know how* de valores, sentimientos, nociones, intuiciones y saberes, de los cuales dependía de su propia existencia física.

La reflexividad corporal, por su parte, no pasa por el saber sino por las categorías de lo sensible. Lo visual y lo auditivo impresionan desde lo estético o lo expresivo, lo táctil impresiona desde y hacia el cuerpo. Imágenes de lo que no se puede, no se concibe, no existe. Es la experiencia que analizamos del erotismo inconsciente, tan supuesto entre las jovencitas dieciochescas y decimonónicas, o del homoerotismo sin voz, de aquel que se vive pero no se dice, ni se piensa. También el contacto físico

enrolada en el mismo esquema, al basar la subjetividad en su carácter racionalista/cognitivo, no puede aceptar que los sujetos puedan reflexionar de forma práctica, lo que generalmente, digamos, es lo que sucede en condiciones de "subalternidad". La consecuencia de relacionar agencia y "voz", la lleva a afirmar que los subalternos "no son", en la medida en que éstos no podrían verbalizar (ver *Can The Subaltern Speak?*, 1997).

A modo de conclusión...

sin palabras, anónimo, que se celebra a modo de ritual en las distintas eróticas disidentes, desde siglos atrás: dos cuerpos desnudos sin un habla que establezca la diferencia (poder), entregados a la repetición y creación del placer. Experiencias, todas, para lo que no puede ser hablado ("el amor que no osa decir su nombre" parafraseando a Wilde) o para lo que ni siquiera hay palabras o categorías para expresar. Los hábitos, los modos, las formas de tocar, de abrazar, de contacto sexual establecen mapas no autorizados del cuerpo. Sin embargo, el comportamiento de los cuerpos es táctico, aprovecha la oportunidad, la memoria es fugaz, intermitente. Avances y retrocesos intuitivos, emotivos y sensitivos dan lugar a prácticas y recorridos con límites difusos. Trayectorias que se recorren en otros cuerpos, y de otros a otros, se aprenden y se recrean en cada encuentro. Tan centrales son estas trayectorias corporales, que de ellas dependen la vida o la muerte de las personas. El ano, vimos, por ejemplo, en varios tiempos/espacios, se erige como nodo central de la estigmatización (e incluso de la hoguera). Hacia fines del XIX y en el siglo XX, la masturbación era la clave de bóveda del control de la imaginación (y por ende de la poética), entretanto la taxonomía científico-médica clasificaba interminablemente las trayectorias de los cuerpos abyectos (ver capítulo 4).

Lo que subyace en todas estas experiencias es la operación de "*poiein*", entendida como creación. Poética, en definitiva, que se ejerce en el campo de la imaginación individual y colectiva, ensayando desde ésta las *performances* de lo femenino y de lo masculino (reflexividad estética), los valores, hábitos, estrategias y tácticas, sentimientos y emociones (reflexividad hermenéutica) y las trayectorias físicas (reflexividad corporal). En cualquiera de las modalidades descritas, la reflexividad práctica abre una serie de posibilidades de re-creación semántica a partir de la conciencia imaginativa.

Y así como la racionalidad opera en el orden del lenguaje, la imaginación es del orden del no-lenguaje, no pasa por el saber sino que es mediada por las categorías de lo sensible. La imagen viene antes del pensamiento y opera por "resonancias", o sea, dispersiones en nosotros mismos y el resto del mundo y por "repercusiones" que implican una profundización de la propia existencia ("en la resonancia el poema es oído, en la repercusión, es hablado", —Bachelard, 1988—). En la resonancia, se da una inversión del ser, ante la invasión del otro (imagen, sensación, impresión). Opera una ruptura del significado, una abertura del lenguaje, que implica un "nuevo-ser". Un paso fenomenológico para vivir lo no-vivido y de abrirse para "otro" sentido.

Pero aun cuando mediante la poética, se resignifiquen, a partir de la imaginación, sentidos más o menos sedimentados (transgresión, reacción) o directamente se explicita el nodo de no-sutura y se plantea abiertamente la diferencia —(re)conocimiento— y por ende la disputa por el significado (resistencia), ¿cuál es la "novedad" signifiante? Al fin y al cabo, ¿el homoerotismo, no busca desesperadamente imágenes de lo femenino o de lo masculino desde donde (re)conocerse? ¿Qué es entonces ser gay, homosexual, lesbiana, trans, travesti? ¿Sólo variaciones en clave "de"?

En el caso de la poética femenina, por ejemplo, desde la experiencia travesti o transformista, en el siglo XVII, hasta las más modernas experiencias *transgenders*. La "caricata" grotesca o la imitación icónica de la mujer en los carnavales y *shows*; la estereotipación del ser femenino en los "frescos de polvo de arroz y carmín" los desfiles, las fiestas y las *misses*, los deslices de las *bichas loucas* y los aires afeminados de los dandis. Por otra parte, desde la poética masculina: la masculinidad estereotipada de los *michês*, de las *barbies* y los *osos* –inclusive de las *butch*– en las últimas décadas. Todas son imágenes del Otro resignificadas desde su vivencia, su creación, su resonancia emotiva y sensible y la repercusión transformadora de lo obvio.

Esta posibilidad creativa, opera miméticamente, en el sentido más claro de la reflexión estética, sin embargo, no es una repetición simplemente icónica: lo mismo ya es aquí otra cosa. La imagen, en este caso, no es un simple sustituto de la realidad sensible: "De las rosas pintadas por Elstir, ya decía Proust, que eran una 'variedad nueva con la cual dicho pintor, como un ingenioso horticultor, enriqueciera la familia de las Rosas'" (Bachelard, 1988:17). Lo distintivo de los grupos y colectivos que mencionábamos, a nivel de los significantes, es su recurrencia a las categorías de género masculino/femenino, pero absolutamente re-apropiadas, re-significadas. Esto no implica sólo una "mala copia", algo no original, de los modelos genéricos binarios ya que, en realidad, no existe un género original y otro derivado. Todo género es un intento de representación y no una esencialidad. Así, la posibilidad de re-diseñarnos en el marco de una alienación fundante está dada por el ejercicio colectivo de la reflexividad, (estética, hermenéutica, corporal y/o cognitiva) que, a través del encuentro con "otros/otros" y de la constatación de una común particularidad/falta/ausencia (el trazo), permite diseñar, a partir de prácticas sedimentadas en el tiempo, otra performance posible.

7. Del espejo a la calle: (re)conocimiento e identidad

Tanto experiencia como identidad colectivas, vimos, son niveles de centramiento de sistemas sociales descentrados que impactan sobre otros sistemas. Mientras que en la experiencia domina la reflexividad práctica (estética, hermenéutica y corporal), en la identidad, el componente de reflexividad cognitiva es decisivo.

El sujeto es reflexivo cognitivamente, en la medida en que –parafraseando a Giddens (1995)– es capaz de pensar su propia situación en la reproducción estructural. Puede reconocer, o más bien interpretar, los efectos que ha producido su acción a través de un monitoreo reflexivo. En virtud de tal mecanismo puede delimitar estratégicamente sus acciones de acuerdo con el registro de éstas, evaluando sus efectos y pudiendo corregir el rumbo.

En la dinámica de centramiento sistémico –estabilización semántica–, también opera la reflexividad cognitiva. Existe una demarcación más o menos clara, una operación de discernimiento para él/ella, ellos/as y para el resto, de su diferencia y de sus posiciones de poder, actuando en consecuencia con el fin de mantener sus

A modo de conclusión...

posiciones, aumentarlas, incluso suturar un sentido posible en el campo público disputando la hegemonía ("resistencia") o tal vez desaparecer como sistema (ya sea por transformación o dilución).

En las subjetividades colectivas, hay un proceso de selección hermenéutica de fragmentos de memoria y de construcción de la situación problema que funciona de acuerdo con una lógica de diferenciación hacia el interior y el exterior del grupo (proceso de doble hegemonía).²⁰⁰ Aun cuando siempre es ficticia, como nos recuerda Kristeva, la identidad "supone que el sujeto elija 'una' identificación y renuncie a otras, que acepte la separación, el corte" (Kristeva, 1994:50).

Los sujetos colectivos establecerán relaciones de acuerdo o de conflicto para definir "su" sentido, interactuando, a su vez, en el ámbito del espacio público y redefiniendo sus posiciones de poder hacia el interior del grupo y respecto a los demás sistemas sociales.

El paso de lo privado (o clandestino) a lo público es una consecuencia de importancia para este proceso. Melucci (1989) afirma que el intercambio de interacciones lo realizan los individuos en "redes sumergidas", es decir, en las redes sociales de la vida cotidiana al margen de la vida pública (lo que denominamos "hegemonía intrasistémica"). Es en estos "laboratorios invisibles" en donde los movimientos desafían y subvierten los códigos dominantes impuestos por el sistema.

El proceso identitario, en clandestinidad, de los grupos "homosexuales" en Río de Janeiro —y en el Brasil en general—, comienza con los grupos de los periódicos, de los años 50. La dinámica misma de un periódico, aun cuando estuviera centrada en la reproducción de las prácticas de su experiencia reflexiva estética (los *shows*, desfiles de *misses*, concursos y fiestas) esbozaba ya un claro sentido de un nosotros. Modelos más o menos conscientes de "venir a ser" (el gay bien comportado), además de toda una serie de prácticas y valores de solidaridad, amistad, contención y afecto afirmadas en una reflexividad hermenéutica que los vinculaba de una particular manera. No obstante, los grupos de los periódicos cariocas, en verdad, no llegarían a articular una idea de sí mismos para confrontarla en el campo del discurso público (ver capítulo 5).

Las redes sumergidas, que señala Melucci (1989), se hacen visibles cuando los actores "se enfrentan o entran en conflicto con una política pública", sobre todo en su relación con el Estado. En este sentido, un aspecto importante de la construcción identitaria homosexual es su "positivación" (tarea que también, de acuerdo con diversas modalidades y en determinados tiempos históricos encararon los grupos de mujeres, negros e indígenas).

200 Los procesos de hegemonía intrasistemas, como ya analizamos, siguen una lógica similar a los procesos de las formaciones discursivas hegemónicas en el ámbito del discurso público, persiguiendo los mismos efectos discursivos, especialmente la naturalización del sentido a partir del olvido y la selección de fragmentos de memoria. Proceso que se hace mucho más evidente —y necesario— cuando el centramiento es cognitivamente reflexivo.

Esto significa, no solamente una variación de frecuencia en la interpretación de sí mismo (dejar de ser un criminal, un enfermo o pervertido) sino un verdadero proceso de "desidentificación". Lo que Monique David-Ménard denomina "identificación pasaporte", es decir, aquella de la cual el sujeto sólo habla cuando se desidentifica (en nuestro caso con la propia homosexualidad como nominación abyecta) y que también supone, o más bien produce, un desplazamiento semántico.²⁰¹ La identificación es inconsciente, pero tomar conciencia (reflexividad cognitiva) en realidad "desidentifica". Así, todo proceso de identidad colectiva subalterna supone un estadio de desidentificación.

Otros grupos de homosexuales, ya en la década de los 80 (*Somos* en San Pablo y *Lampião* y *Somos-Auê* en Río de Janeiro) continuarán esta búsqueda consciente de un nosotros, intentando vehementemente cerrar un sentido (sutura) hacia el interior de sus propios sistemas o en relación (impacto) con otros sistemas sociales en el campo público, incluso y principalmente, con el Estado (ver capítulo 7).²⁰²

Por otra parte, tanto el proceso de construcción de una identidad colectiva como la acción colectiva de los grupos en las luchas por la imposición de narrativas alternativas (formaciones discursivas subalternas) suponen una serie de estrategias discursivas que se dirimen en el espacio público.

No entendemos el concepto de espacio público en el sentido de un mercado de libre competencia en donde los sujetos argumentan y contraargumentan en condiciones ideales de habla. Por el contrario, el espacio público constituye un campo minado de constricciones y distorsiones, en donde lo que se juega es la imposición de un discurso (tema) posible. El discurso público constituye así, uno de los ámbitos privilegiados en la construcción social de la protesta, en el que los distintos individuos y sistemas elaboran sus campañas de movilización y contramovilización, tratando de persuadir a potenciales seguidores e identificándose a partir de la diferenciación.²⁰³

201 Por el contrario, en las "identificaciones-prisión" el sujeto está aterrorizado por alguna cosa que remite a una identificación y no lo sabe, percibiéndolo sólo a través de formas de angustia o inhibición (David-Ménard, 1994:85).

