

No. 4 • October 2009

A arquitetura do desejo:
gramáticas espaciais e
socializações lésbicas

The architecture of desire:
Spatial grammars of
lesbian socializations

La arquitectura del deseo:
gramáticas del espacio y
socializaciones lésbicas



ANDREA LACOMBE

A Working Paper Series
on Latin American and
Caribbean Sexualities

Una serie monográfica
sobre sexualidades
latinoamericanas y caribeñas

Uma série monográfica
sobre sexualidades
latino-americanas e caribenhas

Sexualidades is a publication of the Latin American Regional Editorial Board of the International Resource Network, a global community of teachers and researchers sharing knowledge about sexualities. The International Resource Network is funded by the Ford Foundation and based at the Center for Lesbian and Gay Studies of the Graduate Center of the City University of New York.

For further information about Sexualidades, contact the editors at sexualidades@hotmail.com or by mail or fax at: International Resource Network; Center for Lesbian and Gay Studies; Graduate Center, City University of New York; 365 Fifth Ave., Room 7.115; New York, NY 10016; Fax (212) 817-1567

EDITORES/EDITORS

Eliane Borges Berutti
Departamento de Letras
Anglo-Germânicas
Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Rafael de la Dehesa
Department of Sociology, Anthropology,
and Social Work
City University of New York-
College of Staten Island, USA

María Mercedes Gómez
Department of Sociology and Criminology
St. Mary's University, Canada

COMITÉ EDITORIAL/COMISSÃO EDITORIAL/EDITORIAL BOARD

Violeta Barrientos Silva
Programa de Estudios de Género
Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú

Jasmin Blessing
Center for Lesbian and Gay Studies,
City University of New York, USA

Mauro Cabral
Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

Gabriela Cano
Facultad de Filosofía
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México

Sergio Carrara
Centro Latino-Americano em Sexualidade e Direitos Humanos
Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Ebén Diaz
Red de Diversidad Sexual GLBTITI,
Nicaragua.

Camila Esguerra Muella
Departamento de Antropología
Universidad Nacional de Colombia,
Colombia

Jacqueline Jiménez Polanco
Department of Social Sciences
City University of New York-
Bronx Community College, USA

Denilson Lopes
Escola de Comunicação
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Rita María Pereira Ramírez - Cuba
Jurista, investigadora, y documentarista
Habana, Cuba

Andrés Ignacio Rivera Duarte
Organización de Transexuales por la Dignidad de la Diversidad, Chile

Angie Rueda Castilla, Mexico
Frente Ciudadano Pro Derechos de Transgéneros y Transexuales, México

Marcela Sánchez
Proyecto Colombia Diversa, Colombia

Diego Sempol - Uruguay
Área Académica Queer/Montevideo, Uruguay
Departamento de Ciencias Sociales,
Universidad Nacional de General Sarmiento,
Argentina

Horacio Sivori
Centro Latino-Americano em Sexualidade e Direitos Humanos
Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Bruno Souza Leal
Faculdade de Comunicação
Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

Juan Marco Vaggione
Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET)
Facultad de Derecho y Ciencias Sociales,
Universidad Nacional de Córdoba, Argentina



www.IRNweb.org

© 2009

ISSN 1938-6419

CLAGS The Center for
Lesbian and Gay Studies

International Resource Network
A global community of teachers and researchers sharing knowledge about sexualities



A arquitetura do desejo: gramáticas espaciais e socializações lésbicas

Andrea Lacombe
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Resumo

Este artigo descreverá os usos do espaço dos *bailes da Mary* no clube Olímpico localizado no bairro de Copacabana, Rio de Janeiro. Neste baile, creio ser possível reconstruir as gramáticas de socialização de mulheres lésbicas no contexto de um espaço de divertimento. A importância de analisar a espacialidade e a arquitetura do lugar relaciona-se à noção de “construção do espaço” em um movimento dialético com as gramáticas de socialização: os “*quem*” e os “*como*” também dependem dos “*onde*”. Os “*onde*”, por sua vez, abrigam um público que carrega de determinados sentidos os espaços a partir dos usos que deles faz.

Palavras-chave

Socialização lésbica, espaço público, identidade, Brasil

Sobre a autora

Andrea Lacombe, mestre em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal de Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ) e doutoranda pelo mesmo Programa. Bacharel em Comunicação Social pela Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Áreas de atuação: estudos queer, gênero, sexualidade, antropologia do corpo. Temas de pesquisa: socializações lésbicas, corpo, masculinidades.

Este artigo descreverá os usos do espaço nos *bailes da Mary* no clube Olímpico no bairro carioca de Copacabana, um evento através do qual é possível reconstruir as gramáticas de socialização de mulheres lésbicas no contexto de um espaço de divertimento¹. A importância de analisar a espacialidade e a arquitetura do lugar relaciona-se à noção de “construção do espaço” em um movimento dialético com as gramáticas de socialização: os “quem” e os “como” também dependem dos “onde”. Os “onde”, por sua vez, abrigam um público que carrega de determinados sentidos os espaços a partir dos usos que deles faz. A intenção é costurar as características físicas, isto é, o modo pelo qual os recintos estão distribuídos e conformados, às especificidades de socialização das frequentadoras. O espaço será analisado a partir do valor simbólico atribuído pelas pessoas que frequentam este estabelecimento dançante de divertimento noturno. Em última análise, visa perceber o que o espaço faz com as pessoas e o que as pessoas fazem com o espaço².

Os usos do espaço como variáveis de socialização conformam marcas para enxergar particularismos que estruturam a trama do que chamo “socializações lésbicas”. A organização espacial dos lugares guarda relação com os modos em que são usados culturalmente. Os lugares não são meros reservatórios inertes; são politizados, culturalmente relativizados, historicamente construídos e percebidos a partir de diferentes lugares em relação ao agenciamento que os atores fazem deles, ou seja, de acordo com as possibilidades de ação que supõe o uso desses lugares.

O espaço possui uma polifonia de vozes que responde a uma espacialidade que na antropologia tem sido representada e questionada na fase da escrita etnográfica. Neste sentido os lugares além de habitar nas narrativas dos nativos e dos antropólogos são narrativas *per se*; falam a respeito das culturas que os habitam. Rodman (1992) usa as ferramentas da geografia de Vidalian que conceitualizam as tensões existentes entre a influência que o ser humano exerce sobre o meio ambiente e, reciprocamente, o impacto que o meio tem sobre os indivíduos, sugerindo que essa tensão é compatível com a

relação entre os indivíduos e as experiências que estes têm no espaço que habitam. Rodman propõe um estudo multilocalizado no qual o lugar terá um duplo sentido: “como uma construção antropológica para um ‘cenário’ ou a localização de conceitos e como uma experiência socialmente construída e ‘especializada’” (642).

Falar em *espaço* e em *lugar* supõe lidar com duas concepções diferentes no que diz respeito ao *locus social*³. Especificamente, o estudo de topografias sexuais, entendida neste sentido como a análise dos espaços onde se desenvolvem rotinas sexuais ou de sedução, serve-se da distinção relativa entre “local” (*place*), localização “cujo potencial significativo ainda tem que ser totalmente desenvolvido”, e “espaço” (*space*), que “emerge quando sobre o local são impostas práticas, quando formas de atividade humana impõem significados a uma localização dada e transformam o terreno ‘neutro’ em paisagem (*landscape*), isto é, em um particular ‘modo de ver’” (Leap 1999: 7). Esta distribuição não responde, - é claro, - a um arranjo estático, mas é “continuamente construída, negociada e contestada” (6). A multiplicidade de espaços dá lugar à multiplicidade de vozes (Massey 2005: 28), mas também

a diferentes ópticas sobre o espaço (Amster 2008: 177). A demarcação do espaço supõe uma “reconceitualização histórica, demográfica, geográfica e poética dos lugares sob a lupa de uma mudança do que significa centro e margem nas urbanizações” (Chisolm 2005: 10). Nas palavras de Rooke (2007: 233), “um apelo para imaginar a cidade de uma maneira que compasse os espaços urbanos vividos, percebidos e concebidos e a espacialidade das vidas *queers*”.

- *Andrea, você que está procurando lugares pra fazer campo, conhece os bailes no Olímpico?, pergunta-me uma amiga em uma festa.*

- *No Olímpico? aquele clube em Copa, perto do corte [do Cantagalo]?, pergunto curiosa.*

- *Sim, aquele clube, ‘cê’ conhece? Lá tem uns bailes de sapata velha uma vez por mês, primeira sexta do mês, acho. Vai lá, talvez seja interessante retratar as “velinhas cocoon”.*

- *Você já foi?*

- *Não, mas umas amigas da Angélica [amiga dela] já foram.*

Cheguei aos *Bailes da Mary* seguindo a indicação de umas amigas cariocas que conhecem outras que já ouviram falar deles. Fiz uma pesquisa rápida em *websites* para o público

LGBT e na guia *gls* do Rio de Janeiro e não consegui referência alguma sobre o baile⁴. Parti então, em uma sexta-feira⁵, rumo ao tal baile no Clube Olímpico localizado na rua Pompeu Loureiro, à procura do que as minhas amigas denominaram como *o baile do cocoon*⁶.

O Olímpico pode ser definido como um pequeno clube de bairro com piscina, sinuca, vários salões, sala de jogos e espaço de brinquedos para crianças. O clube é distribuído em três andares, mais a área aberta que, além da piscina e do playground, possui churrasqueiras e um outro bar onde ocasionalmente há música ao vivo. Está rodeado de prédios de apartamentos, aos lados e na calçada da frente, em uma das chamadas *áreas nobres* de Copacabana. Mesmo tendo residido nas imediações do clube, nunca pensei que neste lugar pudesse ocorrer, uma vez por mês há cinco anos, ou seja, com regularidade e periodicidade, uma festa na qual centenas de mulheres fossem à procura de parceria, namoro ou diversão com outras amigas que também, como elas, *gostam de mulher*.

Copacabana, por sua parte, está localizada na zona sul do Rio de Janeiro e, com aproximadamente 160.000 habitantes, é o bairro com maior densidade populacional da cidade⁷. Este bairro, que começou como uma estação de veraneio no início do século XX, teve seu crescimento a partir dos anos 20, depois da abertura do túnel do Leme, logo conhecido como “Túnel Novo”. Entretanto, sua explosão demográfica deu-se a partir dos anos 30 “com o surgimento do vigoroso processo de industrialização durante a era Vargas, quando

ocorreu a profunda mudança qualitativa na demanda por bens e serviços das classes média e alta. Para essas classes, Copacabana surgiu como símbolo da modernidade e da funcionalidade à altura dos valores burgueses e da prosperidade deste segmento da sociedade” (Lemos 2008: 54).

Mesmo assim, nas décadas subsequentes o bairro foi adquirindo uma dupla face que ainda o caracteriza: esta busca pela modernidade “democratiza” o bairro que vê mudar seu visual senhorial com a construção de edifícios de apartamentos – novidade no Rio de Janeiro – que abrigam uma população de baixa renda atraída pela busca de *status* e a um estilo moderno de vida, pessoas “que sacrificam o espaço residencial para poderem viver no bairro que tem transporte, atende ao consumo e produz, de acordo com as representações dominantes, *prestígio social*” (Velho 2006: 243).

Entre ambos os extremos existe uma classe média formada por comerciantes, funcionários públicos e profissionais:

O crescimento do consumo e a mobilidade social geram novas aspirações e expectativas de estilos de vida. De início, são principalmente famílias de camadas médias que têm como projeto mudar-se para Copacabana. Vêm de outras partes da cidade, da própria Zona Sul, do Centro, da Zona Norte e depois mesmo dos subúrbios. Boa parte dos novos moradores origina-se de outros estados, além dos estrangeiros que, desde o princípio, viam em Copacabana um bairro de sua predileção [...] Acrescente-se a estes o pessoal do corpo diplomático e os representantes de grandes empresas internacionais. A famosa “princesinha do mar” tornou-se

um lugar feérico, com uma vida noturna intensa que apresentava várias opções e alternativas para gostos os mais variados.

(Velho 2006: 242).

A partir da década de 1970, o auge do bairro começou a diminuir e a quantidade de população também: dos 250.000 habitantes dos anos 70 desce para 214.000 - no censo de 1980 - e chega aos 160.000, do registro do ano 2000 (Velho 1999: 15). Entretanto, dois dados que aparecem no artigo de Velho (2006) são relevantes para a presente pesquisa: Copacabana foi um importante centro de socialização gay, como é relatado por Guimarães (2004) e o fato de, atualmente, ser o bairro carioca com maior proporção de idosos do Brasil. Estas duas características serão levadas em conta na hora de analisar os *bailes da Mary*.

Na academia brasileira os trabalhos referidos especificamente a temáticas lésbicas são escassos. Em Ciências Sociais, as dissertações de Jaqueline Munis (que aborda a homossexualidade feminina a partir do modo como ela se põe na linguagem no Rio de Janeiro), Luis Otávio Rodrigues Aquino (sobre os processos de construção, manutenção e manipulação de identidades lésbicas entre mulheres migrantes em Porto Alegre) – ambas de 1992 – e a de Tâmara Teixeira de Carvalho (uma pesquisa de campo realizada em Belo Horizonte com mulheres que mantêm relações com mulheres, mas já tiveram histórias amorosas e conjugais com homens), de 1995, e o artigo “Ser ou estar homossexual” de Maria Luiza Heilborn de 1996 (que analisa a elaboração de identidades sexuais de mulheres homossexuais de camada médias do Rio de

Janeiro) são pioneiros no tratamento desta temática. Já neste século houve um incremento importante de pesquisas, não só em relação à quantidade como a diversificação sobre o escopo, atrelando a temática da homossexualidade feminina a estudos sobre sexualidade, política e saúde (Almeida 2005, Facchini 2005, Facchini e Barbosa 2006), análises históricas (Nogueira 2005) e socialidades e conjugalidades (Menirz 2005, Souza 2005, Lacombe 2006, Medeiros 2006). Outrossim, algumas pesquisas sobre sexualidade e gênero incluem o tratamento da homossexualidade feminina dentro do seu universo de análise. Entre os principais, Aguião (2007); Fígari (2007); Fry e Mac Rae (1985) e Heilborn (2004).