202 "La búsqueda de identidad permite que los individuos se reconozcan como los productores del sentido que atribuyen a los hechos y desafíen su manipulación por los aparatos de poder" (Melucci, 1994 :133). Por otro lado, entendida la acción como "producción-transformación" relacionada con la "constitución de sentido", es que puede hablarse de una identidad fundada en la interacción social y el reconocimiento recíproco de los actores (Scribano, 1994).

203 En el pensamiento sociológico, Gamson (1989) ha sido quien más destacó el papel central que juegan los medios de comunicación en las sociedades modernas en relación con la formación y el potencial de movilización de los movimientos sociales. Por ende, no podríamos analizar tampoco los procesos de identidad colectiva sin tener en cuenta cómo el discurso público contribuye a la producción de definiciones compartidas de una situación. En la medida en que los individuos procesan la información de los medios, constatan sus interpretaciones con la de sus referentes o colectivo de identificación y refuerzan, así, las creencias colectivas.

A modo de conclusión...

La identidad colectiva desarrollada por el grupo *Somos* (ya fuera en San Pablo o en Río), vimos que fue un proceso de construcción común en el que intervenían tres dimensiones básicas: la formulación de un esquema cognitivo acerca de los fines, medios y el ambiente del movimiento (marcos de referencia); la existencia de relaciones de negociación, conflicto y comunicación entre los actores y el (re)conocimiento de sí mismos en tanto "homosexuales" a partir de inversiones emocionales, del rescate de sus experiencias, de sus vivencias e impresiones (memoria) y, sobre todo, a partir del encuentro y la falta.

En la medida en que los grupos crean "marcos de referencia" (formaciones discursivas) que les permiten interpretar el mundo en el que interactúan y decidir en consecuencia, las alternativas de sus acciones, las organizaciones de esos mismos movimientos (OMS) establecen "estrategias de alineamiento de marcos de referencia", es decir, procesos a través de los que las creencias individuales se "sitúan en línea" con las orientaciones colectivas del movimiento (Snow, et ál., 1994).²⁰⁴ Este proceso de doble hegemonía implica alineamientos, o sea, sutura de sentidos hacia el interior y exterior (analíticamente hablando) del sistema.

La cuestión de la comunicación persuasiva de las organizaciones de los movimientos, se relaciona, además, con la movilización del consenso señalada por Bert Klandermans (1994). Desde esta perspectiva, la movilización del consenso implica el marco de los fines y los medios de una protesta y la necesidad de su legitimación. No puede esperarse que la gente se movilice por el sólo hecho de estar de acuerdo con la definición de situación del grupo, tampoco suponer la eficacia de su participación ni que los eventuales participantes creen que las metas tienen que ver con sus propias frustraciones y aspiraciones (Klandermans, 1994).²⁰⁵ Las legitimaciones, por supuesto, se generan en la propia confrontación con las audiencias en el campo de la protesta. De allí, la importancia de los efectos producidos en los actos públicos en las que participó u organizó el grupo *Somos*, en la primera fase del movimiento homosexual. Siempre dos grupos enfrentados realizaban actividades y protestas diferentes con desigual impacto, hacia adentro y hacia afuera del grupo, minando la legitimidad de uno y acrecentando la del otro

"El discurso público implica una influencia recíproca del discurso de los medios de comunicación y una interacción personal en la que las creencias y las identidades colectivas existentes desempeñan un papel fundamental" (Klandermans, 1994: 200).

204 Podemos definir estas estrategias como "procesos de micromovilización" por los cuales las OMS intentan influir sobre las "interpretaciones de las diversas audiencias y se refieren a la media en la que la ideología y las metas de las OMS son congruentes con los intereses, valores y creencias de los potenciales seguidores del movimiento" (Hunt, Benford y Snow, 1994 : 229).

205 Sin embargo, enfatiza Klandermans, es necesario destacar que la adhesión a una causa tiene una relación directamente proporcional con la identificación con ésta, por lo cual, las estrategias desplegadas por las OMS tenderán al convencimiento de sus propios seguidores o, dicho de otra manera, en "predicar al que ya se ha convertido a la causa" (Klandermans, 1994:203).

hasta producir un quiebre, dada la no "imposición" semántica de una de las dos propuestas o marcos referenciales.

La disputa por el "ser" homosexual —y por ende su función en el sistema todo, en tanto, manifestación de la diferencia— no pasaba de la consideración de un "no-sotros" abstracto y esencialista: una forma de ser, un tipo de persona y no un estado eventual. Sin embargo, no había una definición clara de cuáles eran las características, los trazos (causalidad material) que distinguían a un homosexual. Esta tarea de (re)conocimiento consciente apelaba a la memoria, intentando rescatar experiencias prácticas de la tradición de las eróticas disidentes (la actitud de loqueo de los miembros de *Somos*, la cuestión lúdica, la denominación *bicha*, el periódico). Claro que esta selección, tampoco, era compartida por la totalidad del grupo, tal el caso de la moral socialista de los otros "compañeros".

Por eso, las estrategias de alineamiento o movilización del consenso fueron dramáticas en esta primera fase del movimiento, pues las formas de "resistencia", en tanto disputa en el campo público y con relación a otros sistemas sociales, se juegan desde dos posibles formaciones discursivas o marcos de referencia en conflicto. Las anárquicas *-chicorias-*, de por sí, privilegiaban la experimentación del sí mismos, para descubrir qué era el "ser homosexual", a partir del (re)conocimiento emocional y racional, en tanto las marxistas *-beterrabas-* postulaban la "articulación" de la lucha para definir un nuevo sistema social (lucha mayor/revolución) con otros sistemas excluidos (luchas menores).

En la década de 1980, el impacto del VIH/Sida, la reconstitución del movimiento en torno a las ONG/gay y ONG/Aids y el consenso entre los grupos sobre la FD del "gay ciudadano" (reedición del "gay bien comportado" de los años 1950 y 60) configuraron una nueva etapa en el proceso identitario. Por lo general, se constituyeron nuevos grupos, organizados principalmente ante una amenaza externa concreta y real: un enemigo que había que combatir sin demasiada discusión como fue el VIH/Sida. Por eso mismo, y dada la necesidad de financiación "externa" (Estado, organismos internacionales), los grupos debieron formarse o adecuarse siguiendo pautas organizativas, discursos y sentidos también "exter-nos". Es decir, el centramiento —la sutura de un sentido— fue posible, ahora, gracias al relativo consenso impuesto por otros sistemas. Esto no implica una ausencia total de procesos, de experimentación, cálculos estratégicos y reelaboraciones hacia el interior del propio grupo. Sin embargo, el impacto de otros sistemas (especialmente el Estado y organizaciones internacionales) de alguna manera encaja los sentidos posibles.

Esta relación tampoco es pacífica, otros sistemas disputan, a veces violentamente, sentidos contradictorios (*skinheads*, sectores católicos, iglesias evangélicas). La identidad pasa ahora por una diversidad sexual/genérica, que incluya en su abstracción cualquier otra identidad/experiencia posible, que sea reconocida por el sistema global (no se rechaza o se discute el cambio del sistema como antes) y que usufructúe, además, los mismos derechos de los que gozan los ciudadanos/as en

A modo de conclusión...

un contexto democrático. Aparece la FD del gay/lesbiana/trans como consumidor/ra ciudadano/a, lo cual irremediamente nos lleva a la siguiente consideración: la disputa por bienes económicos o simbólicos, aun cuando mediada por el discurso sexual, se plantea invariablemente en términos de clase. Las reivindicaciones del movimiento GLTB actual enfrentan ese dilema (y por ende comienzan a fragmentarse no sólo por sus especificidades sino por sus diferencias "estructurales").

El término homosexual no tiene ya cabida. "Gay" parece omnicompreensivo, pero desde bastante tiempo atrás ya no lo es. Por eso, surgen siglas como LGBT o GLTTBI (gays, lesbianas, travestis, transexuales, bisexuales, intersexuales) que son básicamente provisorias.

Por otra parte, nuevos espacios crean nuevas posibilidades de experimentación, tanto prácticas como racionales, como la *web* o el mercado y las industrias culturales. Ligadas al espacio virtual se configuran múltiples experiencias/identidades que recrean las viejas prácticas con nuevas tecnologías corporales, a partir de una reflexión eminentemente estético-expresiva, más o menos icónica: *barbies*, *butchs*, *crossdressers*, *osos*.

En verdad, desde el homoerotismo, el discurso sexual y muchas otras "diferencias", la lógica cultural del capitalismo tardío parece responder a una "política identitaria", reduciendo todo movimiento a un hecho cultural, capaz de ser integrado o asimilado por el sistema global. Las multitudinarias marchas del orgullo gay son una muestra de este cuadro de situación, sobre todo en el Brasil. No obstante, las diversas performances que venimos analizando en tanto prácticas o formaciones discursivas ensayadas desde la subalternidad, tienen no sólo la función política de explicitar el carácter representativo, producido aun cuando naturalizado (ideológico), de todo y cualquier género, sino, también, la desestabilización identitaria que provoca, especialmente en los géneros hegemónicos (binarismo compulsivo), la percepción de que su propia identificación no posee la menor realidad. O sea, la dramatización genérica revela la irrealidad y ficcionalidad del propio yo que de tal manera se desestructura (lo que lleva a que tal "dramatización" también se vea y sienta como una amenaza y que de allí a la violencia haya sólo un paso).

Si profundizamos en esta cuestión podemos afirmar que un sujeto no está determinado —ni siquiera en su género— porque la significación no es acto fundador sino un proceso regulado de repetición, que, como sostiene Butler (2003), a la vez que impone sus reglas, las oculta (recordemos los olvidos de Pêcheux). Por eso, no basta generar un individuo "ya sujeto", se debe "asujeterlo" el resto de su vida.

El carácter "generador" no es un proceso exterior al sujeto sino que se da en sus propias prácticas. Los sujetos crean y recrean la prohibición y, metonímicamente, ensayan respuestas simbólicas a sus represiones fundantes. En este proceso la regulación (interpelación) está dada por un ideal (un fantasma de lo femenino, de lo masculino, del homosexual), por la tendencia a alcanzar un centro que no existe. Los sentidos, como ya señalamos, fluyen de centro a centro, en tanto las fijaciones o estabilizaciones (suturas) recrean fantasmas ideales, nunca susceptibles de ser

alcanzados e imposibilitados de representar. Y si, en definitiva, nadie (hegemónico o no) puede representar lo real en sí, todo proceso de simbolización no pasa de estructuras performáticas fantasiosas.

En este sentido y recapitulando nuestra discusión, esta recursividad ficcional y performática, puede así, en su propia encenación, establecer "otro tipo de relación" con el fantasma: ya sea con los trazos por los cuales los sujetos son interpelados/reconocidos en sus prácticas como también con aquellos por los cuales son expulsos/distinguidos.

Hay entonces, una discontinuidad, una falla. Un espacio o fractura en la nominación del Otro que, por ideal, debe ser recursivamente construida sin nunca llegar al resultado (la representación). En este proceso, aunque regulado por las prohibiciones, los sujetos pueden actuar de otra manera: en la exageración, en el exceso o la parodia o en la repetición icónica desde otra posición de sujeto (experiencias) e, incluso, renominarse desde un yo —o nos— ilusorio con otros nombres posibles (identidades).



Bibliografía

1. Fuentes manuscritas

- Livros de Ocorrências Policiais, Secretaria de Segurança Pública do Rio de Janeiro. DPM, 3.º DP, período 26/06/1912 a 21/05/1914.
- Livros de Ocorrências Policiais, Secretaria de Segurança Pública do Rio de Janeiro. DPM, 5.º DP, período 26/06/1912 a 21/05/1914.
- Livros de Ocorrências Policiais, Secretaria de Segurança Pública do Rio de Janeiro. DPM, 14.º DP, período 1923 a 1925.
- Livros de Ocorrências Policiais, Secretaria de Segurança Pública do Rio de Janeiro. DPM, 19.º DP, período 12/05/1914 a 26/07/1922.
- "Súplica de D. Lourenço de Mendonça a S. M. sobre as entradas nas reduções e revolta contra os prelados na diocese do Rio de Janeiro". S. L. 1637-71 publicado em espanhol (cópia). (Biblioteca do Sr. Eduardo Prado, ofício do Sr. Eugênio Egas). Lata 219, doc. 17, Instituto Histórico e Geográfico do Rio de Janeiro.
- Vocabulário da Língua Brasileira (Século XVI -?-), Companhia de Jesus. Fundação Biblioteca Nacional. Manuscrito.

2. Fuentes impresas

2.1. Ofícios. Relaciones. Legislación civil y eclesiástica. Visitaciones

- ANTT. Livro 2 da Chancelaria, 1571. Ápod MOTT, Luiz. "Pagode português: a subcultura *gay* em Portugal nos tempos inquisitoriais". En: *Ciência e Cultura, Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência*, v. 40, n.º 2, pp. 102-139, fev., 1988.