NIGHT FACE, FACE TO FACE OU “OS BAILES DA MARY”

Na porta do clube Olímpico não existe cartaz ou qualquer tipo de sinalização que indique a existência de um baile, menos ainda destinado a um público *gls*. “O baile *gls*? ah! é, o baile da Mary, é no salão; pode ir, já começou” me diz o porteiro do clube, me convidando a entrar. Um corredor de aproximadamente 50 metros com um toldo de acrílico me conduz da porta de grades pretas até o edifício. Subo alguns degraus e entro no prédio que tem um grande salão no térreo à esquerda, logo depois da entrada, alugado no momento a uma igreja pentecostal, mas que já foi o lugar dos *bailes da Mary* logo que começaram. À direita, um hall de paredes laranja conduz ao elevador e às escadas de mármore branco. Este evento, que já tem cinco anos de existência, começou em uma festa de aniversário. Mary, a organizadora, decidiu comemorar seu

aniversário no salão do Clube Olímpico e a convocatória teve tal repercussão que as amigas a animaram para repetir o sucesso periodicamente. “Eu tocava violão num bar de Botafogo, o Tamino. Aí lotava de mulher *entendida*”. Esse pessoal foi virando amiga, uma conhece alguém e leva porque é bom e assim... vai se formando uma galera, entende. Essa galera foi ao meu aniversário e aí começou a frequentar as festas. Todo mundo gostou e eu repeti”, me explica Mary.

Subo de elevador até o terceiro andar que abriga somente o salão onde os bailes são realizados. Assim que desço, à minha direita, está o caixa: um box, metade de madeira e metade de vidro, no qual uma mulher muito gentil me dá as boas-vindas, cobra o ingresso e entrega a cartela que marca a consumação de bebidas e comidas. O preço da entrada tem variado ao longo do período da pesquisa de campo. Assim que comecei, custava R\$ 18,00 na bilheteria e R\$ 15,00, se comprado com antecedência⁹. Na parede oposta um grande espelho retangular de dois metros de largura por um metro de altura serve para retocar o penteado e dar uma última olhada no visual antes de passar no salão. À esquerda do caixa, duas grandes portas de madeira e um segurança que abre a porta e entrega uma filipeta promovendo a festa seguinte antecedem o salão e, portanto, o baile. Entrar naquele salão parece uma volta ao passado: a pista de dança retangular ocupa o centro do espaço e está circundada por três filas de mesas à direita, uma à esquerda e um espaço mais amplo na frente e atrás, também com mesas, mas em um nível elevado. As mesas são quadradas de madeira com quatro cadeiras cada uma e estão colocadas em pares de forma perpendicular à pista. Somente a fileira

que está contra a parede direita fica paralela à pista, já que na parede há um banco atrelado, tão longo quanto a pista, substituindo as cadeiras. Algumas das mesas – basicamente aquelas que estão à direita e à esquerda do salão contra a pista – têm um papel colado com nome feminino, indicando a reserva feita por alguma freguesa. As paredes possuem um revestimento de vidro preto com desenhos de palmeiras, samambaias e pássaros que lhes outorgavam um ar selvático apesar da baixa temperatura do lugar que, mesmo no inverno, conta com um ar condicionado fortíssimo que congela até os tutanos.

Na iluminação, uma “bola de espelhos” de proporções consideráveis reflete no lugar a luz advinda de um laser verde e *spots* vermelhos, azuis e verdes que se movimentam no compasso da música. Ao mesmo tempo, a luz negra dá um efeito particular com seu característico tom violáceo e nos momentos de maior agito o *flash* desmancha os corpos em movimento. Algumas vezes, a decoração se completa com balões de diferentes cores indicando algum aniversário que se comemora no lugar. Os garçons e as garçonetes circulam sem parar entre as mesas, dando conta dos pedidos de bebida e comida. No lado oposto à porta de entrada ao salão, há uma porta de vaivém que conduz aos banheiros e à cozinha. Essa área tem uma iluminação diferente, branca, clara, não possui ar-condicionado e está inundada pelo cheiro de óleo de soja que usam na cozinha para fritar os petiscos oferecidos no cardápio. A palavra “MULHER”, impressa em um papel A4 branco horizontal com uma seta para a esquerda, colado na parede entre o banheiro destinado aos homens e destinado às mulheres, indica a divisão genérica dos banheiros que é mantida sem controvérsias pelas pessoas que frequentam o lugar. Os

banheiros estão sempre limpos, com papel higiênico em cada cubículo e papel toalha e sabonete nas pias que são periodicamente secadas pelo pessoal de limpeza; a luz branca e forte permanente talvez colabore a “manter a ordem” do seu uso.

“Manter a ordem” não faz só referência ao fato de não aparecer como um espaço de encontro ou *pegação*¹⁰, mas também ao que Beatriz Preciado denomina como “cabines de vigilância de gênero”:

No século XX, os banheiros se convertem em verdadeiras células públicas de inspeção onde avaliar a adequação de cada corpo em relação aos códigos da masculinidade e da feminidade vigente. Na porta de cada cabine e como signo único da interpelação do gênero: masculino ou feminino, H ou M, Cavalheiro ou Dama, mocassim ou salto alto, bigode ou florzinha... Ir ao banheiro mais para refazer o gênero do que para se desfazer da urina ou da merda. Os signos de interpelação na porta não perguntam se vamos cagar ou mijar; eles não estão interessados na cor ou no tamanho da merda. É só o gênero que conta

(Preciado 2004: 67).

O público participante do baile é formado basicamente por mulheres de uma faixa etária que vai dos 35 aos 70 anos, alguns homens, e algumas mulheres mais jovens¹¹. Pressupondo um “clássico” baile *gls*, eu esperava encontrar (como quase sempre acontece) muito “G” e nada de “L”. Percepção errada, pois nas festas com maior afluência de público contabilizei umas trezentas mulheres e escassos quatro ou cinco homens. Geralmente, não há pessoas

sentadas sozinhas. A conformação das mesas pode variar de um casal ou duas amigas a grupos de seis ou oito pessoas, juntando duas mesas. As estéticas também são variadas e estruturam um leque que vai do feminino ao masculino com várias nuances no caminho.

A música escutada costuma se dividir em blocos: a noite começa com boleros e música melódica, passa para pagode, forró, samba, música das décadas setenta e oitenta, tanto nacional quanto internacional, música pop dos anos 90, MPB (música popular brasileira) e novamente para encerrar, forró e bolero. A seqüência musical é praticamente igual em cada baile, com pouquíssimas variações dentro de cada um desses blocos, embora sempre conservando a ordem deles, sobretudo o momento do bloco central, formado por músicas remix dos anos setenta (tais como “YMCA”, “I Will Survive”, “I Am What I Am”, “Aleluia” e “Macho Man”). Esse momento é o clímax da noite.

VARIÁVEIS DE CÂMBIO: O BAR DO LUIZ

Quase um ano depois de iniciado o trabalho de campo, o público que freqüentava os bailes no salão começou a diminuir. Preocupada com a pouca afluência, Mary decidiu tentar uma mudança de estratégia mais radical nos bailes: trocá-los de sexta para sábado e do salão para o bar do segundo andar onde ela toca violão aos domingos. As festas de maio, setembro e outubro de 2007 foram no bar. Houve justificativas para essa mudança: a primeira festa no bar foi o dia do seu aniversário, em fins de maio. É importante lembrar que as festas começaram há cinco anos quando ela comemorou seu aniversário no clube e as amigas se entusiasmaram com a

idéia de ter uma festa desse tipo periodicamente. Deste modo, uma mudança ocasionada por seu aniversário não precisou de mais explicações. Entretanto, as outras duas foram acompanhadas de explicações econômicas: o ingresso para o bar era de R\$10,00, em lugar dos R\$ 15,00 ou R\$ 18,00 do salão, a cerveja é de garrafa e está quase ao mesmo preço que a lata no salão (entre R\$3,00 e R\$ 4,00). Por sua vez, as festas no bar têm um ingrediente diferente: música ao vivo, já que se intercalam o DJ com a própria Mary que toca o violão e canta sambas e algumas músicas da MPB. A primeira festa, aniversário da Mary, foi um sucesso de público, mas nas seguintes o público voltou a minguar com ausências notáveis de freqüentadores assíduos. Por esta razão Mary mudou de opinião e voltou para o local anterior. O público participante aumentou novamente, tendo voltado a cair no final do ano de 2007. Com as reiteradas lamúrias da Mary no microfone em relação à “infidelidade” da freguesia, o público aumentou novamente nas festas seguintes de 2008.

Minha primeira visita ao bar se deu por um acaso. Tinha errado o local do baile e, em vez de subir até o salão, entrei no bar que, neste momento, tinha um karaokê. Como o público do bar estava formado por mulheres de uma média de 45 anos, durante um bom tempo continuei pensando que esse fosse, efetivamente, o baile. Passei quase uma hora ouvindo as freguesas cantar e comecei a desconfiar se realmente era a festa que estava procurando, porque na verdade a quantidade de gente era bem menor do que as minhas amigas tinham falado. Perguntei ao garçom se esses eram

os bailes da Mary, ele riu e me disse que tinha errado o andar, e que a causa da minha confusão poderia se dever ao fato de que o público do bar era o mesmo do salão, já que aos domingos a Mary costumava tocar violão nesse lugar¹².

O bar do Luiz, nome do administrador, tem uma estrutura retangular que, se descontado o espaço que ocupa o balcão, fica como um L invertido: na parte mais curta – porém mais larga – está o ingresso, uma área vazia e um pequeno palco onde a Mary canta, o DJ executa sua música e também, nos demais dias, abriga o karaokê. As dimensões do lugar são reduzidas: se comparadas às do salão, diria que a proporção deve ser de 4x1. Diferentemente do salão, a iluminação é forte e mesmo com umas luzes improvisadas na parte que funciona como pista, a exposição das pessoas que dançam é maior (e as que não, também). O resto está cheio de mesas quadradas de madeira e cadeiras e digo *cheio* porque a quantidade é tal que às vezes fica difícil se movimentar entre elas¹³. As mesas que têm mais espaço umas entre as outras são as que estão no braço curto do L, em frente à pista e as localizadas no vértice do salão. Estas, aliás, dão de cara à pista e são as mais próximas ao palco onde Mary canta, e, portanto, as mais solicitadas e disputadas pelas freguesas. Assim como no salão, os banheiros ficam fora do recinto, desta vez antes da porta de entrada, e contam com as mesmas características de iluminação, limpeza e “ordem” que os do salão.

O OVO OU A GALINHA: REDES DE SOCIALIZAÇÃO

Uma variável a ser considerada na análise é a especificidade do espaço descrito. Os bailes da Mary são realizados no salão de um clube de bairro auto-definido como *familiar*, que ganha o rótulo de *gls* uma vez

por mês, momento em que o espaço é utilizado para tal fim. Poderia dizer que este lugar, comportando-se como espaço lésbico, é um híbrido em relação à divisão entre público e privado. Mesmo se pensado como público, o local resguarda a privacidade de certas práticas que fora desse contexto adquirem um caráter abjeto, mas que dentro são centrais na dinâmica social. É um espaço público que uma vez por mês contém e resguarda a privacidade da alteridade, espaço no qual as manifestações de afeto entre duas pessoas do mesmo sexo estão protegidas dos olhares dos *outros*, os *heteros*. Tais espaços podem ser considerados como *homonormados*, onde a heterossexualidade perde seu lugar normativo, pelo menos no que respeita à escolha da parceira. *Os bailes da Mary* apagam sua particularidade *gls* para qualquer pessoa que não esteja “por dentro” da situação, que não pertença à rede através da qual se pode acessar os bailes. Quando falo em “acesso”, esclareço seu duplo significado espacial e simbólico: para poder chegar até o salão do terceiro andar do Clube Olímpico é necessário ter acesso a uma rede que informe as coordenadas do baile. Não existem restrições na entrada, quer dizer, qualquer pessoa que gostar pode ingressar no salão e participar da festa; entretanto, para saber da existência do evento é necessário conhecer alguém que faça parte de uma rede maior de conhecimentos. Uma vez informada, a pessoa tem outro tipo de vantagens: adquirir o ingresso antecipadamente - e com desconto, portanto - através de um depósito na conta bancária da Mary, reservar uma mesa ou entrar no circuito das festas anunciadas durante o baile e nos e-mails que ela envia para sua mala direta (outros encontros tais como “arraiás GLS em Saquarema”, “festa de halloween”,

churrascos no Méier), e tudo “com total privacidade”. Os *bailes da Mary* pertencem a esta rede de festas e de encontros cuja circulação é restrita e semi-privada, à qual só é possível acessar através de *conhecid@s*.

Os eventos lúdicos que mencionei anteriormente são pontos nodais e, em certo sentido, tangenciais, cujo referencial maior é a pessoa que os organiza que sempre pertence à rede e geralmente é membro antigo, o que lhe outorga certa autoridade, legitimando a proposta. Esta modalidade cria uma trama de contatos que tem uma característica importante: a referencialidade. Como mencionado anteriormente, as pessoas entram na rede por indicação de alguém que as introduz e serve de aval e referência para o grupo. Deste modo, volto a uma das características das heterotopias foucaultianas (1994): supõem um sistema de abertura e encerramento que ao mesmo tempo as isola e as faz permeáveis. Elas constroem um diferencial em relação aos outros espaços que desestabiliza as referências espaciais em torno das práticas sociais e discursivas que se sucedem dentro do recinto com respeito àquelas que os mesmos sujeitos estabelecem fora.

RESERVANDO AS MESSAS

Quando telefono à Mary para lhe avisar que já fizera o depósito do valor do ingresso ela me pergunta se quero que guarde uma mesa para mim ou se prefiro estar em alguma com as freqüentadoras que acostumo me sentar. Pergunto para ela se as pessoas pedem uma mesa em particular ou se ela vai reservando qualquer uma. Mary me conta que as freguesas mais antigas “já têm suas mesas”; então, ela conserva essas preferências.