- Bando de Duarte Texeira Chaves de 15 de outubro de 1685. Diversos Bandos dos Tempos Coloniais. *RTIHGEB*, v. 85-86, t. 55, pp. 205-209, 1892.
- Bando de Francisco de Castro Moraes de 19 de outubro de 1710. Diversos Bandos dos Tempos Coloniais. *RTIHGEB*, v. 85-86, t. 55, pp. 205-209, 1892.
- Constituições Primeyras do Arcebispado da Bahia feytas pello illustríssimo e reverendíssimo Senhor D. Sebastian Montenegro da Vide, Arcebispo de este Arcobiffado Et do Conselho de Sua Majestade propostas e aceytas em o Synodo Diecesano, que o dito Senhor celebrou em 12 de junho do anno de 1707. Coimbra: Real Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1720.
- *Confissões da Bahia* [1591/1592]. Santo Officio da Inquisição de Lisboa. Edição organizada por Ronaldo Vainfas. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- *Denunciações da Bahia*. Primeira Visita do Santo Officio às partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça [1591/1593], São Paulo. Homenagem de Paulo Prado, 1925.
- Officio do Marquês de Lavradio dirigido a Martinho de Mello Castro em 12 de janeiro de 1778. Ápud PINHEIRO, J. C. Fernandes. Os últimos vice-reis do Brasil. *RTIHGEB*, v. 30-31, t. 28, pp. 225-273, 1865.
- Officio do Conde da Cunha de 16 de junho de 1760. Ápud MENDONÇA. O Rio de Janeiro dos vice-reis. *RIHGB*, v. 276, pp. 57-74, 1967.
- Officio do Vice-Rei Luiz de Vasconcellos e Souza, com a cópia da Relação Instrutiva e circunstanciada, para ser entregue a seu sucesor. *RTIHGEB*, t. 4, pp. 2-42, e t. 14, 129-167 [1789], 1842.
- *Ordenações do Senhor Rey D. Affonso V* [1329]. Coimbra: Real Imprensa da Universidade, 1786. Livro V.
- *Ordenações do Senhor Rey D. Manuel* [1512]. Coimbra: Real Imprensa da Universidade, 1797. Livro V.
- *Ordenações Filipinas* [1603]. Livro V. Edição organizada por Silvia Humold Lara. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- Relação de Jorge Rodrigues da aclamação que se fez na Capitania do Rio de janeiro, do Estado do Brasil, e nas mais do Sul, ao Senhor Rei D. João IV, por Verdadeiro Rei e Senhor do seu Reino de Portugal, com a felicissima restituição que d'elle se fez a Sua Majestade que Deus Guarde Et..., 10 de março de 1641. *RTIHGEB*, v. 5, t. 5, pp. 319-327, 1843.
- Relação do Padre Bento Pinheiro d'Horta da Silva Cepeda sobre o deplorável estado a que chegou a Companhia nesta Província do Brasil do 21 de fevereiro de 1761. Ápud VIEIRA FAZENDA. *RIHGB*, t. 89, pp. 140-157, 1921.

- Relação do Tenente Soares dos magníficos carros que se fizeram de arqui-tetos parapetos e fogos, os quaes se executaram por ordem do Illmo. Exmo. Senhor Luiz de Vasconcellos e Souza, Capitão Geral de Mar e Terra e Vice Rei dos Estados do Brasil nas Festividades dos despozorios dos Serinissimos Srs. Infantes de Portugal nesta Cidade Capital do Rio de Janeiro, na Praça mais lustrosa e pública do Passeio desta Cidade [1786]. Ápud VIEIRA FAZENDA. Antiquilhas e memórias do Rio de Janeiro. *RIHGB*, v. 140, pp. 127-130, 1921.
- Relatório do Marquês Luis de Lavradio. *RTIHGB*, v. 4, pp. 409-486, 1842.

2.2. Crónicas del descubrimiento y la conquista, correspondencia, historiadores coetáneos

- A CARTA de Pero Vaz de Caminha [1500]. Edição organizada por Antônio Geraldo da Cunha, César Nardelli Cambraia e Heitor Megale. São Paulo: Humanitas, 1999.
- ACUÑA, Critóbal de [1639]. *Nuevo descubrimiento del Gran Río de las Amazonas por el Padre Cristóbal de Acuña religioso de la Compañía de Jesús y Calificador de la Suprema General Inquisición al cual fue, y se hizo por orden de su Majestad, el año de 1639 por la Provincia de Quito, en los Reinos del Perú*. Edición bilingüe organizada por Antonio R. Esteves. Montevideo: Oltaver S. A., 1994.
- BENCI, Jorge [1700]. *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*. São Paulo: Grijalbo, 1977.
- CADORNEGA, António de Oliveira de [1680-1681]. *História geral das guerras angolanas*. Lisboa: Agência Geral de Ultramar, 1972. t. 1 e 2.
- CARDIM, Fernão. Narrativa Epistolar de uma viagem pela Bahia, Ilhéus, Porto Seguro, Pernambuco, Espírito Santo, Rio de Janeiro, São Vicente, etc., desde o ano de 1582 ao de 1590. *RIHGB*, v. 105, t. 65, pp. 5-70, 1902.
- CARTA de Agostinho Felix Santos Campelo ao Ilustrissimo e Excellentissimo Senhor Thome Joaquim da Costa Corte Real, 17 de agosto de 1757. *RTIHGE*, v. 5, t. 5, pp. 75-76, 1843.
- CARTA de Balthazar da Silva Lisboa de 2 de outubro 1787 ao Excellentissimo Senhor Conde de Oeiras. *RIHGB*, v. 105, t. 65, pp. 173-177, 1902.
- CARTA de Balthazar da Silva Lisboa de 2 outubro 1787 ao Il. Martinho de Mello e Castro. *RIHGB*, v. 105, t. 65, pp. 173-177, 1902.
- CARTA de Pedro Dias Paes Leme de 12 de julho de 1757. *RIHGB*, v. 105-106, t. 62/73, 1902.

- CARTA de Pero Correia para os irmãos que estavam na África, de S. Vicente, do anno de 1551. En: CARTAS Avulsas 1550-1568 (Cartas Jesuíticas II), IX-97. Rio de Janeiro: Officina Industrial Graphica, 1931.
- CARTA do P. Manuel da Nóbrega ao P. Luiz Gonçalves de Câmara de S. Vicente, 15 de Junho de 1553. En: LEITE, Serafim (Org.). *Novas cartas jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)*. SP/RJ/Recife/Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1940. (Brasíliana, v. 194).
- CARTA do Reformador Frei Innocencio do Desterro Barros ao Illustrissimo e Excellentissimo Senhor Francisco Xavier de Mendonça Furtado. *RHGB*, v. 105-106, t. 62, pp. 73-76, 1902.
- CARTAS Avulsas 1550-1568 (Cartas Jesuíticas II), IX-97. Rio de Janeiro: Officina Industrial Graphica, 1931.
- CARVAJAL, Gaspar de; ROJAS, Alonso de; ACUÑA, Cristóbal de [1542]. *Descobrimento do Rio Amazonas*. Traducción anotada por C. de Melo-Leitão. SP/RJ/Recife, Porto Alegre: Companhia Editora Nacional. Relação que escreveu Fr. Gaspar de Carvajal, frade da Ordem de S. Domingo de Guzman, do novo descobrimento do famoso rio grande que descobriu por imensa ventura o Capitão Francisco de Orellana desde a sua nascente até sair no mar, com cinquenta homens que trouxe consigo e se lançou à sua aventura pelo dito rio, e pelo nome do Capitão que o descobriu se chamou o Rio de Orellana, 1941.
- COARACY, Vivaldo. *O Rio de Janeiro no século 17*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1944.
Memórias da cidade do Rio de Janeiro. 3ª. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.
- FERREZ, Gilberto. *As cidades de Salvador e Rio de Janeiro no século XVIII*. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1963.
"O Rio de Janeiro no tempo de Bobadela visto por um Padre Francês". En: *RHGB*, v. 264, pp. 155-170, 1964.
"Diário anônimo de uma viagem às costas da África e às Índias Espanholas. O tráfico de escravos" (1702-1703). En: *RHGB*, v. 267, pp. 3-42, 1965.
- GÂNDAVO, Pero Magalhães [1570]. *História da Província Santa Cruz a que vulgarmente chamam Brasil*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1984.
[1570]. *Tratado da Terra do Brazil na qual se continua a informação das coisas que há nestas partes*. Separata da Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro [s. d.].
- LEITE, Serafim (Org.). *Novas cartas jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)*. SP/RJ/Recife/Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1940. (Brasíliana, v. 194).

- LÉRY, Jean de [1557]. *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*. Geneva: Librairie Droz, 1975.
[1557]. *Le voyage au Brésil*. Paris: Payot, 1927.
- MENDONÇA, Marcos Carneiro de. Documentos do arquivo do segundo Marquês de Lavradio Vice-Rei do Brasil. *Revista do IHGB*, v. 215, pp. 80-102, 1952.
"O Rio de Janeiro dos vice-reis". En: *Revista do IHGB*, v. 276, pp. 57-74, 1967.
- NÓBREGA, Manoel da. *Cartas do Brasil (1549-1560)*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1886.
- NOVINSKY, Anita Waingort. Inquisição, inventários de bens confiscados a cristãos novos; fontes para a história de Portugal e do Brasil (Brasil-Século XVIII). Lisboa: Imprensa Nacional/Biblioteca Camões, 1976.
- PINHEIRO, J. C. Fernandes. "Os últimos vice-reis do Brasil". En: *RTIHGEB*, v. 30-31, t. 28, pp. 225-273, 1865.
- SOUSA, Soares de [1587]. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1987.
[1587]. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. Edição de Francisco Adolfo Varnhagen. 9ª. ed. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana, 2000.
- STADEN, Hans [ca. 1525-ca. 1576]. *Viagem ao Brasil*. Traducción de Alberto Lofgren. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras/Imprensa Nacional, 1988. (Coleção Afrânio Peixoto).
- THEVET, André [1555]. *As singularidades da França Antártica*. Traducción de Eugênio Amado. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: USP, 1978.

2.3. Relatos, memorias y antologías de textos de viajeros y científicos extranjeros

- BINZER, Ina von [1882]. *Os meus romanos: alegrias e tristezas de uma educadora no Brasil*. Traducción de Alice Rossi y Luisita da Gama Cerqueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
- BOGGIANI, Guido. *Os caduveos*. Prefacio y estudio histórico y etnográfico de G. A. Colini. Traducción de Amadeu Amaral Júnior. São Paulo: Livraria Martins, 1945.
- DEBRET, Jean-Baptiste [1816]. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. Traducción y notas de Sérgio Milliet. São Paulo: Livraria Martins, 1965.

- EXPILLY, Charles [1853]. *Mulheres e costumes do Brasil*. Traducción de Gastão Penalva. São Paulo: Cia. Ed. Nacional/INL, 1977.
- FRANÇA, Jean Marcel Carvalho (Org.). *Visões do Rio de Janeiro colonial: antologia de textos, 1531-1800 [VRJC]*. Rio de Janeiro: EdUERJ/José Olympio, 1999.
- GRAHAM, Maria [1834]. *Correspondência entre Maria Graham e a Imperatriz Leopoldina e cartas anexas, 1823-1835*. Traducción de Américo Jacobina Lacombe. Belo Horizonte: Itatiaia, 1997.
- LEITE, Miriam Moreira (Org.). *A condição feminina no Rio de Janeiro, século XIX: antologia de textos de viajantes estrangeiros [ACFRJ]*. São Paulo: Hucitec; Brasília: INL, 1993.
- LÉVY-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. Traducción de Jorge Constante Pereira. Portugal: Portugalia; Brasil: Martins Fontes, 1955.
- MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. "Como se deve escrever a história do Brasil". En: *Revista do IHGB*, v. 6, pp. 381-403, 1884.

Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros. 2ª. ed. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1979.

O estado de direito entre os autóctones do Brasil. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: USP, 1982.