As mesas da primeira fila à direita são as mais solicitadas pelas freguesas mais antigas, aquelas que começaram a frequentar os bailes por serem amigas da Mary (Figura 1). É nessa fila no meio e em frente à pista que está a mesa da Mary, fácil de distinguir pela onipresente garrafa de *whisky* Johnny Walker Red Label. Nessa mesa sentam-se as sobrinhas dela quando vão, algumas amigas mais íntimas e Nora (a caixa) depois que termina seus afazeres ou em alguns momentos que sai para dançar, deixando o caixa em mãos de alguém de confiança. Às vezes, Mary não tem mesa, então guarda o *whisky* do lado do DJ. A distribuição das mesas marca um diferencial relacionado com a idade, a antiguidade no lugar e a estética que compõem a geografia do lugar. Podemos contabilizar seis grandes grupos em relação a estas variáveis. O grupo “A” está constituído por mulheres mais velhas de uma faixa etária entre 45 e 70 anos, com uma estética que poderia se considerar feminina: saia até o joelho ou calça formal, blusa, meias de nylon, sapatos de salto (embora não muito alto), agasalho de lã com botões nacarados, unhas curtas – porém, cuidadosamente feitas e pintadas –, óculos de grau, cabelo curto pintado e maquiagem, e casais cuja expressão de gênero reproduz a estética feminina que acabo de descrever. O grupo “B” também está composto por mulheres da mesma faixa etária, mas dessa vez com uma estética que pode ser chamada de masculina: calça social de homem preta, cinto de couro com fivela de metal estilo “rodeio”, colete ou paletó no mesmo tom, camisa branca e sapatos de homem, acompanhadas de cabelo curto grisalho, unhas curtas sem pintar e a ausência

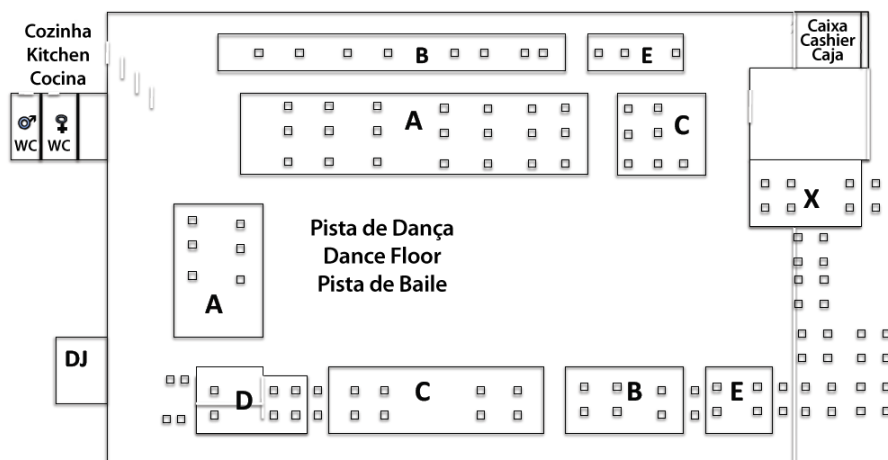
completa de maquiagem, e casais cuja expressão de gênero reproduz o par masculino-feminino. Por sua vez o grupo “C” está conformado por mulheres mais jovens (entre 30 e 45 anos), que adotam uma estética que podemos denominar como “unissex”: calça jeans, camisas ou camisetas *baby-look* com inscrições, pouco ou nada de maquiagem e com cabelos às vezes curtos, às vezes compridos. Finalmente, o grupo “E” está formado por clientes mais novas com diferentes idades e estéticas que não pertencem ainda a algum grupo dos mais antigos. Existem duas conformações espaço-grupais mais o “D”, dos homens, e o que denominei como “X” por ser um espaço um pouco “coringa” ocupado em diversas ocasiões pelos diferentes grupos. Essas duas formações são ecléticas e, portanto, não guardam um correlato tão forte com as outras na hora da análise.

Como é possível observar na figura 1, o grupo que denominei “A” fica no extremo contrário do grupo “E”, em frente ao grupo “B” e em frente e ao lado do grupo “C”. Esta configuração explícita

certas hierarquias e divisões entre os grupos que às vezes podem ser hostis ou segregacionistas e outras acarretam uma divisão de interesses que supõem uma invisibilidade de grupos entre si ou, pelo contrário, a visibilidade da diferença que continua na pista. Usando a divisão de Elias e Scotson (2000) entre estabelecidos e *outsiders*, posso dizer que o grupo “A” se comporta como o núcleo sendo, alternadamente, o “E” e o “B” os *outsiders*. O grupo “A” estabelece critérios estéticos e define aspectos morais dominantes no lugar como fidelidade, feminidade, cortesia, educação e moderação: no consumo de bebidas, nos modos de dançar, na paquera (“ficar dando em cima de todo mundo”, contrário a “dançar com todo mundo, mas não se meter com ninguém” e nas vestimentas decorosas ou indecorosas). Longe da pista e mais perto da porta da entrada funciona como uma espécie de margem; perto da pista e longe da porta da entrada, como centro, em uma metáfora espacial da rede de mulheres que frequenta os bailes.

As posições dentro do lugar, por sua vez, também guardam relação com a economia de sedução que se desenha no salão. Sentar perto da pista permite olhar e ser olhada, é o

FIGURA 1



lugar de maior exposição, não requer maior distanciamento das mesas na hora de dançar e tem a vantagem de ter os pertences perto - basicamente a bebida que não é levada para a pista, mas consumida nas mesas. Sentar contra a parede é ficar fora do foco, porém com a possibilidade de observar a ação a partir de um terreno tangencial sem ser olhada o tempo todo, *com as costas sob controle*, poderíamos dizer. As pessoas que estão nesta posição precisam se deslocar para chegar à pista, o que tem como vantagem poder analisar a situação no caminho e cruzar olhares com quem está sentada à frente e que pode ser seu objeto de interesse.

Na economia da sedução que se constrói nos bailes, o grupo “A” está no centro, porém com uma atitude mais passiva, enquanto que os grupos “B” e “E” estão nas margens e com uma atitude mais ativa, mais proposital, que parte do fato de ter que tomar a atitude de ir para um lugar onde as outras já estão. Entre estes grupos, então, existe uma relação complementar que, de uma maneira *gestáltica*, compõe a trama espacial agindo como *figura e fundo*, pontos de luz e de opacidade no lugar.

No entanto, o grupo “C” acopla-se aos critérios do grupo “A” e guarda uma atitude semelhante quanto aos usos e formas de apropriação do espaço, sendo em algum ponto *par de* “A”. Contudo, no que diz respeito à economia da sedução, estruturando-se para dentro e não para fora do grupo, estas mulheres dirigem seus olhares para si, ou esporadicamente, para o grupo “E”, ou seja, para aquelas novas participantes que permanecem na liminar tanto do salão, como do jogo de sedução, estando sujeitas à análise das demais participantes do baile.

Neste sentido, é necessário deixar claro que, por sua liminaridade, o espaço que estas

pessoas ocupam vai mudando na medida em que se aproximam dos grupos mais antigos já conformados, mudando assim seu status para dentro da rede. Deste modo, o grupo “E” não possui características específicas no tocante à idade, estilo de vestimenta ou expressão de gênero, já que o que une as pessoas que o conformam é simplesmente o fato de serem novas no lugar. Existem vozes múltiplas, mas sua participação no espaço é hierárquica, representando as desigualdades relativas às moralidades hegemônicas do lugar. Segundo as palavras de Butler (2003: 39), os corpos que materializam a norma são aqueles que alcançam a categoria de corpos que importam, mas precisam daqueles outros que não conseguem materializar a norma como apoio exterior ou “fronteira”, marca do excluído e não legitimado, corpos que não importam ou não “pesam”¹⁴. Assim, a localização dos diferentes corpos dentro do recinto estabelece pautas sobre aqueles que são centrais e aqueles que são periféricos em relação aos critérios de subjetivação que imperam e *importam* no lugar.

Como disse antes, a estética constitui um critério de seleção na hora de sedução ou, nas palavras de Bourdieu (1988: 48), um *princípio de pertinência* que estrutura um estilo como modo de representação que, por sua vez, expressa o modo de percepção e de pensamento próprio de um grupo particular. Não só é necessário reconhecer ou decodificar um estilo, como também investi-lo, *embodificando*¹⁵ as marcas que esse código “significa”. Não estar investida dessas marcas tem como correlato a invisibilidade das mulheres. De acordo com as palavras de Rooke (2007: 264): “a visibilidade de certos tipos de identidades lésbicas contemporâneas

sedimenta a maneira pela qual elas se fazem óbvias ... O efeito disso naquelas que não podem, ou não querem, ser ordenadas significa que estão presas nas diferenças e sutilmente excluídas da produção da *embodificação* da identidade lésbica”.

Esta distribuição e classificação continuam no bar do Luiz onde a lógica permanece a mesma, mas, por causa das características físicas do lugar, inverte-se a ordem em relação à porta de entrada. Como relatei anteriormente, a estrutura do bar em forma de L obriga a improvisar a pista na entrada do recinto e colocar um excesso de mesas no espaço restante. Aliás, o palco que fica no vértice do L perto da pista é o espaço central, uma vez que as mesas por perto são as mais solicitadas. Portanto, os grupos “A” e “C” ocupam estas mesas em frente à pista e aquelas ao lado do palco. Os grupos “B” e “E” ficam com as mesas restantes. Esta distribuição faz com que as pessoas que não reservaram mesa tenham que atravessar o recinto para sentarem-se no final, de onde não conseguem ver o que acontece na pista e vice-versa, provocando uma exclusão das pessoas que ficam nas mesas dos fundos. A distribuição dificulta também a circulação e, com isso, a possibilidade do intercâmbio de olhares e o reconhecimento do “material”, ou seja, as possíveis *paqueras*. Outra situação que esta espacialidade gera é o isolamento dos grupos; mesmo estando a uma distância muito próxima - ou talvez pelo fato da mesma ser muito pequena - os grupos que podem estar formados por mais de uma mesa interagem para dentro do mesmo e não entre os grupos, o que é flagrante com o tipo de iluminação do lugar. Nas palavras de Hall¹⁶ (1977), poderia se dizer que a diminuição da distância entre os grupos pode ser

considerada como a passagem não intencionada da “distância social” para uma outra esfera mais íntima, o que implica na perda de certa liberdade na interação entre grupos, prevalecendo assim a preferência para agir intra-grupo. Quando as pessoas são impelidas a ficarem a uma distância pouco confortável ou indesejada, a tendência, segundo Hall, é de se afastar para recomodar o corpo dentro do próprio espaço. Se não for possível se deslocar, existem outros modos de estabelecer essa distância.

No caso do *Bar do Luiz*, esse ato implica em não cruzar olhares, dar as costas e se fechar dentro do próprio grupo, construir uma espécie de “carapaça” com os corpos das integrantes, como se estivessem criando com as bolhas pessoais uma bolha grupal, fronteira e limite com as outras pessoas do lugar. Esta situação, por um lado, reforça a desigualdade, já que as pessoas novas ficam ao fundo do salão e, como já mencionado, nas margens da rede de socialização e, por outro, dificulta a ampliação da rede devido a tendência das pessoas a ficarem dentro do grupo. Ambas as situações desestimularam o público, que começou a minguar rapidamente, e motivaram Mary a voltar para o salão. A respeito disso devo dizer que nos três bailes realizados no bar houve ausências importantes, basicamente das freguesas mais antigas e com uma *performance* de gênero mais masculinizada, das caracterizadas dentro do grupo “A” que propositalmente decidiram não comparecer (nem sequer no aniversário da Mary da qual se consideram

“grandes e velhas amigas”) justamente pela distribuição das mesas e o tamanho do lugar. Estas pessoas normalmente têm sua mesa reservada no salão, portanto poderiam ter pedido uma em especial para a Mary, mas, ainda assim, desistiram. Uma variável de explicação talvez seja que esta mudança da distribuição espacial do estar no baile acompanha uma tensão entre os indivíduos e as experiências que estes têm do espaço que habitam (Rodman 1992). Mudar de espaço (do salão para o bar) implica redefinir os modos de estar-no-baile, reconfigurar a demarcação espacial e com isso a estrutura gestáltica onde figura e fundo equivalem a centro e margem. Enfim, reconceitualizar as posições hierárquicas dos usos do espaço.

A MULTIPLICIDADE

Uma das particularidades fundamentais das casas de divertimento noturno orientadas para o denominado *público gls* é o fato de acolher pessoas de diferentes camadas sociais, idades, cores e estéticas cuja característica de comunhão inicial é a orientação sexual. Em um mesmo recinto convergem corpos que imprimem diferentes performances de gênero. Esta heterogeneidade reflete-se também na arquitetura dos lugares e se explicita nas apropriações territoriais que @s frequentador@s fazem deles.

Na conferência *Des espaces autres*, Michel Foucault (1994) considera que estamos em uma época na qual o espaço se apresenta na forma de relações de *emplacement*¹⁷: “Vivemos

no interior de um conjunto de relações que definem *emplacements* irredutíveis uns aos outros e com uma impossibilidade de superposição. [...] Poderíamos, sem dúvida, começar a descrição desses diferentes *emplacements*, na procura do conjunto de relações através do qual defini-lo”. Dentre estes espaços, ele distingue um modelo que tem a propriedade de “estar relacionado com todos os outros *emplacements*, mas de modo tal a suspender, neutralizar ou inverter o conjunto de relações por eles designadas, refletidas ou reflexionadas” (755). Por sua vez, esta *modelização* divide-se em três tipos: *utopias*, *heterotopias* e *espelhos*. As *utopias* são espaços essencialmente irreais, quer dizer, *emplacements* sem um lugar real, mas que mantêm uma relação de analogia inversa ou direta com os espaços reais da sociedade. As *heterotopias*, por sua parte, são *emplacements* reais e efetivamente localizáveis, mas que cumprem uma função de “*contre-emplacements*”, uma sorte de utopias efetivamente realizadas que representam, contestam e invertem os lugares comuns da sociedade. Finalmente, entre as *utopias* e as *heterotopias* configuram-se os *espelhos*, uma espécie de experiência mista: *utopia* – desde que é um lugar sem lugar que permite enxergar os espaços de ausência e invisibilidade – e *heterotopia* – na medida em que o espelho é real e me devolve a imagem do lugar que ocupo e também aquela do lugar que não ocupo mostrando a ausência do meu reflexo (756). Metaforicamente, estes três tipos de espaços podem ser utilizados para categorizar as relações, os grupos e os lugares do trabalho de campo.

Acredito que os recintos onde se desenvolvem os *bailes da Mary* podem ser caracterizados como heterotópicos. Os espaços heterotópicos, diz Foucault, estão presentes em todas as sociedades de modos particulares como uma espécie de contestação mítica e real do espaço que habitamos. Assim, as heterotopias têm entre suas características o poder de justapor em um só lugar vários espaços que, a princípio, poderiam ser pensados como incompatíveis entre si. Por sua vez, são lugares que reúnem e acumulam gostos, temporalidades, épocas diferentes, ganhando uma sorte de atemporalidade *per se* que os deixa *hors du temps*. As heterotopias supõem também um sistema de abertura e encerramento que as isola e as faz permeáveis ao mesmo tempo. Aparentemente, são abertas para qualquer um, mas guardam, escondem e excluem. Finalmente, elas constroem um diferencial com os outros espaços que desestabiliza as relações espaciais em torno das práticas sociais e discursivas.

Como disse anteriormente, pensar em uma boate *gls* é pensar em um universo de entrecruzamentos múltiplos de pessoas que, aparentemente só têm como característica comum o fato de gostar de pessoas do mesmo sexo¹⁸. Essa característica faz com que outras marcas como a classe e, sobretudo, a cor fiquem subsumidas na hora de interagir dentro destes espaços, perdendo o destaque que podem ter fora para ser deslocadas pelas marcas de idade e estética que se constituem à luz do jogo do binário “masculino-feminino”. Pude observar casais heterocrômicos integrados em grupos com casais monocrômicos de brancas ou negras em todas as faixas etárias. Aliás, durante as

conversas com as frequentadoras, a cor ou a raça não apareceram como marcadores de preferências, nem como carga pejorativa ou de rejeição na hora de depositar o olhar na procura de uma possível parceira. Perante minha pergunta sobre se já tiveram sexo casual ou companheiras de cor diferente da sua, muitas responderam que sim e estranharam a minha pergunta. “Branca, preta, azul ou vermelha, basta haver química”, “agora que você pergunta... eu não acho tão importante esse assunto”, foram algumas das respostas que recebi. Entretanto, dentre aquelas que nunca tiveram a experiência, a “falta de oportunidade” apareceu como a explicação junto com a salvaguarda de não ser por preconceito: “ainda não fiquei com nenhuma [branca], mas não é por preconceito, só não se deu ainda a situação”. Só recebi uma resposta com um viés pejorativo cuja explicação se remetia a uma questão “estética”: “uma vez conheci uma morena linda, gente finíssima, simpática, de bom papo. Dançamos a noite toda, nos beijamos, mas eu não consegui passar disso... eu não sei por quê; até agora me cobro, era minha pele tão branca sobre a dela... não combinavam... nesse momento não consegui fazer mais nada, mas acho que deveria ter continuado, realmente me arrependo”.

A este respeito, Facchini (2008) faz referência à pesquisa quantitativa realizada na Parada do Orgulho GLBT do Rio de Janeiro (Carrara e Ramos 2005), onde “as mulheres que se identificaram a partir de categorias que remetem à homossexualidade, são muito mais flexíveis que os homens que se identificam de modo semelhante no que diz respeito a características esperadas de possíveis parceiros/as do mesmo sexo. Perguntadas sobre a preferência por parceiras a partir de idade, instrução,

nível econômico, cor e atributos de gênero, a maior indiferença diz respeito a cor – 75,2% se disseram indiferentes” (Facchini 2008: 236). Neste mesmo sentido apontam os resultados da sua pesquisa de campo realizada na cidade de São Paulo onde “também foi evidente um silêncio em torno à questão racial” (236).

O meio termo do binário é o foco; a *hiperfeminidade* ou *hipermasculinidade* as pontas do leque ou as fronteiras da abjeção cujo centro é a moderação tanto do masculino como do feminino: nem machão nem mulherzinha, cavalheiro ou dama. Contudo, não estou dizendo que as variáveis clássicas antes mencionadas não tenham ingerência nas gramáticas das relações internas dos lugares, mas sim que passam a um segundo plano porque é a naturalização dos usos o que prevalece. A desconstrução desses usos é, portanto, a tarefa a enfrentar para desvendar os pontos comuns entre @s frequentador@s dos lugares, já que, em palavras de Halberstam (2005: 8) é preciso desnaturalizar os usos do espaço e o tempo que escurecem as construções das práticas espaciais. Esses usos, por sua vez, serão um ponto de luz sobre as práticas que compõem a trama de relações das socializações lésbicas.

As noites no Olímpico podem ser consideradas, como a ponte na Zululândia¹⁹, uma *situação social*, isto é um evento onde o encontro é o fator central que une um grupo com um interesse comum que se constitui em uma fonte de satisfação para todas as pessoas presentes: o divertimento e a sedução (Gluckman 1987: 260). Esta noção cunhada pelo antropólogo inglês Max Gluckman também permite dessencializar as identidades ao analisar os sujeitos com base nas tomadas de decisões e os interesses e estratégias que colocam em jogo em circunstâncias concretas, quer dizer, *situar* e

particularizar as normas e valores que aparecem nessas decisões em lugar de cristalizá-las como permanentes. Acredito que existem traços que são comuns aos âmbitos noturnos de divertimento *gls* que ultrapassam as fronteiras da divisão social. São essas semelhanças que tento costurar através da análise espacial do que considero ser uma situação social particular.

O geógrafo Denis Cosgrove (1989) considera que os espaços geográficos contêm um significado simbólico, produto da apropriação que os sujeitos fazem deles. A partir desta noção, propõe dois tipos de paisagens geográficas – dominantes e alternativas – que podem contribuir para a presente análise. A paisagem dominante projeta e comunica uma imagem de seu mundo consoante com sua própria experiência que aparece como “reflexo verdadeiro da realidade de todos” (128). A paisagem alternativa é menos visível, às vezes imperceptível, mas carregada de signos para os grupos que a constituem. Os bailes da Mary se apagam por completo nas ruas de Copacabana, até no clube, aliás, e só fazem sentido para as pessoas que chegam até a porta do salão e se reconhecem nas marcas estéticas das pessoas que estão comprando a entrada.

O “outro” social transforma-se dentro do salão em “nós”, passando a alteridade para os heterossexuais. Poderia dizer que os bailes da Mary enquanto que espaço considerado *gls* são reservatórios da alteridade, espaço onde é possível vivenciar a diferença como centro e não como margem. Contudo, não são lugares “democráticos”. Como analisei anteriormente, a construção do outro se desloca para o interior do grupo total e constitui também fronteiras entre os grupos que conformam o

público. Justamente essa alteridade que se comporta como um *nós* dentro de determinados âmbitos socialmente pode ser lido como a metáfora de Asterión²⁰: a monstruosidade se normaliza em espaços particulares, mas não deixa de fazer parte da abjeção e da alteridade fora deles. No sentido inverso, se constitui em normalidade para dentro das fronteiras físicas desses âmbitos públicos ao tempo que privados; heterotopicamente outros.

É verdade que não saio de minha casa, mas também é verdade que suas portas (cujo número é infinito) estão abertas dia e noite aos homens e também aos animais. Que entre quem quiser. Não encontrará aqui pompas femininas nem o bizarro aparato dos palácios, mas sim a quietude e a solidão. Assim, encontrará uma casa como não há outra na face da Terra.

(Borges 1994: 569). ■

¹ Este análise baseia-se no trabalho de campo feito no Clube Olímpico entre agosto de 2006 e maio de 2008 que faz parte da etnografia para minha tese de doutorado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal de Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ). Utilizarei o formato de itálico para termos e categorias nativas, palavras em outra língua e para ressaltar o uso de algum termo.

² Para Blázquez (2004: 299) os usos que os participantes dos *bailes de Cuarteto* fazem do espaço “cumprem funções discursivas fundamentais quando: indicam o tipo de relação social, a experiência genérica dos participantes e o nível de intimidade dos sujeitos; oferecem pistas significativas acerca da atitude pessoal e da intenção comunicativa dos participantes; indicam a posição do sujeito na hierarquia social”.

³ No século XX, o desfecho do modelo newtoniano na física e da perspectiva com

um ponto fixo de fuga desarticula uma concepção ordenada, única e universal do espaço, possibilitando novamente a aparição do lugar que, desta vez, traz um novo elemento: a reivindicação política do local em relação ao universal como um modo de dar voz aos grupos alternativos ou minoritários e de construir ciência (Haraway 1995).

⁴ Em relação aos grupos de ativismo, a sigla utilizada atualmente no Brasil é LGBT (lésbicas, gays, bissexuais e transgêneros), “politicamente correta” já que inclui outras minorias além dos gays e lésbicas, consideradas pelo ativismo internacional como parte da causa pela defesa do reconhecimento dos direitos das diferenças sexuais. Na I Conferência Nacional LGBT, realizada em Brasília em junho de 2008, a sigla tomou esta ordem, mudando de GLBT para LGBT, atendendo uma antiga demanda das agrupações de lésbicas para visibilizar sua luta. A sigla *gls* é utilizada no Brasil para identificar lugares específicos de socialização de Gays e Lésbicas; a letra S corresponde a “Simpatizantes”, como um modo de expressar a abertura a pessoas que não praticando atividades homoeróticas, frequentam aqueles espaços. Esta sigla também é utilizada pelos gays e lésbicas como modo de autodefinição, portanto se configura aqui como categoria nativa.

⁵ Os bailes só acontecem na primeira sexta-feira de cada mês. Em havendo alguma mudança na data, Mary, a organizadora do baile, avisa no final da festa anterior e/ou por email.

⁶ Expressão que alude ao filme americano *Cocoon* no qual um grupo de idosos moradores de um asilo para a terceira idade descobre que, na piscina de uma casa das redondezas, existem uns casulos extraterrestres com propriedades revigorantes. A partir das visitas na piscina, eles voltam a dançar como se fossem jovens de vinte anos. Como a média de idade das pessoas que assistem aos bailes da Mary é de 45 a 60 anos, quem me falou deste lugar usou essa expressão para fazer referência à idade das frequentadoras. No entanto, tal forma de referir-se aos bailes jamais foi utilizada por suas frequentadoras, seja como um auto-referencial, seja como uma maneira depreciativa de se referir a algum grupo do lugar.

⁷ Segundo dados do censo do ano 2000 do IBGE, a população de Copacabana e Leme é de 161.168 habitantes.

⁸ A palavra *entendida* – ou *entendido* no caso dos homens – é usada como auto-denominação e auto-referencial entre

peças homossexuais e baseia-se no “reconhecimento dado por um experiencial compartilhado” (Lacombe 2006: 55). Este *entendimento* supõe, por sua vez, *fazer parte de*: “a perícia em reconhecer uma entendida deriva da perícia em ser entendida colocando, seguindo a Joan Scott (2000), a experiência como prova de conhecimento” (Lacombe 2006: 56). Entender se transforma em um modo de cumplicidade, de compartilhar um segredo que, apesar de público, não implica a ausência de intimidade.

⁹ É importante observar que para adquirir o ingresso antecipadamente é preciso fazer parte da rede de contatos da Mary, quer dizer recebendo o e-mail de convite à festa onde aparecem os dados bancários para fazer o depósito do valor da entrada, conhecer pessoas que já façam parte desta rede e passem as dicas ou ter ido pelo menos uma vez e escutar quando o DJ anuncia a data da próxima festa e os preços e para receber o convite da festa seguinte onde figura o telefone da Mary. Logo voltarei a abordar esse assunto.

¹⁰ *Pegar* é um termo usado na gíria carioca para se referir à ação de aproximação de uma pessoa à outra com intenções sexuais. A *pegação*, quer dizer a *mis en scène*, faz alusão direta à procura de um/a parceir@ sexual e à sua posterior consumação.

¹¹ A presença de homens não é fixa e quando aparecem não passam de quatro ou cinco. Geralmente, são casais que fazem parte de algum grupo de mulheres frequentadoras do baile. Todos os que vi durante meu trabalho de campo eram aparentemente gays.

¹² Quando comecei a frequentar os bailes, Mary me convidou para ir algum domingo, mas nunca fui e pouco tempo depois ela parou de tocar nesses dias.

¹³ Contabilizei umas 90 mulheres em média, quantidade inferior à do salão, mas suficiente para lotar o bar devido à diferença nas dimensões de ambos os espaços.

¹⁴ O título original do livro em inglês é *Bodies that matter* que constrói um trocadilho entre “corpos que importam” e “corpos que pesam”, isto é, corpos que adquirem sua materialidade incorporando as normas que os substancializam e subjetivam em detrimento daqueles que permanecem nas bordas da subjetivação e em tanto que *abjetos* não conseguem essa materialização que importa na hora de se construir como sujeito. Infelizmente, este jogo de palavras perde-se nas traduções.

¹⁵ Utilizo este neologismo derivado do termo inglês *embodiment* – em contrapartida à palavra equivalente em português “encarnar” – pela carga de significado que possui em relação à importância do corpo como lugar através do qual habitamos o mundo. Devo também esclarecer que, reconhecendo a autoridade de Csordas (2002) sobre o paradigma do *embodiment*, minha interpretação do termo aproxima-se da visão de Ingold (2000) que não prioriza uma noção cultural sobre outra natural do corpo, mas reconhece seu caráter biológico. Assim, e seguindo Bateson (1972), Ingold supõe o *embodiment* como um modo relacional de pensar o corpo, no qual o sujeito adquire (*embodifica*) as habilidades que utilizará para socializar (habitar o mundo). A partir deste ponto de vista, o *embodiment* permite continuar uma lógica de pensamento que perpassa o grande divisor entre Natureza e Cultura, atuando como uma ponte entre ambos.

¹⁶ Em *A dimensão oculta* (1977) Edward T. Hall distingue quatro tipos ou zonas de distância entre as pessoas que se localizam no que ele chama de ‘espaço informal’: 1. *distância íntima*: a presença da outra pessoa é inconfundível. A vista, o olfato, o calor do corpo, o som da voz, o cheiro e a respiração da outra pessoa dão sinais claros, os corpos podem estar em contato físico ou quase, sussurrando-se ao ouvido. O sistema visual se distorce e perde o valor semântico que tem nas outras distâncias; 2.) *distância pessoal*: pode ser pensada como uma espécie de bolha que protege e separa os corpos, permitindo uma distinção que os *individua*. A esta distância as pessoas contam com a possibilidade de se tocar ou não, a visão adquire novamente sua

força. A posição em que as pessoas se situam uma em relação à outra indica sua relação e como se sentem entre si; 3.) *distância social*: a diferença com a pessoal é que os indivíduos ficam fora do alcance da mão, quer dizer fora da possibilidade de dominação física. O contato físico não é esperado nem procurado, sendo a visão a encarregada de estabelecer o contato inicial seguida da voz. É a distância da negociação e do isolamento em espaços onde convivem vários indivíduos, como um escritório de trabalho, por exemplo; 4.) *distância pública*, situada fora do círculo de envolvimento social; perdem-se os matizes de significação transmitidos pela voz normal, os detalhes da expressão facial e do movimento, quer dizer parte da comunicação não verbal se desmancha dificultando-se um compreensão mas cabal, basicamente dos gestos do rosto que precisam do corpo todo para exprimir as idéias. A importância de analisar estas distâncias reside em que as mudanças espaciais comportam nuances na comunicação interpessoal que, por sua vez, são reveladoras das intenções mútuas dos indivíduos.