- OBERACKER Jr., Carlos, H. "O Rio de Janeiro em 1782 visto pelo Pastor F. L. Langstedt". En: *Revista do IHGB*, v. 299, pp. 3-15, 1973.
- RUGENDAS, José Maurício [1821]. *Viagem pitoresca através do Brasil*. Traducción de Sérgio Millet. 8ª. ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: USP, 1979.
- SPIX, Johann Baptist von; MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. *Viagem pelo Brasil: 1817-1820*. Traducción de Lúcia Furquim Lahmeyer. 4ª. ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: USP, 3 v. 1981.
- STEINEN, Karl von den. "Entre os bororós". Traducción del capítulo XVII de la obra *Unter den Naturcölkern Zentral-Brasiliensis* del Dr. Karl Von den Steinen por el profesor Basílio de Magalhães. RTIHGB, t. 27, pp. 141-389, 1863.
- TAUNAY, Affonse de E. "Rio de Janeiro de antanho". En: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, v. 90, pp. 701-707, 1921.

2.4. Tratados, tesis y otras obras de medicina legal

- CAMINHOÁ, J. M. "Memória sobre a profilaxia da sífilis no Rio de Janeiro". En: *Anais da Academia de Medicina do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro*, Laemmert, Vol. XL, 1890, p. 405.

- CUNHA, Augusto Herculano Lassance. *Dissertação sobre a prostituição, em particular na cidade do Rio de Janeiro*. Tese, Faculdade de Medicina, Rio de Janeiro, 1845.
- FÁVERO, Flaminio. *Medicina legal*. 6ª. ed. São Paulo: Livraria Martins, 2 v., 1938.
- FERRAZ DE MACEDO, Francisco. *Da prostituição e geral, e em particular em relação à cidade do Rio de Janeiro: prophylaxia da syphlis*. Tese (Doutorado em Medicina), Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, 1872.
- GOMES, Hélio [1943]. *Medicina legal*. 4ª. ed. São Paulo/Rio de Janeiro: Livraria Freitas Bastos, 2 v., 1959.
- MOTTA, Antonio Bello da. *Homossexualismo em medicina legal*. Rio de Janeiro, Tipografia do Jornal do Commercio, 1937.
- NUNES, Fernandes V. *As perversões em medicina legal*. Tese inaugural da Faculdade de Direito de São Paulo Irmãos Ferraz, 1928.
- PEIXOTO, Afrânio. *Medicina legal. Medicina forense*. 6ª. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1931.

Medicina legal. Psicopatologia forense. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1931.

- PIRES DE ALMEIDA, José R. *Homossexualismo*. A libertinagem no Rio de Janeiro: estudo sobre as perversões do instinto genital. Rio de Janeiro: Laemmert & C. Editores, 1906.
- RIBEIRO, Leonídio. *Antropologia criminal. Conferências e comunicações*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1937a.

"Etiologia e tratamento da homossexualidade". En: _____. *Antropologia criminal. Conferências e comunicações*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1937b. pp. 35-60.

"Homossexualité et glandes endocrines". En: _____. *Antropologia criminal. Conferências e comunicações*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1937c. pp. 77-79.

Homossexualismo e endocrinologia. Prefácio de Gregório Marañón. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1938.

O novo código penal e a medicina legal. Rio de Janeiro: Livraria Jacintho Editora, 1942.

Medicina legal e criminologia. Estudos e observações. Rio de Janeiro: Livraria Avenida, 1949.

Ensaio e perfis. Rio de Janeiro: Editora Sul Americana, 1954.

Memórias de um médico legista. Rio de Janeiro: Editorial Sul Americana, v. 1, 1975.

- SINISGALLI, Aldo. *Considerações gerais sobre o homossexualismo*. Arquivos de Polícia e Identificação (São Paulo), v. III, pp. 282-303, 1938-1940a.

Observações sobre os hábitos, costumes e condições de vida dos homossexuais (pederastas passivos) de São Paulo. Arquivos de Polícia e Identificação (São Paulo), v. III, pp. 304-309, 1938-1940b.

- VIVEIROS DE CASTRO, José [1894]. *Attentados ao pudor. Estudos sobre as aberrações do instinto sexual*. Rio de Janeiro: Livraria Editora Freitas Bastos, 1932.
- WHITAKER, Edmur de Aguiar. *O crime e os criminosos à luz da psicologia e da psiquiatria. Estudo acerca de 50 delinqüentes*. Considerações sobre o problema da delinqüência em São Paulo. Separata dos Arquivos da Polícia Civil de São Paulo, v. III, pp. 426-438, 1.º semestre, 1942.
- WHITAKER, Edmur de Aguiar; KRAUS, Eddi; OLIVEIRA, Magino Roberto de; NOGUEIRA, Joel Boto; SINISGALLI, Aldo. *Estudo biográfico dos homossexuais (pederastas passivos) da Capital de São Paulo*. Aspectos da sua atividade social (costumes, hábitos, 'apelidos', 'gíria'). Separata dos Arquivos de Polícia e Identificação, v. II, n.º 1, pp. 244-260, 1938-1939.

3. Anales, periódicos y revistas (indicaciones generales)

3.1. Siglo XIX

- *A Borboleta: Periódico Miscelâneo*. Rio de Janeiro, 1844.
- *A Lanterna Mágica: Periódico Plástico-Philosofico*. Rio de Janeiro, 1844-1845.
- *A Semana Ilustrada*. Rio de Janeiro, 1860-1872.
- *A Tribuna Católica*. Rio de Janeiro, 1852.
- *Gazeta do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, 1808-1822.
- *Heráclito: Jornal Sisudo e Semanal*. Rio de Janeiro, 1867.
- *Jornal do Commercio*. Rio de Janeiro, 1825-1860.
- *O Álbum Semanal: Chronológico, Litterário, Crítico e de Modas*. Rio de Janeiro, 1851-1853.
- *O Bodoque Mágico: Periódico Satírico Original*. Rio de Janeiro, 1851.
- *O Gosto. Jornal de Theatro, Litterário, Moda, Música e Pintura*. Rio de Janeiro, 1843.

- *O Gratis: Jornal Puramente D'annúncio, Declarações, Reclamações, Correspondências, Artigos Litterários, etc., etc., etc.* Rio de Janeiro, 1844.
- *O Mágico.* Rio de Janeiro, 1851.
- *O Martinho: Jornal de Recreio que Trata dos Vivos e dos Mortos.* Rio de Janeiro, 1851.
- *O Orsatista.* Rio de Janeiro, 1851.
- *O Patriota.* Rio de Janeiro, 1813-1814.
- *O Pregoeiro. Periódico Instrutivo.* Rio de Janeiro, 1839.
- *O Recreador: Semanário Litterário, Noticioso e Recreativo.* Rio de Janeiro, 1865.
- *O Repúblico.* Rio de Janeiro, 1830-1855.
- *O Simplício.* Rio de Janeiro, 1831.
- *O Simplício Endiabrado: ou Folha de Inferneiras e Diabruras, Periódico Intermitente Anômalo.* Rio de Janeiro, 1839.
- *O Tribuno do Povo.* Rio de Janeiro, 1830-1832.
- *O Verdadeiro Patriota.* Rio de Janeiro, 1831.
- *Petit Courier des Dames.* Rio de Janeiro, 1832.
- *Revista Encyclopédica Semanal do Rio de Janeiro.* Rio de Janeiro, 1839.
- *Semanário de Saúde Pública.* Rio de Janeiro, 1831.

3.2. Siglo XX

- *Alone.* São Paulo: Motivo Editora, 1994.
- *Bananaloca.* São Paulo: Fractal Edições, 1997.
- *Boletim ABIA.* Rio de Janeiro, 1994.
- *Caderno i. Jornal do Portal iG,* 2002.
- *Cult.* São Paulo: Editora 17, 2003.
- *Em Tempo.* Rio de Janeiro, 1999-2000.
- *Femme. Revista Lésbico-Brasileira.* São Paulo, 1994.
- *Fon-Fon.* Rio de Janeiro, 1910-1928.
- *Front, para Gays, Lésbicas, Simpatizantes e Outros Rótulos.* São Paulo: Edit. Press, 1998.

- *Gente Gay*. Rio de Janeiro, 1976-1978.
- *G Magazine*. São Paulo: Fractal Edições, 1998-2003.
- *Homem*. São Paulo: Sétima Editora, 1997.
- *Homens*. Rio de Janeiro: SG-Press Editora, 1998.
- *Lampião da Esquina*. Rio de Janeiro, 1978-1981.
- *Le Femme*. Rio de Janeiro, 1968-1969.
- *Nós, por Exemplo*. Rio de Janeiro, 1993.
- *O Globo*. Rio de Janeiro, 1994-2003.
- *O Grito*. Rio de Janeiro, 1999-2003.
- *O Sexo. Guia do Prazer Et da Agitação*, 2002.
- *O Snob*. Rio de Janeiro, 1963.
- *Semana Ilustrada*. Rio de Janeiro, 1922.
- *Sui Generis*. Rio de Janeiro: SG-Press Editora, 1998-1999.

4. Livros y artículos

- ADAM, Barry. "Structural Foundations of the Gay World". En: SEIDMAN, Steven. *Queer Theory/Sociology*. Cambridge/Oxford: Blackwell, 1996.
- ADAM, Barry; DUYVENDAK, Jan; KROUWEL, André (Ed.). *The Global Emergence of Gay and Lesbian Politics*. National Imprints of a Worldwide Movement. Philadelphia: Temple University Press, 1999.
- ALBUQUERQUE, Antonio. "Movimento Gay: fechado para balanço". En: *Front*, ano 1, n.º 1, pp. 16-18, 1998.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. "Vida privada e ordem privada no Império". En: _____. *História da vida privada no Brasil. Império: a corte e a modernidade nacional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

O trato dos viventes. Formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de; RENAUX, M. L. "Caras e modos dos migrantes e imigrantes". En: ALENCASTRO, Luiz Felipe de (Org.). *História da vida privada no Brasil. Império: a corte e a modernidade nacional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. pp. 307-335.

- ALGRANTI, Leila Mezan. "Famílias e vida doméstica". En: SOUZA, Laura de Mello e (Org.). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, v. 1, pp. 83-154, 1997.
- ALTHUSSER, Louis. "Freud e Lacan". En: FOUCAULT, Michel et ál. *Estruturalismo. Antologia de textos teóricos*. Seleção e introdução de Eduardo Prado Coelho. São Paulo: Livraria Martins Fontes; Portugal: Portugália Editora, 1967a.

"A imensa revolução teórica de Marx". En: FOUCAULT, Michel et ál. *Estruturalismo. Antologia de textos teóricos*. Selección e introducción de Eduardo Prado Coelho. São Paulo: Livraria Martins Fontes; Portugal: Portugália Editora, 1967b.

Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado. Traducción de Joaquim José de Moura Ramos. Lisboa: Editorial Presença, 1974.

- ALTMAN, Dennis. *Poder e comunidade. Respostas organizacionais e culturais à AIDS*. Traducción de Hugo S. Melo. Rio de Janeiro: Relume-Dumarã; ABIA: IMS/ UERJ, 1995.
- ALVAREZ, Sônia. "Women's Movements and Gender Politics in the Brazilian Transition". En: JAQUETTE, Jane (Ed.). *The Women's Movement in Latin America: Feminism and the Transition to Democracy*. Boston: Unwin Hyman, 1989.
- ANDRADE, Mário de. *Aspectos da literatura brasileira*. 4ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1974.
- ARCHENTI, Néida. "Las mujeres, la política y el poder. De la lógica del príncipe a la lógica de la acción colectiva". En: *Capacitación política para mujeres: género y cambio social en la Argentina actual*. Buenos Aires: Feminaria Editora, 1994.
- ARIÈS, Philippe. "São Paulo e a carne". En: ARIÈS, Philippe; BEJIN, Andre. *Sexualidades ocidentais. Contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade*. Traducción de Lygia Araújo Watanabe y Thereza Christina Ferreira Stummer. 3ª. ed. São Paulo: Brasiliense, pp. 50-53, 1987a.

"O amor no casamento". En: ARIÈS, Philippe; BEJIN, Andre. *Sexualidades ocidentais. Contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade*. Traducción de Lygia Araújo Watanabe y Thereza Christina Ferreira Stummer. 3ª. ed. São Paulo: Brasiliense, pp. 153-162, 1987b.

"O casamento indissolúvel". En: ARIÈS, Philippe; BEJIN, Andre. *Sexualidades ocidentais. Contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade*. Traducción de Lygia Araújo Watanabe y Thereza Christina Ferreira Stummer. 3ª. ed. São Paulo: Brasiliense, pp. 163-182, 1987c.

- ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen. *The Post-Colonial Studies Reader*. London/New York: Routledge, 1997.
Key Concepts in Post-Colonial Studies. London/New York: Routledge, 1998.
- AUTHIER-REVUZ, Jacqueline. "Heterogeneidade(s) enunciativa(s)". En: *Cadernos de Estudos Lingüísticos. O Discurso e suas análises*. Organización de Eni P. Orlandi y João W. Geraldí. Traducción de Celene Cruz y João W. Geraldí. Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, n.º 19, jul./dez., 1990.
- AZEVEDO, Artur. "A cidade do Rio de Janeiro". En: *Revista do IHGB*, v. 244, pp. 353-365, 1959.
- AZEVEDO, Moreira de. *O Rio de Janeiro: sua história, monumentos, homens notáveis, usos e curiosidades*. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1969.
- BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. Traducción de Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- BADIOU, Alain. "A autonomia do processo estético". En: FOUCAULT, Michel et ál. *Estruturalismo. Antologia de textos teóricos*. Selección e introducción de Eduardo Prado Coelho. São Paulo: Livraria Martins Fontes; Portugal: Portugália Editora, 1967.
- BAKHTIN, Voloshinov [1929/1930]. *Marxismo e filosofia da linguagem*. Traducción de M. Lahud y Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 1979.
- BALDERSTON, Daniel; GUY, Donna J. de. *Sex and Sexuality in America Latina*. Oxford/Cambridge: Blackwell, 1996.
- BARBI, Daniela. "Cidadania posta em xeque". En: *Sui Generis*, ano V, n.º 49/51, 1999.
- BARTHES, Roland. "A atividade estruturalista". En: FOUCAULT, Michel et ál. *Estruturalismo. Antologia de textos teóricos*. Selección e introducción de Eduardo Prado Coelho. São Paulo: Livraria Martins Fontes; Portugal: Portugália Editora, 1967.
- BATAILLE, Georges. *El erotismo*. Traducción de Antoni Vicens y Marie Paule Sarazin. Barcelona: Tusquets, 1997.
- BEATTIE, Peter. "Códigos 'peniles' antagónicos. La masculinidad moderna y la sodomía en la milicia brasileña, 1860-1916". En: BALDERSTON, Daniel; GUY, Donna (Comp.). *Sexo y sexualidades en América Latina*. Traducción (cap. 4/5) de Gabriela Ventureira. Buenos Aires: Paidós, 1998.

- BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. *Reflexive Modernization*. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order. Cambridge/Oxford: Polity Press, 1995.
- BERNARDES, Maria Thereza Caiuby Crescenti. *Mulheres de ontem?: Rio de Janeiro, século XIX*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1988.
- BERSANI, Leo. *Homos*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Manantial, 1998.
- BIRMAN, Patrícia. *Fazer estilo criando gêneros: estudo sobre a construção religiosa da posseção e da diferença de gêneros em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/EdUERJ, 1995.
- BOURDIEU, Pierre. *Cosas dichas*. Traducción de Margarita Mizraji. Barcelona: Gedisa, 1996.

A dominação masculina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

- BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loic J. D. *Respostas por una Antropología reflexiva*. México: Gijalbo, 1995.
- BRANDÃO, Helena H. Nagamine. *Introdução à análise do discurso*. 7ª. ed. Campinas: Unicamp, 1999.
- BRETAS, Marcos Luiz. *Ordem na cidade: o exercício cotidiano da autoridade policial no Rio de Janeiro, 1907-1930*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- BRONSTEIN, Astrid. "Erro de pessoa". En: *Nos por Exemplo*, ano III, n.º 14, junho, 1994.
- BROWN, Judith C. "Lesbian Sexuality in Medieval and Early Modern Europe". En: DUBERMAN, Martin et ál. (Ed.). *Hidden from History. Reclaiming the Gay and Lesbian Past*. New York: Nal; Ontario: Penguin Books, 1990.
- BUSSCHER, Pierre Oliver et ál. "Rituais de troca e práticas sexuais masculinas. Sexo impessoal: entre a erotização do espaço e a organização das identidades (bi)sexuais". En: *Lugar Comum*, n.º 2, pp. 147-160, jul./nov., 1997.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero. Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

The Psychic Life of Power: Theories in Subjection. Stanford: Stanford University Press, 1997.

- CALDERÓN, Fernando; PISCITELLI, Alejandro; REYNA, José Luis. "Social Movements: Actors, Theories, Expectations". En: ESCOBAR, Alejandro; ALVAREZ, Sonia. *The Making of Social Movements in Latin America. Identity, Strategy, and Democracy*. San Francisco: Westview Press; Oxford: Boulder, 1992.

- CAMINHA, Adolfo. *Bom-Crioulo*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esportes, 1991.
- CAMPOS, Maria Consuelo Cunha. "Roberta Close e M. Butterfly: transgênero, testemunho e ficção". En: *Estudos Feministas*, ano 7, 1.º e 2.º semestres, pp. 37-71, 1999.
- CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1992.
Consumidores y ciudadanos. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- CARDIM, Alberto. *Guerreros, Chamanes y Travestis. Indicios de homosexualidad entre los exóticos*. Barcelona: Tusquets Editores, 1984.
- CARDOSO, Ruth Correa Leite. "Popular Movements in the Context of the Consolidation of Democracy in Brazil". En: ESCOBAR, Alejandro; ALVAREZ, Sonia. *The Making of Social Movements in Latin America. Identity, Strategy, and Democracy*. San Francisco: Westview Press; Oxford: Boulder, 1992.
- CARRARA, Sérgio. *O tributo a Vênus: A luta contra a sífilis no Brasil da passagem do século aos anos 40*. Rio de Janeiro, Editora FIOCRUZ, 1996.
- CARTER, Paul. *The Road to Botany Bay*. London: Faber & Faber, 1978.
- CARVALHO, Gilmar de. "Alteridade e paixão". En: *Cult*, ano VI, n.º 66, pp. 32-39, fev., 2003.
- CASTRO, Hebe M. Mattos de. "Laços de família e direitos no final da escravidão". En: ALENCASTRO, Luiz Felipe de (Org.). *História da vida privada no Brasil. Império: a corte e a modernidade nacional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- CAULFIELD, Sueann. "El nacimiento de Mangue. La raza, la nación y la política de la prostitución en Rio de Janeiro, 1850-1942". En: BALDERSTON, Daniel; GUY, Donna (Comp.). *Sexo y sexualidades en América Latina*. Traducción (cap. 4/5) de Gabriela Ventureira. Buenos Aires: Paidós, 1998.
- CHALHOUB, Sidney. *Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da Belle Époque*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- CORRÊA, Mariza. "Antropologia & medicina legal: variações em torno de um mito". En: EULÁLIO, A. et ál. *Caminhos cruzados. Linguagem, Antropologia e Ciências Naturais*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- CORRÊA, Samuel Magalhães. "Terra carioca: fontes e chafarizes". En: *Revista do IHGB*, t. 170, pp. 1-214, 1935.
- COSTA, Emília Viotti da. *Da senzala à colônia*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas Ltda., 1982.

- COSTA, Jurandir Freire. *História da psiquiatria no Brasil: um corte ideológico*. Rio de Janeiro: Editora Documentário, 1976.
Ordem médica e norma familiar. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- COSTA, Luís Edmundo da. *O Rio de Janeiro do meu tempo*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1938.
O Rio de Janeiro no tempo dos Vice-Reis: 1763-1808. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2000.
- COSTA, Nelson. *Rio de ontem e de hoje*. Rio de Janeiro: Leo Editora, 1958.
- COSTA, Sérgio Corrêa da. *As quatro coroas de D. Pedro I*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- COTT, Nancy F. "Passionlessness: An Interpretation of Victorian Sexual Ideology, 1790-1850. *Journal of Women*". En: *Culture and Society*, v. 4, n.º 2, pp. 218-236, 1978.
- DA MATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- DAMAZIO, Sylvia F. *Retrato social do Rio de Janeiro na virada do século*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1996.
- DAVID-MÉNARD, Monique. "Identificação e histeria". En: MANNONI, Maud et ál. *As identificações na clínica e na teoria psicanalítica*. Traducción de Ari Roitman. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- DE CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano 1: artes de fazer*. Traducción de Ephraim F. Alves. 7ª. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.
- DELFINO, Silvia. *Estudios culturales y democracia*. Buenos Aires: Editorial La Marca, 1993.
- DENIZART, Hugo. *Engenharia erótica: travestis no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- DERRIDA, Jacques. "A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas". En: FOUCAULT, Michel et ál. *Estruturalismo*. Antologia de textos teóricos. Selección e introducción de Eduardo Prado Coelho. São Paulo: Livraria Martins Fontes; Portugal: Portugália Editora, 1967.
- DOMINGUES, José Maurício. "Sistemas sociais e subjetividade coletiva". En: *Dados-Revista de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, v. 39, n.º 1, pp. 1-189, 1996.
Criatividade social, subjetividade coletiva e a modernidade brasileira contemporânea. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

"Reflexividade, individualismo e modernidade". En: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. ANPOCS, v. 17, n.º 49, pp. 55-70, jun., 2002.

- DORIA, Escragnole. "Cousas do passado". En: *Revista do IHGB*, v. 71, pp. 183-403, 1908.
- DUCROT, O. *O dizer e o dito*. Campinas: Pontes: 1987.
- DUNLOP, Charles J. *Chronicas, fatos, gente e coisas de nossa história*. Rio de Janeiro: Ed. Americana, 1973.
- EAGLETON, Terry. *Las ilusiones del posmodernismo*. Traducción de Marcos Mayer. Buenos Aires: Paidós, 1997.
- ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte*. Lisboa: Ed. Estampa, 1987.

A sociedade dos indivíduos. Edição organizada por Michael Schröter. Traducción de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994a.

O processo civilizador. Traducción de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994b. v. 1: Uma história dos costumes; v. 2: Formação do Estado e civilização.

- ENGEL, Magali. *Meretrizes e doutores: saber médico e prostituição no Rio de Janeiro (1840-1890)*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- ESTEVES, M. A. *Meninas perdidas: os populares e o cotidiano do amor no Rio de Janeiro da Belle Époque*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1989.
- EZLN, Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General (1996) Palabras de la Comandancia General del EZLN en el Acto de Inicio del Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo 27 de julio de 1996. Disponible en: <http://www.esparzios.com/lee/ezln.htm>. Acceso en: 22/10/2002
- FACÓ, Marília Soares; BAUMANN, Thereza. "A construção do outro através do uso da língua indígena: o teatro de Anchieta". En: COLOQUE INTERNATIONAL LA DÉCOUVERTE ET DES ÉCRITURES D'AMÉRIQUE. Actes... Paris, 7-11 de septembre de 1993.
- FERNANDES, Florestan. *A organização social dos Tupinambá*. São Paulo: Hucitec; Brasília: UnB, 1989.
- FLANDRIN, Jean-Louis. "A vida sexual dos casados na sociedade antiga. Da doutrina da igreja à realidade dos comportamentos". En: ARIÈS, Philippe; BEJIN, Andre. *Sexualidades ocidentais. Contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade*. Traducción de Lygia Araújo Watanabe y Thereza Christina Ferreira Stummer. 3ª. ed. Brasiliense: São Paulo, pp. 135-152, 1987.

- FLORENCE. "As identificações". En: MANNONI, Maud et ál. *As identificações na clínica e na teoria psicanalítica*. Traducción de Ari Roitman. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- FOSTER, Stephen. Observações sobre a história do homossexualismo no Brasil. *Arquivo do grupo gay da Bahia*, 21-4-1980. (Mimeografiado).
- FOUCAULT, Michel. *La voluntad de saber. Historia de la Sexualidad*. Traducción de Ulises Guiñazú. México: Siglo XXI, v. 1, 1977a.

Vigiar e punir: nascimento da prisão. Traducción de Ligia M. Pondé Vasallo. Petrópolis: Vozes, 1977b.

Microfísica del poder. La Piqueta: Madrid, 1978.

El uso de los placeres. Historia de la Sexualidad. Traducción de Martí Soler. México: Siglo XXI, v. 2, 1986.

La inquietud de sí. Historia de la Sexualidad. Traducción de Tomas Segóvia. México: Siglo XXI, v. 3, 1987.

"El sujeto y el poder". En: TORRES-RIVAS, Edelberto (Comp.). *Política. Teoría y métodos*. Traducción de Corina de Iturbe. Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana, 1990.

Genealogía del racismo. Traducción de Alfredo Abraham. La Plata, Argentina: Editorial Altamira, 1996.

Historia de la locura en la época clásica. Traducción de Juan José Utrilla. Colombia: Fondo de Cultura Económica, 2 v., 1998.

Arqueología do saber. Traducción de Luiz Felipe Baeta Neves. 6ª. ed. Rio de Janeiro: Forense/Universitária, 2000a.