¹⁷ Decidi usar a palavra no original que, segundo o dicionário Trésor de língua francesa, significa: lugar escolhido especialmente para aí construir ou fazer alguma coisa em particular (Endroit choisi spécialement pour y construire ou plus généralement pour y faire quelque chose). Por extensão, lugar efetivamente ocupado por uma construção, uma coisa ou um conjunto de coisas. (Place effectivement occupée par une construction, une chose, dans un ensemble). (<http://www.cnrtl.fr/definition/emplacement>). Por sua vez, em espanhol que é a minha língua materna, a tradução seria *emplazamiento* com o mesmo significado do que o francês: Acción de emplazar (poner). Colocación, situación. Sitio donde está emplazado algo (María Moliner, diccionario de usos del español, edición electrónica).

¹⁸ Não estou colocando dentro desta categoria as travestis ou transgêneros.

¹⁹ Na análise que o antropólogo Max Gluckman faz sobre a situação política da Zululândia, a inauguração de uma ponte é o evento que ele utiliza para descrever a interação social e política entre os diferentes atores que constituem o campo de poder no lugar. Desse modo, a partir de uma situação micro o autor consegue dar conta de uma estrutura maior.

²⁰ Em referência ao conto de Jorge Luis Borges “La Casa de Asterión”.

BIBLIOGRAFIA

Aguião, Silvia. 2007. “*Aqui nem todo mundo é igual*”: *Cor, mestiçagem e homossexualidades numa favela do Rio de Janeiro*. Dissertação de Mestrado em Saúde Coletiva. IMS/UERJ. Rio de Janeiro.

Almeida, Gláucia. 2005. *Da invisibilidade à vulnerabilidade: Percurso do “corpo lésbico” na cena brasileira face à possibilidade da infecção por DST e Aids*. Tese de Doutorado em Saúde Coletiva. IMS/UERJ. Rio de Janeiro.

Amster, Mathew. 2008. The social optics of space: Visibility and invisibility in the borderlands of Borneo. *Space and Culture*. 11: 176-195.

Aquino, Luís Octávio Rodrigues. 1992. *As derivas do desejo: processos de construção, manutenção e manipulação de identidades lésbicas em um conjunto de mulheres*

- em Porto Alegre. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. IFCHS Instituto de Filosofia Ciências Humanas. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre.
- Bateson, Gregory. 1972. Form, substance and difference. *Em Steps to an ecology of mind: Collected essays in anthropology, psychiatry, evolution, and epistemology*, ed. Gregory Bateson, 448-466. New York: Ballantine Books.
- Blázquez, Gustavo. 2004. *Coreografias do gênero: Uma etnografia dos bailes de quarteto. (Córdoba, Argentina)*. Tese de doutorado em Antropologia Social. PPGAS-MN- UFRJ. Rio de Janeiro.
- Borges, Jorge Luis. 1994 [1949]. "La casa de Asterión," Em *Obras completas, 1923-1949*, v. 2, 569-570. Buenos Aires: Emecé Ed.
- Bourdieu, Pierre. 1988. *La distinción*. Madrid: Editorial Taurus.
- Butler, Judith 2002 [1993]. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo."* Buenos Aires: Paidós.
- Carrara, Sérgio e Sílvia Ramos. 2005. *Política, direitos, violência e homossexualidade: Pesquisa 9ª parada do orgulho GLBT – Rio 2004*. Rio de Janeiro: Centro Latino-americano em Sexualidade e Direitos Humanos-Instituto de Medicina Social; Centro de Estudos de Segurança e Cidadania.
- Carvalho, Tâmara. 1995. *Caminhos do desejo: Uma abordagem antropológica das relações homoeróticas femininas em Belo Horizonte*. Dissertação de Mestrado, Depto de Antropologia UNICAMP. Campinas.
- Cassey, Edward. 1998. *The fate of place*. Los Angeles: University of California Press.
- Chisolm, David. 2005. *Queer constellations: Subcultural space in the wake of the city*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Cosgrove, Dennis. 1989. Geography is everywhere: Culture and symbolism in human geography. Em *Horizons in human geography*, eds. Derek Gregory e Rex Walford, 118-135. London: MacMillan.
- Csordas, Thomas J. 2002. *Body/Meaning/Healing*. New York: Palgrave Macmillan.
- Elias, Norbert e John Scotson. 2000. *Os estabelecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro: Zahar Editora.
- Facchini, Regina. 2005. Mujeres, homosexualidades y salud: visibilizando demandas y caminos. *Boletín ciudadaniasexual.org*, no. 26.
- _____. 2008. *Entre umas e outras: Mulheres, (homo)sexualidades e diferenças na cidade de São Paulo*. Tese de doutorado em Ciências Sociais. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP. Campinas.
- Facchini, Regina e Regina M. Barbosa. 2006 *Dossiê saúde das mulheres lésbicas: promoção da equidade e da integralidade*. Belo Horizonte: Rede Feminista de Saúde.
- Figari, Carlos. 2007. *@s Outr@s cariocas. interpelações, experiências e identidades homoeróticas no Rio de Janeiro. Século XVII ao XX*. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Editora da UFMG/IUERJ.
- Foucault, Michel. 1994. *Dits et écrits: 1954-1988*, eds. Daniel Defert e François Ewald, com a colaboração de Jacques Lagrange. Paris: Gallimard.
- Fry, Peter e Edward MacRae. 1985. *O que é homossexualidade*. São Paulo: Abril Cultural e Editora Brasiliense.
- Gluckman, Max. 1987. Análise de uma situação social na Zululândia Moderna. Em *Antropologia das sociedades contemporâneas: Métodos*, ed. Bela Feldman-Bianco, 227-305. São Paulo: Global.
- Guimarães, Carmem Dora. 2004. *O homossexual visto por entendidos*. Rio de Janeiro: Ed. Garamond.
- Hall, Edward. 1977. *A dimensão oculta*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora.
- Halberstam, Judith. 2005. *In a queer time and place: Transgender bodies, subcultural lives*. New York: New York University Press.
- Haraway, Donna. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvencción de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Heilborn, Maria Luiza. 1996. Ser ou estar homossexual: dilemas de construção da identidade social. Em *Sexualidades brasileiras*, eds. Richard Parker e Regina Barbosa, 136-145. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

Ingold, Tim. 2000. "People like us": The concept of the anatomically modern human. Em *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*, 373-391. London: Routledge.

Lacombe, Andrea. 2006. "Para hombre ya estoy yo": Masculinidades y socialización lésbica en un bar del centro de Rio de Janeiro. Buenos Aires: Ed. Antropofagia.

Lemos, Luiz. 2008. *Posição social, consumo e espaço urbano: Um estudo sobre a dinâmica sócio-espacial nas áreas nobres do Rio de Janeiro*. Tese de doutorado em Planejamento Urbano e Regional. IPPUR-UFRJ. Rio de Janeiro.

Leap, William L. 1999. Introduction. Em *Public Sex, Gay Space*, ed. William Leap, 1-23. New York: Columbia University Press.

Massey, Dorren. 2005. *For space*. London: Sage.

Medeiros, Camila Pinheiro. 2006. *Mulheres de Kêto: Etnografia de uma sociedade lésbica na periferia de São Paulo*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Museu Nacional, UFRJ. Rio de Janeiro.

Menirz, Nádia Elisa. 2005. *Entre mulheres. Estudo etnográfico sobre a constituição da parceria homoerótica feminina em segmentos médios na cidade de Porto Alegre – RS*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. UFRGS. Porto Alegre

Muniz, Jacqueline. 1992. *Mulher com mulher dá jacaré: uma abordagem antropológica da homossexualidade feminina*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, UFRJ. Rio de Janeiro.

Nogueira, Nadia. 2005. *Invenções de si em histórias de amor: Lota Macedo Soares e Elizabeth Bishop*. Tese de doutorado em História - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP. Campinas.

Preciado, Beatriz. 2004. Trashgender. Ordure et genre: Une critique queer de l'architecture de la merde. *Trouble(s) – sexualité/politiques/cultures*. (2): 64-6

Rodman, Margaret. 1992. Empowering place: Multilocality and multivocality. *American Anthropologist, New Series*. 94(3): 640-656.

Rooke, Allison. 2007. Navigating embodied lesbian cultural space: Toward a lesbian habitus. *Space and Culture*. 10(2): 231-252,

Scott, Joan W 2000. La experiencia como prueba.

En *Feminismos Literarios*, eds. Neus Carbonell e Meri Torras, 77-112. Buenos Aires: Edelp.

Souza, Érica R. 2005. *Necessidade de filhos: Maternidade, família e (homo)sexualidade*. Tese de doutorado em Ciências Sociais. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP. Campinas.

Velho, Gilberto. 1999. Os mundos de Copacabana. Em *Antropologia urbana: Cultura e sociedade no Brasil e em Portugal*, ed. Gilberto Velho, 11-23. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____. 2006. Patrimônio, negociação e conflito. *Mana*. 12(1): 237-248.



The architecture of desire: Spatial grammars of lesbian socializations

Andrea Lacombe
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Abstract

This article will describe the use of space in the bailes da Mary [Mary's dances], held at the Olímpico Club, located in the Copacabana neighborhood of Rio de Janeiro. Through this dance, it is possible to reconstruct the grammars of socialization of lesbian women in the context of a space of entertainment. The importance of analyzing the spatiality and architecture of the site is related to the notion of the “construction of space,” which occurs in a dialectical relationship with grammars of socialization: the “who” and the “how” depend on the “where.” And the “where” contains a public whose use of the space invests it with certain meanings.

Keywords

Lesbian socialization, public space, identity, Brazil

About the author

Andrea Lacombe obtained her masters degree in the Graduate Program in Social Anthropology at the National Museum of the Federal University of Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ), where she is currently a doctoral candidate. Her undergraduate degree is in Social Communication at the National University of Córdoba, Argentina. Her areas of specialization include queer theory, gender, sexuality, and the anthropology of the body. Her areas of research include lesbian socialization, the body, and masculinities.

This article describes the uses of space at the bailes da Mary [Mary's dances], held at the Olímpico Club in the Copacabana neighborhood of Rio de Janeiro.¹ Through this event, it is possible to reconstruct the grammars of socialization among lesbian women in the context of a space of entertainment.² The importance of analyzing the spatiality and architecture of the site is related to the concept of the "construction of space", which occurs in a dialectical relationship with grammars of socialization. The "who" and the "how" depend on the "where." And the "where" contains a public whose use of the space invests it with certain meanings. The goal, then, is to stitch together the physical characteristics – or the constitution and arrangement of the premises – with the particularities of the clientele's socialization. The space will be analyzed through the symbolic meanings given to it by the people who frequent the dance club. Ultimately, the analysis seeks to elucidate what the space does to the people and what the people do to the space.³

The uses of space, as variables in social interaction, afford signs that allow one to see the specificities structuring what I call "lesbian sociabilities." How places are organized spatially relates to how they are used culturally. Places are not just inert sites. They are politicized, culturally contingent, and historically constructed and perceived, based on the different uses that actors make of them; in other words, depending on the possibilities of action they presuppose.

Space contains a polyphony of voices, which anthropology has represented and interrogated through ethnography. In this regard, places, beyond living in the narratives of locals and anthropologists, comprise narratives per se, revealing the cultures that reside in them. Drawing on the tools of Vidalian geography, which theorizes the tensions between human beings' influence on their environment and the environment's impact on individuals, Rodman (1992) suggests a comparable tension exists in the relationship between individuals and their experience of the spaces they occupy. He proposes a multi-site study in which place has a dual significance: "as an anthropological construct for 'setting' or the localization of

concepts and as a socially constructed, 'spatialized' experience" (642).

Discussing *space* and *place* implies two different understandings of a *social locus*.⁴ Specifically, the study of sexual topographies -- understood here as the analysis of spaces where sexual routines or routines of seduction unfold – draws on the difference between "place," a location "whose potential to signify has not yet fully developed" and "space," which "emerges when practices are imposed on a place; when forms of human activity impose meanings on a given location and change a 'neutral' field into a landscape or a particular 'way of seeing'" (Leap 1999: 7). This distribution does not, of course, reflect a static order. Rather, it is "continuously constructed, negotiated and contested." (6). A multiplicity of spaces gives rise to a multiplicity of voices (Massey 2005: 28) but also to different perceptions of a space (Amster 2008: 177). The demarcation of space implies the "historic, demographic, geographic, and poetic reconceptualization of places through a lens that transforms the meanings of center and margins in urban settings" (Chisolm 2005: 10). As Rooke

(2007: 233) states, "This is a call for imagining the city in a way that encompasses the lived, perceived, and conceived urban spaces and spatiality of queer lives."

- "Andrea, you're looking for places to do fieldwork. Do you know the dances at the Olímpico?" a friend of mine asks me at a party.

- "At the Olímpico? That club in Copa, close to the Cantagalo shortcut?" I ask with curiosity

- "Yes, that one. Do you know it? They have dances for older lesbians there once a month, the first Friday of the month, I think. You should go. It could be interesting to take a look at the 'little old cocoon ladies'"

- "Have you been there?"

- "No. But a friend of Angelica's [a friend of hers] went."

I arrived at the *Bailes da Mary* at the suggestion of some friends from Rio who knew some people who had heard about them. I did a quick search on LGBT websites and in the *GLS* guide of Rio de Janeiro but found no reference to the dance.⁵ So I set

off one Friday to the dance at the Olímpico Club⁶, on Pompeu Loureiro Street, in search of what some friends had called cocoon dances.⁷

The Olímpico can be characterized as a small neighborhood club, with a pool, billiards, several ballrooms, a game room, and a play area for children. The club is laid out on three floors, in addition to the open area which, aside from the pool and playground, has a barbecue area and another bar where there is occasionally live music. It is surrounded by apartment buildings in one of the so-called high-class areas [*áreas nobres*] of Copacabana. Though I had lived near the club, I had never imagined that it regularly held social gatherings -- once a month, for five years -- where hundreds of women came to look for companionship, a girlfriend, or fun with other friends who, like them, also *enjoy women*.

Copacabana is located in the South Zone of Rio de Janeiro. With a population of 160,000, it is the most densely populated neighborhood in the city.⁸ The neighborhood began as a summer resort in the early twentieth century and began growing in the 1920s, with the opening of the Leme Tunnel, later known as the “New Tunnel.” Its demographic explosion, however, began in the 1930s, “with the vigorous process of industrialization during the Vargas era, which saw a deep qualitative shift in the demand for goods and services of the middle and upper classes. For these classes, Copacabana emerged as a symbol of modernity and functionality by bourgeois standards and of the prosperity being experienced by that social sector” (Lemos 2008: 54).

In the following decades, however, the neighborhood has acquired the dual character that continues to characterize it. This search for modernity has “democratized” it. Its grand appearance changed with the construction of apartment buildings – a novelty in Rio de Janeiro – housing a low-income population seeking status and a modern lifestyle: people “who sacrificed residential space to be able to live in a neighborhood which offered public transportation, met consumer demands, and produced *social prestige* in line with dominant standards” (Velho 2006: 243).

Between both extremes is a middle class made up of salesmen, civil servants, and professionals:

The growth of consumption and social mobility produce new aspirations and expectations of lifestyles. At first, it is primarily middle-class families who make the move to Copacabana. They arrive from other parts of the city, from the South Zone itself, from downtown, from the North Zone, and even the suburbs. A good number of new residents are from other Brazilian states, as well as foreigners, who from its inception showed a predilection for Copacabana [...] Add to these the personnel from the diplomatic corps and the representatives of large multinationals. The famous “Little Princess of the Sea” became a magical place, offering an intense nightlife with numerous choices and alternatives for the most varied tastes

(Velho 2006: 242).

Since the 1970s, the peak of the neighborhood began to decline, as did its population, from 250,000 residents in the 1970s to 214,000 in the 1980 census to the 160,000 people registered in 2000 (Velho 1999: 15). Two points raised by Velho (2006) are relevant to this study: first, as Guimarães (2004) notes, Copacabana is an important center of gay socializing, and second, it currently has the greatest proportion of senior citizens in Brazil. Both characteristics will bear on the analysis of Mary’s dances.

There are few works on lesbian issues in the Brazilian academy. Pioneering works in the social sciences include: dissertations authored by Jaqueline Munis (1992), on female homosexuality in Rio de Janeiro as transposed into language; by Luis Otávio Rodrigues Aquino (1992), on the construction, maintenance and manipulation of lesbian identities among immigrant women in Porto Alegre; by Tâmara Teixeira de Carvalho (1995), based on fieldwork in Belo Horizonte with women in relations with other women who had already had love affairs and romantic partnerships with men; and the article by “Ser ou estar homosexual,” by Maria Luiza Heilborn (1996), which analyzes the development of sexual identities among middle-class homosexual women in Rio de Janeiro. With the new century, there has been an significant increase in this research, in terms not only of quantity but of scope, linking the topic of female homosexuality to studies on sexuality, politics, and health (Almeida 2005, Facchini 2005,

Facchini and Barbosa 2006); historical analysis (Nogueira 2005); and sociabilities and conjugalities (Menirz 2005; Souza 2005, Lacombe 2006; Medeiros 2006). Some studies of gender and sexuality, moreover, address female homosexuality in their analysis (Aguião 2007, Fígari 2007, Fry and Mac Rae 1985, Heilborn 2004).

Night Face, Face to Face, or “Mary’s Dances”

There is nothing at the entrance of the Olímpico club to indicate the existence of any dance, much less one intended for a *GLS* public. “A *GLS* dance? Oh, you’re talking about Mary’s dances. That’s in the ballroom. You can go in. It already started,” said the doorman, inviting me in. A hallway about fifty meters long with an acrylic canopy leads me from the black gates to the building. I walk up a few steps and enter a building which has a large ballroom on the left, currently rented to a Pentecostal church but once home to Mary’s dances. On the right, a hallway with orange walls leads to an elevator and a marble staircase. This event, in existence for five years, began as a birthday party. Mary, the organizer, decided to celebrate her birthday at the ballroom of the Olímpico Club and the party proved so successful that her friends encouraged her to repeat it periodically. “I used to play the guitar at a bar in Botafogo, the Tamino. That place used to get packed with women who were *entendidas*.⁹ I started making friends in that crowd, someone knows someone else and brings her because it’s going to be fun and so on ... you become a crew. That crew went to my birthday and then started

coming to the parties. Everybody loved it and I did it again,” Mary explained to me.

I took the elevator to the third floor, which has only the ballroom where the dances take place. As soon as I get off the elevator, there is a booth to the right, half wood and half glass, where a very nice lady welcomes me, charges the entrance fee, and gives me a card to mark down my food and drinks. The entrance fee has varied throughout the period of my fieldwork. When I started, it was R\$ 18.00 (\$9.00 USD) at the booth and R\$ 15.00 (\$7.00 USD) in advance.¹⁰ On the opposite wall, a large rectangular mirror, two meters long by one meter high, allows people to touch up their hair and check themselves out one last time before entering the ballroom. To the left of the booth, a bouncer, who one encounters before even reaching the dance, stands in front of the ballroom and opens the two large wooden doors leading to it, and distribute flyers for the next party. Entering that ballroom seems like a return to the past. The rectangular dance floor is at the center, surrounded by three rows of tables to the right, one to the left, and larger, elevated spaces, also with tables, to the front and back. The tables are square and wooden, with four chairs each, arranged in pairs, perpendicular to the dance floor. Only the row against the right wall is parallel to the dance floor, as a bench the length of the floor runs along that wall, replacing chairs. Some of the tables on the right and left of the dance floor have a piece of paper with a woman’s name written

on it, indicating that it is reserved for a customer. The walls are covered with black glass adorned with drawings of palm trees, ferns, and birds, giving the place a jungle feel, despite the low temperature. Even in the winter, the strong air conditioner freezes people to the bone.

For light, a large spinning mirror ball reflects a green laser and red, blue and green spots of light that move to the beat of the music. At the same time, a black light creates that peculiar violet effect, and a strobe light illuminates the moving bodies during the peaks of excitement. Sometimes, the decoration is complemented with multicolored balloons, indicating that someone is celebrating her birthday. The waiters and waitresses circulate constantly around the tables, taking orders for food and drink. There are swinging doors opposite the main entrance which lead to restrooms and the kitchen area. The area is illuminated differently, with a bright white light, and there is no air conditioner. It is also drenched with the smell of the soy bean oil, used to fry the appetizers offered on the menu. The word “WOMAN” is printed on a A4 white paper, affixed horizontally between the men’s and women’s restrooms, with an arrow pointing to the left, indicating their gendered division which the customers maintain without question. The restrooms are always clean, with bathroom tissue in every cubicle and paper towels and soap at all the sinks, which are dried periodically by the cleaning staff. The constant strong white light may help to “maintain order”.

“Maintaining order” does not mean just that the space should not be used for meetings or flirting

(*pegação*)¹¹. It also involves what Beatriz Preciado has called “gender surveillance booths”:

During the 20th Century, restrooms became veritable public inspection cells, to evaluate the appropriateness of each body in relation to dominant codes of masculinity and femininity. On each booth's door, as a sign of the only interpolation of gender: masculine or feminine, M or W, Gentleman or Lady, penny loafer or high heeled shoes, moustache or flower... To go to the restroom is more to reproduce gender than to shit or piss. The interpellatory signs do not ask whether we are going to shit or piss; they are not interested in the size or color of our shit. Only gender matters.

(Preciado 2004: 67).

The public at the dances is comprised mostly of women, aged 35 to 70; a few men and a few younger women.¹² Imagining a typical *GLS* dance, I was expecting to find lots of “G” and hardly any “L” (as is generally the case). My expectations were incorrect: at the largest parties, I counted some three hundred women and barely four or five men. Generally, people do not sit alone. The groups at tables can vary from a couple or two friends to groups of six or eight people, who have pushed tables together. Styles also vary, ranging from the feminine to the masculine with various nuances in between.

The music is generally divided into sets. The night starts with boleros and melodic music; then it changes to pagode, forró, samba; national and international music of the 1970s and 1980s; 1990s pop; and MPB (Popular Brazilian

Music).¹³ It closes again with forró and bolero. The sequence of music is practically the same at every party, with a few variations within the sets, but always in the same order. This is particularly true of the central set, which marks the climax of the evening, which plays musical remixes from the 1970s, with songs like “YMCA,” “I will Survive,” “I am what I am,” “Alleluia,” and “Macho Man”.

VARIABLES OF CHANGE: LUIZ'S BAR

Almost a year after I began my fieldwork, the public attending the parties began to decline. Worried about the drop in attendance, Mary decided to try a more radical strategy and changed the parties, switching from Fridays to Saturdays and from the ballroom to the bar on the second floor where she played guitar on Sundays. The parties I attended in May, September and October 2007 took place in that bar. There were several justifications for the change. The first party to be held at the bar coincided with Mary's birthday in late May. One might recall that the parties had started five years earlier to commemorate Mary's birthday at the club, and her friends had enthusiastically embraced the idea of having similar parties periodically. Thus a change prompted by her birthday needed no further explanation. There were two other, economic justifications, however: the entry fee for the bar was R\$10.00 (\$5.00USD) rather than R\$15.00 (\$7.00USD) or R\$18.00 (\$9.00USD) in the ballroom; and the bottled beer was about the same price as the canned beer in the

ballroom (around R\$3.00 or 4.00 [\$1.50-\$2.00 USD]). The parties at the bar also had a new twist: live music, as the DJ alternates with Mary, who plays the guitar and sings sambas and MPB songs. The first party, Mary's birthday, was a success, but the following ones again saw a smaller public, with the notable absence of regulars, so Mary changed her mind and returned to the prior location. Having decreased in late 2007, the public began to increase the following year, after Mary's repeated complaints on the microphone about the customers' “disloyalty.”

My first visit to the bar was by chance. I had been mistaken about the location of the dance, and instead of going upstairs to the ballroom, I went into the bar, which had karaoke at the time. Since the public was comprised mostly of women in their mid-40s, I sat for a long time, thinking that this was, in fact, the dance. After sitting for an hour listening to the clients sing, I began wondering whether this was really the party I was looking for, since my friends had told me there were more people. I asked the waiter if this was Mary's party. He laughed and told me that I was in the wrong place and explained that I may have become confused because the bar had the same public, since Mary played guitar there on Sundays.¹⁴

Luiz's Bar, named after the manager, is rectangular in structure; though discounting the space occupied by the bar, it is laid out like an inverted L. The shorter (but wider) part has the entrance, an empty area, and the stage where Mary sings, the DJ plays music, and karaoke takes place on

other days. Unlike the ballroom, the lighting is bright. Even the improvised lighting illuminating people on the dance floor (and off of it) is brighter. The rest of the space is full of square wooden tables and chairs, and I say *full* because there are so many that it is difficult to manoeuvre around them sometimes.¹⁵ The tables with the most space around them are located in the short side of the L and in the back of the room. These are in highest demand by the public, since they are in front of the dance floor and quite close to the stage where Mary sings. Like the ballroom, the restrooms are located outside of the main area, just before the entrance, with similar lighting, cleanliness, and “order.”

THE CHICKEN OR THE EGG: NETWORKS OF SOCIABILITY

One variable that must be taken into account in the analysis is the specificity of the space described. Mary’s dances take place in the ballroom of a neighborhood club that defines itself as a family environment. It acquires the label *GLS* once a month, when it is used to that end. When it becomes a lesbian space, one might say that it assumes a hybrid relation to the public-private divide. Whilst considered public, it maintains privacy around certain practices, which would be abject in another context but are central to the social dynamics inside the club. It is a public space that once a month maintains the privacy of alterity, a space that protects displays of affection between two people of the same sex from the gaze of *others*, of the *heteros*. Such spaces can be considered *homonormalized*, as heterosexuality has lost its normative place at least with regard to one’s choice of a

partner. Mary’s dances hide their *GLS* character from people who are not “in the know,” who do not belong to a network through which they can gain access. I mean “access” in both the spatial and symbolic sense, since reaching the ballroom on the third floor requires access to a network of information to discover its location. Anyone who wants to enter the ballroom can do so. There are no restrictions. But learning of its existence requires knowing someone who belongs to a larger network of knowledge. Once a person is “in the know,” there are other benefits: the ability to purchase discounted tickets in advance through a deposit into Mary’s bank account; to reserve a table or to enter the circuit of parties that Mary announces on her email list (The *GLS* get-together at Saquarema [a town in Rio de Janeiro], the Halloween party, the BBQs in Méier), and all of it takes place in “complete privacy.” Mary’s dances are part of this circuit of parties and gatherings which can only be accessed through acquaintances and concerning which information is restricted and semiprivate.

The events mentioned above are nodal points, to a certain extent tangential, centering around the person who organizes them. This person usually is an old member of the network, which gives her a certain authority, legitimizing the proposal. This way of doing things creates a storyline with one important characteristic: references. As noted above, people are introduced into the network by someone on the inside who vouches for them, serving as a reference for the group. Here, it is worth recalling one of the characteristics of heterotopias noted by Foucault (1994): they presuppose a They construct a differential in relation to other spaces, which destabilizes the spatial references

around social and discursive practices that take place within the area with respect to those, which these same subjects establish outside of it.

RESERVING TABLES

When I called Mary to let her know that I had deposited the fee for the ticket, she asked me if I wanted to reserve a table or if I preferred be seated with the people I usually sat with. I asked her if people request a specific table or if she just reserves any table. Mary explained that older customers “already have their table,” which she saves for them.