Um diálogo sobre os prazeres do sexo. Nietzsche, Freud e Marx. Theatrum Philosophicum. Traducción de Jorge Lima Barreto y Maria Cristina Guimarães Cupertino. São Paulo: Landy Editora, 2000b.

A ordem do discurso. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Traducción de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 7ª. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

- FRANÇA, Anna. *Outros hábitos. A história do amor proibido entre duas freiras*. Rio de Janeiro: Garamond, 2000.
- FRASER, Nancy. *Iustitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición postsocialista*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 1997.

"Rethinking Recognition". En: *New Left Review* 3, pp. 107-20, May-Jun., 2000.

- FREYRE, Gilberto [1933]. *Casa grande & senzala. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 16ª. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1973.

[1936] *Sobrados e mucambos: Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil-2: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*. 8ª. ed. Rio de Janeiro: Record, 1990.

- FRIEDMAN, Milton (1995) Capitalismo y Libertad, en Harald Beyer, "Selección de Escritos Políticos y Económicos de Milton Friedman", Estudios Públicos. Centro de Estudios Públicos: Santiago, Chile, No.60 p.431-484.
- FRY, Peter. "Da hierarquia à igualdade: a construção da homossexualidade no Brasil". En: *Para Inglês Ver*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982a.

"Homossexualidades masculinas e cultos afro-brasileiros". En: _____. *Para Inglês Ver. Da hierarquia à igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982b.

"Febronio Índio do Brasil: onde cruzam a psiquiatria, a profecia, a homossexualidade e a lei". En: EULÁLIO, A. et ál. *Caminhos cruzados. Linguagem, Antropologia e Ciências Naturais*. São Paulo: Brasiliense, 1982c.

"Léonie, Pombinha, Amaro e Aleixo: prostituição, homossexualidade e raça em dois romances naturalistas". En: EULÁLIO, A. et ál. *Caminhos cruzados. Linguagem, Antropologia e Ciências Naturais*. São Paulo: Brasiliense, 1982d.

- FRY, Peter; Mac RAE, Edward. *O que é homossexualidade*. São Paulo: Abril Cultural/Brasiliense, 1985.
- GAMSON, William A. *The Strategy of Social Protest*. Belmont: Wadsworth, 1989.
- GARCIA, Wilton. *A forma estranha. Ensaios sobre cultura e homoerotismo*. São Paulo: Pulsar, 2000.
- GAY, Peter. *Guerras do prazer. A experiência burguesa: vitória a Freud*. Traducción de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- GIDDENS, Anthony. *The Consequences of Modernity*. Standord, CA: Stanford University Press, 1990.

La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración. Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1995.

A transformação da intimidade: sexualidade, amor & erotismo nas sociedades modernas. Traducción de Magda Lopes. São Paulo: Editora UNESP, 1993.

- GILROY, Paul. *O Atlântico negro. Modernidade e dupla consciência*. São Paulo: UCAM/Editora 34, 2001.

- GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes. O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. Traducción de Maria Betânia Alonso. 3ª. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- GRAMSCI, Antonio. "Escritos políticos (1917-1933)". En: PORTANTIERO, Juan Carlos. *Los usos de Gramsci*. México: Siglo XXI, 1977.
- GREEN, James N. "More love and More Desire. The Building of a Brazilian Movement". En: ADAM, Barry et ál. (Ed.). *The Global Emergence of Gay an Lesbian Politics*. National Imprints of a Worldwide Movement. Philadelphia: Temple University Press, 1999.

Além do carnaval. Homossexualidade masculina no Brasil do século XX. Traducción de Cristina Fino y Cássio Arantes Leite. São Paulo: Editora UNESP, 2000.
- GRIER, Bárbara; REID, Coletta. *Lesbian Lives*. Baltimore: Diana, 1976.
- GRÜNER, Eduardo, "El retorno de la teoría crítica de la cultura: una introducción alegórica a Jameson y Žižek". En: JAMESON; ŽIŽEK. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Traducción de Moira Irigoyen. Buenos Aires: Paidós, 1998.
- GRUZINSKI, Serge. "Las cenizas del deseo: homosexuales novohispanos a mediados del siglo XVII". En: ORTEGA, Sergio (Ed.). *De la santidad a la perversión o de por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*. México: Grijalbo, pp. 169-215, 1986.
- GUIMARÃES, Carmen Dora. *O homossexual visto por entendidos*. Dissertação (Mestrado em Antropología Social), Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1977.
- GUSFIELD, Joseph. "La reflexividad de los movimientos sociales: revisión de las teorías sobre la sociedad de masas y el comportamiento colectivo". En: LARAÑA; GUSFIELD (Comp.). *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*. Madrid: CIS, 1994.
- HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Traducción de Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- HALPERIN, David M. "Sex Before Sexuality: Pederasty, Politics and Power in Classical Athens". En: DUBERMAN, M; VINICIUS, M.; CHUANCEY, G. *Hidden from History. Reclaiming the Gay and Lesbian Past*. New York: Penguin Books, 1991.
- HIGGS, David (Ed.). *Queer Sites. Gay Urbans Histories Since 1600*. London/New York: Routledge, 1999.

- *HISTÓRIA da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa.* SOUZA, Laura de Mello e (Org.). São Paulo: Companhia das Letras, v. 1, 1997.
- *HISTÓRIA da vida privada no Brasil: Império: a corte e a modernidade nacional.* ALENCASTRO, Luiz Felipe de (Org.). São Paulo: Companhia das Letras, v. 2, 1997.
- *HISTÓRIA da vida privada no Brasil: República: da Belle Époque à Era do Rádio.* SEVCENKO, Nicolau (Org.). São Paulo: Companhia das Letras, v. 3, 1998.
- *HISTÓRIA da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea.* SCHWARCZ, Lilia Moritz (Org.). São Paulo: Companhia das Letras, v. 4, 1998.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil.* 6ª. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1971.

Caminhos e fronteiras. 3ª. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

- HUNT, Scoot; BENFORD, Robert y SNOW, David, "Marcos de acción colectiva y campos de identidad en la construcción social de los movimientos". En: LARAÑA Y GUSFIELD (Comp.) *Los nuevos Movimientos Sociales. De la ideología a la identidad.* Madrid: CIS, 1994.
- INGOLD, Tim (2000) *The perception of the environment. Essays in livelihood, dwelling and skill.* London/NewYork: Routledge.
- IRIGARAY, Luce. *Ser dos.* Traducción de Patricia Wilson. Buenos Aires: Paidós, 1998.
- JAIME, Jorge. *Homossexualismo masculino.* Rio de Janeiro: Editora O Construtor, 1953.

Monstro que chora. Rio de Janeiro: Livraria Império, 1957.

- JAMESON, Frederic. *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado.* Buenos Aires: Paidós, 1992.
(1998) "Sobre los estudios culturales", en Fredric Jameson y Slavoj Zizek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo,* Buenos Aires: Paidós.
- JÁUREGUI, Carlos Luis. *La homosexualidad en la Argentina.* Buenos Aires: Ediciones Tarso S. A., 1987.
- JOHNSTON, H.; LARAÑA, E.; GUSFIELD, J. "Identidades, ideologías y vida cotidiana en los nuevos movimientos sociales". En: LARAÑA; GUSFIELD (Comp.) *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad.* Madrid: CIS, 1994.
- KARASH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro, 1808-1850.* São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

- KITZINGER, Alexandre Max. "Resenha histórica da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro desde a sua fundação até a abdicação de D. Pedro I". En: *Revista do IHGB*, v. 76, pp. 147-271, 1913.
- KLANDERMANS, Bert. "La construcción social de la protesta y los campos pluriorganizativos". En: LARAÑA; GUSFIELD (Comp.). *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*. Madrid: CIS, 1994.
- KORNBLIT, Ana Lia; PECHENY, Mário; VUJOSEVICH, Jorge. *Gays y lesbianas. Formación de la identidad y derechos humanos*. Buenos Aires: La Colmena, 1998.
- KOSOFSKY SEDGWICK, Eve. *Epistemology of the Closet*. California: University of California Press, 1992.
- KRISTEVA, Julia. "O real da identificação". En: MANNONI, Maud et ál. *As identifi-cações na clínica e na teoria psicanalítica*. Traducción de Ari Roitman. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
Semiótica 1, Madrid: Fundamentos, 4ª. Ed., 2001.
- LACLAU, Ernesto. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo. Versión castellana de Ernesto Laclau*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1993.
"Sujeito da política, política do sujeito". En: *Política Hoje*. Revista de Mestrado em Ciência Política da UFPE, ano 4, pp. 9-28, jan.-jun., 1997.
- LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI, 1987.
- LACOMBE, Américo. "Obispado do Rio de Janeiro". En: *Revista do IHGB*, v. 315, pp. 232-250, 1977.
- LACOMBE, Andrea. *Pra homem já tô eu: masculinidades e socialização lésbica em um bar no centro do Rio de Janeiro*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2005.
- LAMAS, Marta. "La antropología feminista y la categoría 'género'". En: Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales, México, n.º 30 G. V., 1986.
"Cuerpo: diferencia sexual y género". En: *Debate Feminista*, n.º 10, set., 1994.
- LANCASTER, Roger N. "La actuación de Guto. Notas sobre el travestismo en la vida cotidiana". En: BALDERSTON, Daniel; GUY, Donna (Comp.). *Sexo y sexualidades en América Latina*. Traducción (cap. 1) de Glória Elena Bernal. Buenos Aires: Paidós, 1998.
- LAQUEUR, Thomas (1994) *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los Griegos hasta Freud*. Madrid: Ediciones Cátedra.

- LASH, Scott. "La reflexividad y sus dobles: estructura, estética, comunidad". En: BECK, U.; GIDDENS, A.; LASH, S. *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza Universidad, 1997.
- LEÃO FILHO, Joaquim de Sousa. "O Rio de Janeiro de Dom João (1808-1821)". En: *RIHGB*, v. 276, pp. 74-89, 1967.
- LE GOFF, Jacques. *História nova 3*. Traducción de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- LIMA, Lana Lage da Gama. "Aprisionando o desejo. Confissão e sexualidade". En: VAINFAS, Ronaldo. *História e sexualidade no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, pp. 67-87, 1986.
- LOTMAN, Iuri. *La estructura del texto artístico*. Ed. Istmo: Madrid, 1978.
- MACEDO, Joaquim Manuel de. *Um passeio pela cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Z. Valverde, 1942.
- Mac RAE, Edward. "Os respeitáveis militantes e as bichas loucas". En: EULÁLIO, A. et ál. *Caminhos cruzados. Linguagem, Antropologia e Ciências Naturais*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

A construção da igualdade. Identidade sexual e política no Brasil da "Abertura". Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.

"Homosexual Identities in Transitional Brazilian Politics". En: ESCOBAR; ALVAREZ. *The Making of Social Movements in Latin America. Identity, Strategy, and Democracy*. San Francisco: Westview Press; Oxford: Boulder, 1992.

- MAFFESOLI, Michel. *O tempo das tribos. O declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.
- MAGALHAES, Domingo J. Gonçalves de. *Urânia*. Rio de Janeiro: Garnier, 1865.
- MAINGUENAU, Dominique. Análise do discurso: a questão dos fundamentos. *Cadernos de Estudos Lingüísticos. O Discurso e suas análises*. Organización de Eni P. Orlandi y João W. Geraldi. Traducción de Celene Cruz y João W. Geraldi. Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, n.º 19, jul./dez., 1990.
- MALUF, Marina; MOTT, Maria Lúcia. "Recônditos do mundo feminino". En: SEVCENKO, Nicolau (Org.). *História da vida privada no Brasil: República: da Belle Époque à Era do Rádio*. São Paulo: Companhia das Letras, v. 3, pp. 368-421, 1998.
- MANNONI, Maud et ál. *As identificações na clínica e na teoria psicanalítica*. Traducción de Ari Roitman. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- MAUAD, Ana Maria. "Imagem e auto-imagem do Segundo Reinado". En: ALENCASTRO, Luiz Felipe de. (Org.). *História da vida privada no Brasil*.

- Império: a corte e a modernidade nacional*. São Paulo: Companhia das Letras, v. 2, 1998.
- McADAM, Doug. "Cultura y movimientos sociales". En: LARAÑA; GUSFIELD (Comp.). *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*. Madrid: CIS, 1994.
 - McINTOSH, Mary. "The Homosexual Role". En: SEIDMAN, Steven. *Queer Theory/ Sociology*. Cambridge-Oxford/Blackwell, 1996.
 - MELUCCI, Alberto. *Nomads of the Present*. London: Hutchinson Radius, 1989.

Sistema político, partiti e movimenti sociali. Milano, Campi del Sapere: Feltrinelli, 1990.

L'invenzione del presente. Movimenti sociali nelle società complesse. Bologna: Società editrice il Mulino, 1991.

"¿Qué hay de nuevo en los nuevos movimientos sociales?". En: LARAÑA; GUSFIELD (Comp.). *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*. Madrid: CIS, 1994.
 - MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
 - MENEZES, Lená Medeiros de. *Os estrangeiros e o comércio do prazer nas ruas do Rio (1890-1930)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
 - MONTEIRO, Tobias. *História do Império*. Belo Horizonte: Itatiaia, t. 1, 1981.
 - MOTT, Luiz. *Relações raciais entre Homossexuais no Brasil Colonial*. En: SEMINÁRIO CONJUNTO DO INSTITUTO UNIVERSITÁRIO DE PESQUISAS DO RIO DE JANEIRO E DO MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA. Rio de Janeiro, 8-10 de setembro, 1982.

"Escravidão e homossexualidade". En: VAINFAS, Ronaldo (Org.). *História e Sexualidade no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, pp. 67- 87, 1986.

O lesbianismo no Brasil. Porto Alegre (RS): Mercado Aberto, 1987.

"Pagode português: a subcultura gay em Portugal nos tempos inquisitoriais". En: *Ciência e Cultura. Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência*, v. 40, n.º 2, pp. 102-139, fev., 1988a.

O sexo proibido: virgens, gays e escravos nas garras da Inquisição. Campinas: Papyrus, 1988b.

Rosa egípcia. Uma santa africana no Brasil. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1993.

"Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu". En: SOUZA, Laura de Mello e (Org.). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, v. 1, pp. 155-220, 1997.

Homossexuais da Bahia. Dicionário biográfico (Séculos XVI-XIX). Salvador: Editora Grupo Gay da Bahia, 1999.

A cena gay de Salvador em tempos de Aids. Salvador: Editora Grupo Gay da Bahia, 2000.

- MOTT, Luiz; CERQUEIRA, Marcelo. *Causa mortis: homofobia. Violação dos direitos humanos e assassinato de homossexuais no Brasil-2000*. Salvador: Editora Grupo Gay da Bahia, 2001.
- MOTTA, Marcus Alexandre. *Anchieta. Dívida de papel*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2000.
- NOVINSKY, Anita Waingort. *A Inquisição*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- NOVINSKY, Ilana. "Heresia, mulher e sexualidade: algumas notas sobre o Nordeste nos séculos XVI e XVII". En: BRUSCHINI, M. C. A. et ál. *Vivência*. São Paulo: Brasiliense, pp. 23-44, 1980.
- ORLANDI, Eni. P. *Análise de discurso. Princípios e procedimentos*. 3ª. ed. Campinas: Pontes, 2001.
- OURY, Jean. "Sobre a identificação". En: MANNONI, Maud et ál. *As identificações na clínica e na teoria psicanalítica*. Traducción de Ari Roitman. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- PADGUG, Robert A. "Sexual Matters: On conceptualizing Sexuality in History". En: *Radical History Review*, n.º 20, Spring/Summer, pp. 3-23, 1979.
- PAEZZO, Sylvan. *Memórias de madame Satã*. Rio de Janeiro: Lidador, 1972.
- PARKER, Richard. *Within Four Walls: the Cultural Construction of Sexual Meanings in Contemporary Brazil*. Tese (Doutorado), Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1988.

Corpos, prazeres e paixões: a cultura sexual no Brasil contemporâneo. São Paulo: Best Seller, 1991.

Beneath the Equator. Cultures of Desire, Male Homosexuality and Emerging Gay Communities in Brazil. New York/London: Routledge, 1999.

- PÊCHEUX, Michel. *O discurso: estrutura ou acontecimento*. Traducción de Eni P. Orlandi. Campinas: Pontes, 1990.

Uma crítica à afirmação do óbvio. Campinas: Unicamp, 1997.

- PERLONGHER, Néstor. *O negócio do michê. Prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

"La represión sexual y el Proceso". En: *El Porteño* (Cerdos y Peces), diciembre de 1983:16.
- PIERONI, Geraldo. *Os excluídos do reino. A Inquisição Portuguesa e o degrado para o Brasil Colônia*. DF: Editorial Universidade de Brasília, 2000.
- PLUMMER, Ken; STEIN, Arlene. "I Can't Even Think Straight: Queer Theory and the Missing Sexual Revolution in Sociology". En: SEIDMAN, Steven. *Queer Theory/Sociology*. Cambridge/Oxford: Blackwell, 1996.
- POPE, Harrison; PHILLIPS, Katharine; OLIVARDIA, Roberto. *O complexo de Adônis. A obsessão masculina pelo corpo*. Traducción de Sérgio Augusto Teixeira. Rio de Janeiro: Campus, 2000.
- PORTANTIERO, Juan Carlos. "Los usos de Gramsci". En: GRAMSCI, Antonio. *Escritos políticos (1917-1933)*. México: Siglo XXI, 1977.
- PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil. Ensaio sobre a tristeza brasileira*. 2ª. ed. São Paulo: IBRASA; Brasília: INL, 1981.
- PRIORE, Mary del. "Deus dá licença ao diabo. A contravenção nas festas religiosas e igrejas paulistas no século XVIII". En: VAINFAS, Ronaldo. *História e Sexualidade no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, pp. 90-106, 1986.

História da criança no Brasil. São Paulo: Contexto, 1991.
Ao sul do corpo. Condição feminina, maternidade e mentalidades no Brasil colonial. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Edunb, 1993.
"Ritos da vida privada". En: SOUZA, Laura de Mello e (Org.). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, v. 1, pp. 275-330, 1997.
"Mulheres brasileiras: uma certa história". En: PRIORE, Mary del et ál. *500 Anos de Brasil: histórias e reflexões*. São Paulo: Scipione, 1999.
- PRIORE, Mary del et ál. *500 Anos de Brasil: histórias e reflexões*. São Paulo: Scipione, 1999.
- RAGO, Margareth. *Sexualidade e identidade na historiografia brasileira*. Departamento de História, IFCH- UNICAMP, [s.d.]. (Mimeografiado).
- RAPISARDI, Flavio; MODARELLI, Alejandro. *Fiestas, baños y exilio. Los gays porteños en la última dictadura*. Buenos Aires: Sudamericana, 2001.
- REQUENA, Antonio. *Noticias y consideraciones sobre las anomalías sexuales de los aborígenes americanos*. Caracas, Separata de Acta Venezolana, 1945.

- RHEINGANTZ, Carlos. "Um passeio no Rio antigo". En: *Revista do IHGB*, v. 281, pp. 99-126, 1968.
- RIBEIRO, Darcy. "Repressão: essa ninguém transa". En: *Lampião da Esquina*, Rio de Janeiro, n.º 8, p. 7, jul./ago, 1979.
- RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*. Traducción de H. Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.
- ROMERO, Abelardo. *A origem da imoralidade no Brasil. História da formação do caráter nacional*. Rio de Janeiro: Conquista, 1967.
- SÁEZ, Javier. "El macho vulnerable: pornografía y sadomasoquismo" (Debate). En: SEMINÁRIO MARATÓN POSPORNO, 2003. Museo de Arte contemporáneo de Barcelona. Disponible en: <http://www.hartza.com/posporno.htm>.
- SALESSI, Jorge. *Médicos maleantes y maricas: higiene, criminología y homosexualidad en la construcción de la nación Argentina* (Buenos Aires, 1871-1914). Chula Vista, CA: Beatriz Viterbo Editora, 1995.
- SALIBA, Elias Thomé. "A dimensão cômica da vida privada na República". En: SEVCENKO, Nicolau (Org.). *História da vida privada no Brasil: República: da Belle Époque à Era do Rádio*. São Paulo: Companhia das Letras, v. 3, pp. 289-366, 1998.
- SARMENTO, Carlos Eduardo. *O Rio de Janeiro na era Pedro Ernesto*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2001.
- SCRIBANO, Adrián. "Movimientos sociales, poder y espacio social". En: *Desafíos Urbanos*, año I, n.º 1, jun./jul., 1994.
- SCRIBANO, Adrián; PEDRINI, Dalila. "Società complessa, identità e azione collettiva. Conversazioni con Alberto Melucci". En: *Pluriverso: Biblioteca Delle Idee per la Cività Planetaria*, anno II, n.º 1, mar., 1997.
- SEBRELI, Juan José. Historia secreta de los homosexuales en Buenos Aires. En: _____. *Escritos sobre escritos, ciudades bajo ciudades, 1950-1997*. Buenos Aires: Sudamericana, 1997.
- SEVCENKO, Nicolau. "A capital irradiante: técnica, ritmos e ritos do Rio". En: SEVCENKO, Nicolau (Org.). *História da vida privada no Brasil: República: da Belle Époque à Era do Rádio*. São Paulo: Companhia das Letras, v. 3, pp. 513-619, 1998.
- SIGNORILE, Michelangelo. *Life outside: the Signorile report on gay men: sex, drugs, muscles, and the passages of life*. New York: Harper Collins Publishers, 1998.
- SILVA, Cristina Luci Câmara da. *Triângulo rosa: a busca pela cidadania dos homossexuais. Dissertação* (Mestrado), IFICS, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1993.

- SILVA, Hélio R. S. *Travesti. A invenção do feminino*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/ISER, 1993.
 - SILVA, Joaquim Norberto de Sousa. "Dona Maria Ursula de Abreu e Lancaestre". En: *Revista do IHGB*, v. 3, t. 3, pp. 222-227, 1841.
 - SILVA, Lina Gorenstein Ferreira da. *Heréticos e impuros: a Inquisição e os cristãos-novos no Rio de Janeiro - século XVIII*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Divisão de Editoração, 1995.
 - SILVA JARDIM, Antônio da. *Propaganda Republicana 1888-1889*. Discursos, opúsculos, manifestos e artigos coligidos anotados e prefaciados por Barbosa Lima Sobrinho, Rio de Janeiro, Casa de Rui Barbosa, Conselho Federal de Cultura, 1998.
 - SIQUEIRA, Sônia. *Inquisição portuguesa e sociedade colonial*. São Paulo: Editora Ática, 1978.
 - SLENES, Robert. W. "Senhores e subalternos no Oeste paulista". En: ALENCASTRO, Luiz Felipe de (Org.). *História da vida privada no Brasil. Império: a corte e a modernidade nacional*. São Paulo: Companhia das Letras, v. 2, 1998.
 - SOIHET, Rachel. *A subversão pelo riso: estudos sobre o carnaval carioca da Belle Époque ao tempo de Vargas*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.
 - SOUZA, Jessé. *A modernização seletiva. Uma interpretação do dilema brasileiro*. Brasília: Editora Universidade Nacional de Brasília, 2000.
 - SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo na Terra de Santa Cruz. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
 - SOUSA LEÃO FILHO, Joaquim de. "O Rio de Janeiro de Dom João (1808-1821)". En: *RIHGM*, v. 276, pp. 74-89, 1967.
 - SOUTHEY, Robert. *História do Brasil*. São Paulo: Obelisco, v. 6, 1965.
 - SPIVAK, Gayatri. "The Rani of Simur". En: BARKER, F. et ál. *Europe and Its Others*. Colchester: University of Essex, v. 1, 1985.
- "Can the Subalterns Speak?". En: ASHCROFT; GRIFFITHS; TIFFIN. *The Post-Colonial Studies Reader*. London/New York: Routledge, 1997.
- STERNBACH, Nancy Saporta et ál. "Feminisms in Latin America: From Bogotá to San Bernardo". En: ESCOBAR, A; ALVAREZ, S. *The Making of Social Movements in Latin America. Identity, Strategy, and Democracy*. Boulder/San Francisco/Oxford: Westview Press, 1992.
 - TAILLANDIER, Gérome. "Resenha do Seminário 'A Identificação', de Jacques Lacan". En: MANNONI, Maud et ál. *As identificações na clínica e na teoria*

psicanalítica. Traducción de Ari Roitman. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

- THALES DE AZEVEDO. *As regras de namoro à antiga. Aproximações socioculturais*. São Paulo: Editora Ática, 1986.
- THOMPSON, E. P. *Costumes em comum*. 1ª. reimpressão. Traducción de Rosaura Eichemberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- TORRÃO Filho, Amílcar. *Tribades galantes, franchonos militantes. Homossexuais que fizeram história*. São Paulo: Edições GLS, 2000.
- TREVISAN, João Silvério. *Devassos no paraíso. A homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade*. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- VAINFAS, Ronaldo (Org.). *História e sexualidade no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

Trópico dos pecados. *Moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997a.