The tables in the first row on the right are in highest demand by the oldest customers who started attending the parties because they were Mary’s friends (Figure 1). Mary’s table is located in the middle of that row, in front of the dance floor, easily distinguishable by the ever-present bottle of Johnny Walker Red Label whiskey. Mary’s nieces sit at that table when they attend, as do intimate friends as well as Nora, the cashier, after she finishes her shift or when she takes a break to dance, leaving the cash register in trusted hands. Sometimes Mary does not have a table, so she keeps the whiskey next to the DJ. The distribution of people at the tables is marked by their age, their seniority in the place, and their aesthetic appearance. Six major groups can be distinguished with these variables. Group “A” is comprised of older women, ages 45 to 70, sometimes in couples, with an appearance that could be considered feminine: knee-length skirts or casual pants; blouses; nylon socks; high-heeled shoes (but not too high); wool coats with pearl buttons; short nails, but carefully

manicured and painted; eyeglasses; short, dyed hair and make-up. Group “B” is composed of women of the same age-range though with an appearance that could be considered masculine and of couples who reproduce the masculine-feminine binary: casual black men’s pants; leather belts with cowboy-style metal buckles; vests or jackets of the same color; white shirts and men’s shoes; gray short hair; short unpainted nails; and absolutely no make-up. Group “C” includes younger women (between 35 and 45 years old), who adopt a style that might be considered “unisex”: blue jeans, shirts or baby-look t-shirts with insignias, little or no make-up, and hair that could be short or long. Finally, Group “E” is made up of more recent clients of various ages and styles, who do not yet belong to more established groups. There are two other spatialized group configurations: Group “D,” comprised of men, and a space I denoted as “X,” because it is a bit of a wildcard, occupied by various groups on different

occasions. These two groups are eclectic; they therefore did not seem to have a particularly strong relation to the other groups at the time of this analysis.

As reflected in Figure 1, Group “A” is opposite Group “E”, in front of Group “B” and in front of and next to Group “C.” This arrangement makes explicit certain hierarchies and divisions among the groups. These can sometimes be hostile or segregationist, reflecting a division of interests that makes some groups invisible or, on the contrary, that makes certain differences visible, which persists on the dance floor. Drawing on the distinction between established and outsiders by Elias and Scotson (2000), one might say that the Group “A” acts as the center while Groups “B” or “E” alternate as outsiders. Group “A” establishes aesthetic standards and defines prevailing moral codes: fidelity, femininity, courtesy, manners, and moderation in the consumption of alcohol, ways of dancing, and flirting (whether one is “all over everyone” or “dancing with everyone but not getting involved with anyone”; whether one’s clothes are in good

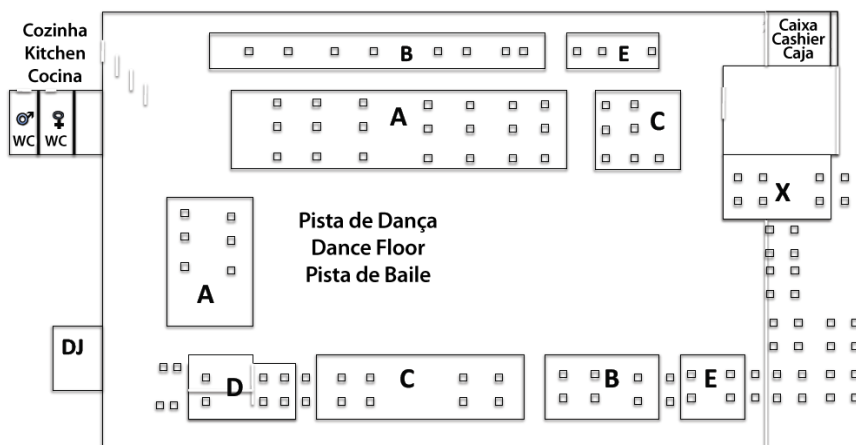
or bad taste). The space near the door and far from the dance floor works as a kind of margin; the space close to the dance floor and far from the door works as the center: this becomes a spatial metaphor, then, for the network of women who attend the dances.

These positions are also related to the economy of seduction taking place in the ballroom. Being seated near the dance floor offers the most visibility, allowing one to see and be seen. It means being close to one’s table when dancing, with the advantage of not having to take one’s drink to the dance floor but having it nearby with one’s belongings. Sitting against the wall means being out of sight, with the possibility of observing the action from a tangential place without being seen all the time; covering one’s back, so to speak. People in this area have to cross the room in order to reach the dance floor, which allows them to analyze the situation along the way and exchange glances with someone of interest to them, who might be seated closer.

In the economy of seduction at the dances, Group “A” is in the center but more passive while the Groups “B” and “E” are at the margins but assume a more active stance, since they have to move in order to reach areas where others are already present. These groups, then, have a complementary relation, which, in a *gestalt* sense, creates a spatial storyline that acts as foreground and background, creating points of darkness and light.

Group “C,” on the other hand, matches the standards of Group “A” and in some sense

FIGURE 1



becomes its pair, sharing similar attitudes about the uses and appropriation of space. In terms of the economy of seduction, however, these women direct their attention inward, toward each other, or occasionally to those in Group “E,” in other words, to new participants who occupy the margins of both the ballroom and the games of seduction, subject to the evaluation of the other participants of the dance.

Notably, because of their liminal status, the space these people occupy changes as they grow closer to older groups that have already consolidated, thus changing their status within the network. Group “E” is thus not defined by specific characteristics of age, clothing, or gender expressions; what unites its members is simply that they are newcomers. There are multiple voices but their participation in the space is hierarchical, reflecting inequalities structured by the moral views that prevail. According to Butler (2003: 39), bodies which are able to materialize the norm come to occupy the category of bodies that matter, but they require others unable to do so as an external support or “border,” marking the excluded and illegitimate; bodies that do not matter or “have no weight.”¹⁶ The location of various bodies within the space thus establishes criteria determining those that are central or peripheral in relation to the criteria of subjectivization that prevail and that *matter* in the establishment.

As noted above, style become a decisive criterion of selection at the moment of seduction; or in the words of Bourdieu (1988: 48), a *principle of belonging* structures style as a form of representation, which in turn reflects a group’s perceptions and

ways of thinking. It is necessary not only to recognize and decipher a style but also to invest in it, to *embody* the markers that the code “signifies.”¹⁷ The result of not investing in these markers is invisibility. According to Rooke (2007: 264), “The visibility of certain kinds of contemporary lesbian identities sediments how they come to be seen ... The effects of this on those who cannot or do not want to be ordered in this way is that they are caught by differences and subtly excluded from the production and embodiment of lesbian identity.”

This distribution and classification is maintained in Luiz’s Bar, operating with the same logic, but because of its physical layout, the order in relation to the doorway is inverted. As noted above, the bar’s L-shape creates a makeshift dance floor at the entrance, with too many tables crammed into the remaining space. Indeed, the stage, located at the vertex of the L, close to the dance floor, is the central area, and the tables near it are in highest demand. Groups “A” and “C,” therefore, occupy the tables in front of the dance floor and next to the stage. Groups “B” and “E” get the remaining tables. This distribution means that people who do not reserve a table have to cross the entire space to sit in the back, where they cannot see what is happening on the dance floor and vice-versa, so that those seated at these tables are excluded. The distribution also impedes circulation and the possibility of exchanging glances and of flirting. Another consequence of this spatial arrangement is the isolation of the groups. Despite being close – or perhaps because of the short distance separating them – groups occupying more than one table tend to push them together, orienting their attention inwards rather than to other groups, a dynamic that becomes obvious

given the lighting of the space. Following Hall¹⁸ (1977), a decreasing the distance among groups could be considered as the unintentional transfer of “social distance” to a more intimate sphere, meaning the loss of free interaction between groups and a preference to act within them. When people are forced into an uncomfortable or unwanted physical proximity, the tendency, according to Hall, is to create distance by adjusting one’s body within the space itself. If moving is not possible, there are other ways to create that distance.

In the case of Luiz’s Bar, this means turning one’s back to others, not exchanging glances, and limiting oneself to one’s own group, creating a kind of “shell” with the bodies of its members, as if individual bubbles were uniting to create a collective bubble, bordered by other people. This situation reinforces inequalities by forcing new people to remain in the back of the room, again, at the margins of networks of sociability, and by making it hard to expand the network since people tend to remain within their own group. Both of these dynamics discouraged the public, which began to decline rapidly, prompting Mary to return the party to the ballroom. Regarding this, the absence of the oldest clients in Group “A” - those whose gender performance could also be characterized as more masculine - at the three parties held in the bar is worth noting. Despite considering Mary a “great old friend,” these women did not even attend her birthday precisely due to the distribution of tables and the size of the space. Normally, they would have a reserved table in the ballroom and could have asked Mary for one in the bar but did not do so. One reason for this may be that the change in the spatial arrangement of the dances created tensions between individuals and how they

experience the space they inhabit (Rodman 1992). The change of venue (from the ballroom to the bar) implied redefining one's way of being at the dances, reconfiguring spatial boundaries and thus the *gestalt* structure in which foreground and background correspond with center and margin; in short, a reconceptualization of the hierarchies structuring the uses of space.

The multiplicity

One of the basic characteristics of nighttime entertainment spots aimed at a so-called *GLS* public is that they welcome people of various social strata, ages, races and styles whose basic point in common is that they share a sexual orientation. Bodies performing various expressions of gender converge on the same establishment. This heterogeneity is reflected in places' architecture and is enacted by those present in their appropriation of space.

In the lecture *Des espaces autres*, Michel Foucault (1994) contends that we are in an era when space presents itself in the form of relations of *emplacement*¹⁹; "We live within a set of relationships that define *emplacements*, which cannot be reduced to one another and cannot be superimposed ... We could undoubtedly begin a description of these various *emplacements* in seeking the set of relationships through which to define it." Among these spaces, he distinguishes a model that has the property of "being related to all the other *emplacements* though in a way that suspends, neutralizes or inverts the set of relationships that they designate, reflect or conceive"

(755). This model is itself divided into three types: *utopias*, *heterotopias*, and *mirrors*. *Utopias* are essentially unreal; in other words, they are *emplacements* that have no real place but that maintain a relationship of direct or inverse analogy with the real space of society. *Heterotopias*, in turn, are real *emplacements*. They can be located in practice. But they play a role as *counter-emplacements*, as a kind of realized utopia that represents, contests, and inverts the normal places of the society. Finally, between the *utopias* and the *heterotopias* are the *mirrors*, a kind of mixed experience: a *utopia* in the sense that it is a place without a place that allows one to see the spaces of absence and invisibility; and a *heterotopia* in the sense that the mirror is real and reflects the image of the place that I occupy as well as the one that I do not occupy, showing me the absence of my reflection (756). Metaphorically, these three types of spaces can be used to categorize the relationships, groups and places encountered in my fieldwork.

I believe the space where Mary's dances take place can be characterized as heterotopic. According to Foucault, heterotopic spaces are present in all societies as a kind of mythic and real contestation of the space we inhabit. In this regard, one of the characteristics of heterotopias is their ability to juxtapose several spaces that might be considered incompatible in one place. At the same time, they are places that gather together and accumulate tastes, temporalities, and eras, acquiring a kind of atemporality *per se* that makes them timeless. Heterotopias

also imply a system of opening and closing that simultaneously isolates them and makes them permeable. While appearing to be open to anyone, they protect, hide and exclude. Finally, they construct a differential relationship with the others spaces that destabilizes spatial relations around social and discursive practices.

As I noted above, thinking about *GLS* clubs means thinking about a universe of intersections among people whose only thing in common appears to be that they are attracted to people of the same sex.²⁰ Markers like class and particularly race are subsumed by this shared characteristic during interaction in these spaces, losing the weight they have on the outside as they are displaced by other markers such as age and style that are constituted by the interplay of the gender binary. I was able to observe heteroracial couples interacting in groups with homoracial couples of whites and blacks of all ages. Indeed, during conversations with customers, color or race did not emerge as a marker of preferences, as a pejorative marker, or as a basis for rejecting a possible partner. When I asked people whether they had had partnerships or casual sexual encounters with people of a different race, many responded that they had and found my question strange. Among the answers I received were: "White, black, blue, or red, the important thing is the chemistry" and "Now that you ask, I don't think that's an important question." Among those who had never had such experiences, "a lack of opportunity" was commonly

cited as an explanation, generally with a caveat that it was not due to prejudice: “I never slept with [a white girl], but it’s not because of prejudice; just that the situation has never arisen.” Only once did I get a response with pejorative implications, referring to questions of “style”: “I once met a lovely *morena* [dark-skinned woman]; very stylish, friendly, good conversation. We danced all night, kissed, but I could not go further...I don’t know why. I still regret it. It was my skin which was so white against hers ... they didn’t match... I couldn’t go further at the time, but I think I should have, I really regret it.”

In this regard, Facchini (2008) refers to a quantitative study of the LGBT Pride Parade in Rio De Janeiro (Carrara and Ramos 2005), where “women who identify with categories that remit to homosexuality are much more flexible than men who do in terms of what they expect of possible same-sex partners. Asked about their preferred characteristics in partners in terms of age, education, economic status, race, and gender attributes, the greatest level of indifference was expressed with regard to race: 75.2% said they were indifferent” (Facchini 2008:236). Her fieldwork in the city of São Paulo supports these results, where she found that “a silence was evident around questions of race” (236).

The midpoint of the binary is the focus. *Hyperfemininity* and *hypermasculinity* mark the edges, the limits of abjection whose center is moderation of both the masculine and the feminine: neither butch nor girly, neither gentleman nor lady. I do not mean to imply that the classic social variables noted above

play no role in the grammars of social interaction in these places. Rather, they take second stage because other practices which are naturalized come to prevail. The task at hand is to deconstruct these practices in order to reveal the shared experiences of the people who attend. In Halberstam’s (2005: 8) words, it is necessary to denaturalize the uses of space and time that obscure the construction of spatial practices. These uses, in turn, will shed light on the practices that constitute lesbian relations of sociability.

Like the bridge in Zululand, the nights at the Olímpico can be considered a *social situation*.²¹ This refers to an event in which the encounter is the central factor uniting a group with a common interest, becoming a source of satisfaction for all present: entertainment and seduction (Gluckman 1987: 260). This notion, coined by British anthropologist Max Gluckman, also undercuts the essentialization of identities, as it permits an analysis of subjects based on their decisions, interests, and strategies in concrete circumstances; in other words, situating particular norms and values as they emerge through those decisions rather than crystallizing them as permanent characteristics. I believe there are common traits in *GLS* nightlife that transcend social boundaries. My analysis of space in a specific social situation seeks to underscore these commonalities.

The geographer Denis Cosgrove (1989) believes geographic spaces have a symbolic meaning produced through their appropriation by subjects. On this basis, he proposes two types of geographic landscapes relevant to the present analysis: dominant and alternative. The dominant landscape projects and communicates an image of its world consistent with its own

experience, which appears as a “true reflection of everyone’s reality” (128). The alternative landscape is less visible, sometimes imperceptible, but laden with signs for the groups that constitute it. Mary’s dances are imperceptible on the streets of Copacabana and even in the club. They only make sense to the people who arrive at the door and recognize each other in the stylistic markers of the people purchasing tickets.

In the ballroom, the social “other” becomes an “us,” shifting alterity onto heterosexuals. One might say that as a space considered as *GLS*, Mary’s dances are reservoirs of alterity, a space where it is possible to live difference as the center and not the margin. The space, however, is not “democratic.” As I analyzed above, the construction of the other is displaced within the group as a whole, constituting boundaries among the groups that comprise the public. This alterity that behaves as a *we* in certain social arenas can be read as the metaphor of Asterión²²: the monstrosity is normalized in particular spaces while remaining part of abjection and alterity outside them. Conversely, it constitutes normality inside these areas, which are simultaneously public and private: heterotopically others.

It is true that I do not leave my house, but it is also true that its doors (which are infinite in number) are open day and night to men as well as animals. Let anyone who wants to enter. She will not find feminine pomp or the bizarre mechanisms of palaces but rather quiet and solitude. She will thus find a house like no other on earth
(Borges 1994: 569). ■

¹ Translated by Marissel Hernandez.

² This analysis is based on fieldwork conducted at the Olímpico Club between August 2006 and May 2008 for my doctoral dissertation in Graduate Program in Social Anthropology of the National Museum of the Federal University of Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ). Italics are used for local categories, words in other languages, and terms I highlight.

³ For Blázquez (2004: 299), how participants in *Cuarteto* dances use space “plays a crucial discursive role when it: reveals social relations, participants’ experience of gender, and subjects’ level of intimacy; offers significant clues of participants’ personal attitudes and communicative intentions; or indicates a subject’s position in a social hierarchy.”

⁴ In the 20th century, the end of Newtonian physics and of a single perspective as a fixed point of reference disarticulates a universal, unified, and ordered notion of space, permitting the reappearance of place, though now with a new element: the political claim of the local with respect to the universal as a way of giving voice to alternative or minority groups and of building science (Haraway 1995).

⁵ Among activist groups, the acronym currently used is LGBT (lesbian, gay, bisexual, and transgender), considered “politically correct” in that it includes others minorities aside from gays and lesbians, taken up by international activism in the fight for sexual rights. At the First National LGBT Conference, which took place in Brasilia in June 2008, the acronym was changed from GLBT to LGBT, responding to a longstanding demand by lesbian groups seeking to increase the visibility of their struggle. The acronym GLS is used in Brazil to identify certain places of lesbian and gay socializing. The letter “S” stands for “sympathizers,” which is used to indicate these places’ openness to people who do not engage in homoerotic practices. Gay and lesbian people also use the acronym to self-identify, so it is represented here as a local category.

⁶ The dances are only held on the first

Friday of every month. If there is any change in the date, Mary, the organizer of the dance, announces it at the end of the previous party and/or through email.

⁷ Among activist groups, the acronym currently used is LGBT (lesbian, gay, bisexual, and transgender), considered “politically correct” in that it includes others minorities aside from gays and lesbians, taken up by international activism in the fight for sexual rights. At the First National LGBT Conference, which took place in Brasilia in June 2008, the acronym was changed from GLBT to LGBT, responding to a longstanding demand by lesbian groups seeking to increase the visibility of their struggle. The acronym *GLS* is used in Brazil to identify certain places of lesbian and gay socializing. The letter “S” stands for “sympathizers,” which is used to indicate these places’ openness to people who do not engage in homoerotic practices. Gay and lesbian people also use the acronym to self-identify, so it is represented here as a local category.

⁸ According to the 2000 census figures of the Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) the population of Copacabana and Leme is 161,168.

⁹ The word *entendida*, or *entendido* in the case of men [“understood” or “in the know”], is used as a form of self-identification by homosexual people, based on a “mutual recognition attained through a shared experience” (Lacombe 2006:55). This *entendimento* [understanding] presupposes a sense of belonging: “the expertise to ‘understand’ someone else derives from an expertise in how to be ‘understood,’ following Joan Scott (2000), making experience the test of knowledge” (Lacombe 2006; 56). To be in the know becomes a kind of conspiracy, a way to share a secret, which, while public, implies a certain intimacy.

¹⁰ It is important to note that in order to purchase a ticket in advance, it is necessary to be part of Mary’s network of contacts. As I elaborate below, this allows one to receive an invitation by email, which includes the bank details on how to deposit the price of the ticket; to know people who are part of the network

and can pass along information; to have gone to at least one party where the DJ announces information on prices and the date of the following dance; and to receive an invitation for the next party, which includes Mary’s phone number.

¹¹ “*Pegar*” is the slang term used in Rio de Janeiro, which refers to getting close to someone with sexual intentions, or cruising. *Pegação* refers to the *mis en scene*, referring directly to the search for a sexual partner and the consummation of the sexual act.

¹² Men are not a constant presence at the dance, at most numbering four or five. They are generally couples who are there with a group of friends with women who frequent the place. All the men I saw during my fieldwork seemed to be gay.

¹³ *Pagode* is a Brazilian style of music originated in Rio de Janeiro. *Forró* is a kind of Northeastern Brazilian dance. *Samba* is a Brazilian musical genre derived from African and European roots. *MPB* Música Popular Brasileira (Brazilian Popular Music) designates a trend in post-Bossa Nova urban popular music.

¹⁴ When I began attending the dances, Mary invited me to come on a Sunday but I never went; and shortly thereafter, she stopped singing on Sundays.

¹⁵ I calculated an average of 90 women, fewer compared to the ballroom but enough to fill the bar, which was smaller.

¹⁶ In the original title, Judith Butler plays with the words “bodies that matter,” referring to bodies that have importance and bodies that are materialized, incorporating norms that give them substance and subjectivity, to the detriment of those that remain at the borders of subjectivization, and that, abject, are not able to materialize as subjects. Unfortunately, this play on words is lost in the translation.

¹⁷ I should clarify that while I recognize the authority of Csordas (2002) on the paradigm of *embodiment*, my interpretation is closer to that of Ingold (2000), who does not prioritize a cultural notion over a natural notion of the body but recognizes its biological character. Thus following Bateson (1972) Ingold understands *embodiment* as a way to

conceive of the body in relational terms, whereby the subject embodies the abilities she will use to socialize (and experience the world). From this perspective, the notion of embodiment breaks down the binary between Nature and Culture, acting as a bridge between the two.

¹⁸ In *The Hidden Dimension*, Edward Hall (1977) identifies four types or zones of distance between people located in what he calls “informal space”: 1.) *Intimate distance*: the presence of the other person is unmistakable. The sight, the smell, the body heat, the sound of the voice, and the other person’s breathing provide clear signs. The bodies can be almost in physical contact, whispering in each other’s ears. The visual system is distorted and loses the semantic value it has in the other forms of distance; 2.) *Personal distance*: This can be conceived as a kind of bubble that protects and separate bodies, permitting their individuation. At this distance, people are able to touch each other or not, and sight regains its power. The position people take in relation to each other indicates their relationship and how they feel about each other; 3.) *Social distance*: the difference with personal distance is that individuals remain out of reach, and physical domination is not possible. Physical contact is neither expected nor sought. Vision establishes an initial contact, followed by the voice. It is the distance of negotiation and isolation in spaces inhabited by several individuals, such as an office; 4.) *Public distance*: located outside social involvement; the nuances transmitted by the normal voice, facial expressions, and movements are lost. In other words, part of non-verbal communication is lost, making understanding more difficult, basically through facial expressions, requiring the entire body to express ideas. The importance of analyzing these distances relates to how spatial changes establish nuances in interpersonal communication, in turn revealing individuals’ intentions toward one another.

¹⁹ I decided to use the word in its original language, which, according to the Trésor dictionary of French, refers to: a place chosen specifically to construct or make something in particular (Endroit choisi spécialement pour y construire ou plus généralement pour y faire quelque chose). By extension, a place effectively occupied by a construction, a

thing, or a set of things (Place effectivement occupée par une construction, une chose dans un ensemble). At the same time in Spanish, my native language, the translation would be *emplazamiento*, with the same meaning as in French: Acción de emplazar (poner). Colocación, situación. Sitio donde está emplazado algo (María Moliner, diccionario de usos del español, edición electrónica).

²⁰ I do not include *travesti* or transgender people in this category.

²¹ In anthropologist Max Gluckman’s analysis of the social situation in Zululand, he uses the inauguration of a bridge to describe the social and political interaction of various actors who constitute a field of power in the place. Thus on the basis of a micro-level situation, the author is able to describe a broader structure.

²² In reference to the short story by Jorge Luis Borges, “La casa de Asterión.”

BIBLIOGRAPHY

- Aguião, Silvia. 2007. *“Aqui nem todo mundo é igual”*: Cor, mestiçagem e homossexualidades numa favela do Rio de Janeiro. Dissertação de Mestrado em Saúde Coletiva. IMS/UERJ. Rio de Janeiro.
- Almeida, Gláucia. 2005. *Da invisibilidade à vulnerabilidade: Percurso do “corpo lésbico” na cena brasileira face à possibilidade da infecção por DST e Aids*. Tese de Doutorado em Saúde Coletiva. IMS/UERJ. Rio de Janeiro.
- Amster, Mathew. 2008. The social optics of space: Visibility and invisibility in the borderlands of Borneo. *Space and Culture*. 11: 176-195.
- Aquino, Luís Octávio Rodrigues. 1992. *As derivas do desejo: processos de construção, manutenção e manipulação de identidades lésbicas em um conjunto de mulheres em Porto Alegre*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. IFCHS Instituto de Filosofia Ciências Humanas. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre.
- Bateson, Gregory. 1972. Form, substance and difference. *Em Steps to an ecology of mind: Collected essays in anthropology, psychiatry, evolution, and epistemology*, ed. Gregory Bateson, 448-466. New York: Ballantine Books.
- Blázquez, Gustavo. 2004. *Coreografias do gênero: Uma etnografia dos bailes de quarteto. (Córdoba, Argentina)*. Tese de doutorado em Antropologia Social. PPGAS-MN- UFRJ. Rio de Janeiro.
- Borges, Jorge Luis. 1994 [1949]. “La casa de Asterión,” *Em Obras completas, 1923-1949*, v. 2, 569-570. Buenos Aires: Emecé Ed.
- Bourdieu, Pierre. 1988. *La distinción*. Madrid: Editorial Taurus.
- Butler, Judith 2002 [1993]. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo.”* Buenos Aires: Paidós.
- Carrara, Sérgio e Sílvia Ramos. 2005. *Política, direitos, violência e homossexualidade: Pesquisa 9ª parada do orgulho GLBT – Rio 2004*. Rio de Janeiro: Centro Latino-americano em Sexualidade e Direitos Humanos-Instituto de Medicina Social; Centro de Estudos de Segurança e Cidadania.
- Carvalho, Tâmara. 1995. *Caminhos do desejo: Uma abordagem antropológica das relações homoeróticas femininas em Belo Horizonte*. Dissertação de Mestrado, Depto de Antropologia UNICAMP. Campinas.
- Cassey, Edward. 1998. *The fate of place*. Los Angeles: University of California Press.
- Chisolm, David. 2005. *Queer constellations: Subcultural space in the wake of the city*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Cosgrove, Dennis. 1989. Geography is everywhere: Culture and symbolism in human geography. *Em Horizons in human geography*, eds. Derek Gregory e Rex Walford, 118-135. London: MacMillan.
- Csordas, Thomas J. 2002. *Body/Meaning/Healing*. New York: Palgrave Macmillan.
- Elias, Norbert e John Scotson. 2000. *Os estabelecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro: Zahar Editora.
- Facchini, Regina. 2005. Mujeres, homossexualidades y salud: visibilizando demandas y caminos. *Boletín ciudadaniasexual.org*, no. 26.
- _____. 2008. *Entre umas e outras: Mulheres, (homo)sexualidades e diferenças na cidade de São Paulo*. Tese de doutorado em Ciências Sociais. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP. Campinas.
- Facchini, Regina e Regina M. Barbosa. 2006 *Dossiê saúde das mulheres lésbicas: promoção da equidade e da integralidade*. Belo Horizonte: Rede Feminista de Saúde.
- Figari, Carlos. 2007. *@s Outr@s cariocas. interpelações, experiências e identidades homoeróticas no Rio de Janeiro. Século XVII ao XX*. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Editora da UFMG/IUERJ.
- Foucault, Michel. 1994. *Dits et écrits: 1954-1988*, eds. Daniel Defert e François Ewald, com a colaboração de Jacques Lagrange. Paris: Gallimard.
- Fry, Peter e Edward MacRae. 1985. *O que é homossexualidade*. São Paulo: Abril Cultural e Editora Brasiliense.
- Gluckman, Max. 1987. Análise de uma situação social

na Zululândia Moderna. *Em Antropologia das sociedades contemporâneas: Métodos*, ed. Bela Feldman-Bianco, 227-305. São Paulo: Global.

Guimarães, Carmem Dora. 2004. *O homossexual visto por entendidos*. Rio de Janeiro: Ed. Garamond.

Hall, Edward. 1977. *A dimensão oculta*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora.

Halberstam, Judith. 2005. *In a queer time and place: Transgender bodies, subcultural lives*. New York: New York University Press.

Haraway, Donna. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvencción de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Heilborn, Maria Luiza. 1996. Ser ou estar homossexual: dilemas de construção da identidade social. Em *Sexualidades brasileiras*, eds. Richard Parker e Regina Barbosa, 136-145. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

Ingold, Tim. 2000. "People like us": The concept of the anatomically modern human. Em *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*, 373-391. London: Routledge.

Lacombe, Andrea. 2006 "Para hombre ya estoy yo": *Masculinidades y socialización lésbica en un bar del centro de Rio de Janeiro*. Buenos Aires: Ed. Antropofagia.

Lemos, Luiz. 2008. *Posição social, consumo e espaço urbano: Um estudo sobre a dinâmica sócio-espacial nas áreas nobres do Rio de Janeiro*. Tese de doutorado em Planejamento