"Moralidades brasileiras". En: SOUZA, Laura de Mello e (Org.). *Historia da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, v. 1, pp. 221-273, 1997b.

- VARNHAGEN, Francisco Adolfo. *História geral do Brasil: antes da sua separação e independência de Portugal*. Belo Horizonte: Itatiaia, v. 3, 1981.
- VELHO, Gilberto. "Literatura e desvio: questões para a antropologia". En: EULÁLIO, A. et al. *Caminhos cruzados. Linguagem, Antropologia e Ciências Naturais*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- VENÂNCIO, Renato Pinto. "Nos limites da sagrada família. Ilegitimidade e casamento no Brasil Colonial". En: VAINFAS, Ronaldo. *História e sexualidade no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, pp. 107-123, 1986.
- VEYNE, Paul. "A homossexualidade em Roma". En: ARIÈS, Philippe; BEJIN, Andre. *Sexualidades ocidentais. Contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade*. Traducción de Lygia Araújo Watanabe y Thereza Christina Ferreira Stummer. 3ª. ed. São Paulo: Brasiliense, pp. 39-49, 1987.
- VIEIRA FAZENDA, José. "Antiquilhas e memórias do Rio de Janeiro". En: *Revista do IHGB*, v. 140, 1921.
- VILLALATA, Luiz Carlos. "O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura". En: SOUZA, Laura de Mello e (Org.). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, v. 1, pp. 331-386, 1997.

- VIVEIROS DE CASTRO, José [1894]. *Attentados ao pudor. Estudos sobre as aberrações do instinto sexual*. Rio de Janeiro: Livraria Editora Freitas Bastos, 1932.
- WEEKS, Jeffrey. "The Construction of Homosexuality". En: SEIDMAN, Steven. *Queer Theory/Sociology*. Cambridge-Oxford: Blackwell, 1996.
 "The Sexual Citizen". En: *Theory Culture & Society*, v. 15, n.º 3-4, Aug./Nov., 1998.
- WESTERMARCK, Edward. *The Future of Marriage in Western Civilisation*. London: MacMillan and Co., 1936.
- WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e literatura*. Traducción de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1979.
- WITTIG, Monique. *The Straight Mind and Other Essays*. Boston: Beacon Press, 1992.
- ŽIŽEK, Slavoj (2001) El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política. Buenos Aires: Paidós.
 "Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional". En: JAMESON; ŽIŽEK. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Introducción de Eduardo Grüner. Traducción de Moira Irigoyen. Buenos Aires: Paidós, 1998.



El autor

■ CARLOS EDUARDO FIGARI

Carlos Figari es Doctor en Sociología del Instituto Universitario de Pesquisas do Rio de Janeiro, Investigador del CONICET y profesor de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Catamarca.

También se desempeña como Investigador Visitante en el Grupo de Estudios sobre Sexualidades del Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

Ha publicado los siguientes libros: *@s outr@s cariocas: interpelações, experiências e identidades homoeróticas no Rio de Janeiro (séculos XVII ao XX)*. Colección "Origem". Belo Horizonte, Ed. UFMG; Rio de Janeiro, IUPERJ, 2007 y *Sexualidad, religión y ciencia: discursos científicos y religiosos acerca de la sexualidad*, Córdoba, Encuentro Grupo Editor, 2007.



Índice

■ Presentación.....	9
■ Introducción.....	15
■ Trópico y subordinación.....	23
1. Los textos precoloniales.....	23
1.1. El texto nativo-brasileño: <i>çacoibeguiras</i> y <i>amazonas</i>	29
1.2. <i>Quimbandas</i> y <i>jimbandas</i> : erotismo y religión. El texto negro-africano.....	31
2. La formación discursiva hegemónica: el texto lusitano-occidental.....	34
3. Ontología del bugre / salvaje.....	36
■ Eróticas disidentes en San Sebastián de Río de Janeiro de los siglos XVII y XVIII.....	39
1. La San Sebastián de los primeros tiempos. El patriarcado esclavista.....	39
1.1. La reproducción del patriarcado: iniciación sexual, sadismo y violencia.....	41
1.2. Las señoras de la casa-grande y las mujeres de la calle.....	43
2. La heterogeneidad discursiva de la disidencia erótica.....	44
2.1. Las experiencias fanchonas.....	48
2.2. Intramuros sagrados: Conventos y colegios nefandos.....	52
2.3. Las <i>nimphas androgynas</i> : el travestismo en las fiestas populares y oficiales.....	55
2.4. La <i>sodomia foeminarum</i> en tierras cariocas.....	56
2.5. Los lenguajes del pecado.....	59
3. Conclusiones.....	60
■ Las nuevas moralidades (fines del siglo XVIII hasta fines del XIX).....	65
1. Los últimos virreyes y los primordios de una <i>courtoisie</i> carioca (1769-1808).....	65
2. La Corte en Río y el Imperio Ilustrado: un estado en ciernes.....	66
2.1. La constitución de un público literario: <i>boticas</i> y periódicos.....	67

2.2. Entre la botica y el convento: los sodomitas volterianos	68
2.3. Los amores de novela y los nuevos arreglos afectivos	69
2.4. La moral autónoma o el reino del yo. La desaparición de la sodomía como delito	70
3. El erotismo en la Corte	72
3.1. La "lasciva" corte portuguesa en tierras cariocas	72
3.2. La "homoafección" entre la emperatriz Leopoldina y Maria Graham..	72
4. El erotismo en la intimidad de las casonas: <i>cafuné</i> , baños tibios y <i>clisteres</i>	78
4.1. Los burgueses también aman: los <i>portugueses</i> y sus empleados y la cofradía del comercio extranjero	80
5. Los "otros" hombres y las "otras" mujeres	81
6. La transgresión de las modas y el dandismo tropical	83
6.1. La "Gruta de los solitarios" y los "Coraceros de Cupido"	85
7. La fiesta barroca y la fiesta burguesa: de la rua al salón	86
8. Los otros otros: el mundo de los esclavos	87
9. Conclusiones	88
9.1. La esfera pública burguesa al sur del Ecuador	88
9.2. Lo doméstico y lo privado por los caminos de la voluptuosidad	89
9.3. Débiles interpelaciones y sentidos homoeróticos difusos	91
9.4. Nuevas experiencias y subjetividades	92
■ Escrit@s en el cuerpo: 1870-1940	95
1. El orden burgués: los estertores del Imperio y la República Vieja	95
1.1. El cuerpo social y la colonización de la intimidad	96
1.2. La medicalización del deseo	96
2. Primeros intentos de definición: homosexualismo y safismo entre lo moral y lo patológico (1872-1906)	97
2.1. El ser homosexual, entre la psiquis y las hormonas (1920-1940)	98
2.2. Construyendo el cuerpo invertido	101
2.3. Prisión por <i>libidinagem</i> : los nuevos dispositivos legales	106
2.4. Primeras lecciones de virtud familiar	107
2.5. Las "otras" mujeres: de las calles al prostíbulo	109
2.6. La máquina de escribir cuerpos: el internado y el vicio de Onán	110
2.7. El control de la nueva familia extensa y la construcción del machismo en las clases subalternas	111
2.8. El homoerotismo en las instituciones totales: conventos, prisiones y manicomnios. El ejército y la marina	113
2.9. El naturalismo literario: la disecación de los cuerpos "exóticos"	115
3. Desiguales condiciones, desiguales experiencias homoeróticas	117
3.1. El dandismo tropical	118
3.2. Las "Salomé" de pantalones ajustados, carmín y polvo de arroz	119

3.3. Los grupos homoeróticos: creando lazos estéticamente	120
3.4. Viriles y afeminados: un popurri de posibilidades no duales	121
3.5. Estrategias para burlar el machismo	123
3.6. Reconociéndose por ósmosis y comunicándose... ..	125
3.7. Nuevas y viejas formas de vivir el amor	127
3.8. Los <i>bagaxas</i> también usaban <i>corbatita colorada</i>	129
4. El travestismo de la <i>Belle Époque</i> carioca	131
4.1. Carnaval y travestismo	133
5. El safismo entre las honestas y las camelias	134
6. El público literario bohemio: los ecos de Sodoma y Lesbos en la reflexión homoerótica	138
7. Conclusiones	139
7.1. La moral burguesa y el disciplinamiento de los cuerpos	139
7.2. Ni Marías ni Magdalenas	140
7.3. El ser "abyecto" como síntesis de lo "otro"	140
7.4. Donde medicina y ley se desencuentran	143
7.5. El patrón masculino / activo nunca muere	143
7.6. Jugando en el clóset: experiencias invertidas	144
7.7. " <i>Ma dottore mi fa tanto piacere!</i> ": los "otros" discursos	145
■ Laboratorios identitarios (1950-1970)	149
1. Entre estados democráticos y autoritarios	149
2. Viejos y nuevos sentidos para el homoerotismo	150
3. El control institucional: régimen y policía	151
4. El nuevo panóptico. La conciencia heterosexual de la "plebe ruda".....	154
5. Las redes sumergidas de socialización homoerótica	156
6. Bichas, bofes y algo más	159
7. Invadiendo la calle: los concursos de <i>misses</i> y los <i>shows</i>	161
7.1. Un <i>outing</i> comportado: <i>shows</i> para toda la familia	162
8. Los Bailes de <i>bonecas</i> del carnaval	163
9. Trayectorias del placer y del corazón	164
10. Conclusiones	166
10.1 La diversificación del ser homosexual	166
10.2. Represión y clandestinidad	167
10.3. La experiencia de los grupos de diarios	168
10.4. Formas de tomar los espacios públicos: entre los <i>shows</i> comportados y el desbande del carnaval	168
■ En busca de una identidad	171
1. Años de contestación: las redes de conflicto de los años 70	171
2. (Re)conociéndose. La homosexualidad como identidad	172

2.1. "En las Fiestas del Itamaratí queremos ir de Travesti": Primeras manifestaciones políticas en la red homoerótica carioca	172
2.2. Los discursos de positivación	173
3. Intentos de resistencia. La homosexualidad como movimiento	174
3.1. La clase que escribe la historia: <i>Somos y Lampião</i>	174
3.2. La deconstrucción y reconstrucción del "sujeto homosexual": una dialéctica sin remedio	177
3.3. Una organización no jerárquica. La política del consenso	180
3.4. Códigos de reconocimiento y pertenencia. Los lazos emotivos de vinculación	181
3.5. El disenso y la disolución	182
3.6. El movimiento en Río de Janeiro: entre el Lampião, Somos y Auê	183
3.7. La experiencia travestida: de las tablas a la calle	184
4. Conclusiones	186
4.1. Primeros intentos de <i>outing</i> colectivo	186
4.2. Irreconocibles diferencias: entre el (re) conocimiento y la resistencia	188
■ Nuevas formas de "venir a ser".....	191
1. El amor en los tiempos del AIDS	191
2. Segunda fase del movimiento: el gay "ciudadano".....	192
3. Las ONG/Gays, lésbicas y travestis	195
4. La militancia de las "otras-otras": lesbianas y travestis en busca de la ciudadanía	198
5. Nuevas y remozadas experiencias e identidades	202
6. Variaciones sobre cuerpos en clave masculina	203
6.1. <i>Barbie world</i>	203
6.2. Los gays de las cavernas: los osos	206
7. Dolor <i>fast food</i> : los laberintos de Sade y Massoch en clave posmoderna	207
8. Variaciones sobre cuerpos en clave femenina	208
8.1. Cuerpos de Eva con miembro de Adán	208
8.2. Jugando en el armario de mi hermana... o de mi mujer. Las <i>Crossdressers</i> o <i>Cd-sinhas</i>	211
8.3. Entre el corsé del gay ciudadano y la ruleta rusa <i>barebacking</i>	213
8.4. <i>Criolas</i> : la militancia que alteró la familia y el derecho de "exención de ciudadanía" de las travestis	214
9. La web en la construcción de las tribus	215
10. La toma de la calle: las multitudinarias paradas gay	217
11. Conclusiones	218
11.1. Tribus homoeróticas y experimentaciones	218

11.2. Experiencias, grupos políticos y marchas.....	219
■ A modo de conclusión: interpelaciones, experiencias e identidades eróticas en Río de Janeiro	221
1. Significados y otredad	221
2. La ficción del "ser abyecto"	225
3. ¿El cuerpo escrito o la escritura del cuerpo?	226
4. Las interpelaciones y sus modalidades	230
5. Del clóset al espejo: entre el reconocimiento y la experiencia	233
6. Jugando en el campo de los sueños: la imaginación como abertura semántica	238
7. Del espejo a la calle: (re)conocimiento e identidad	241
■ Bibliografía.....	249
■ El autor	279





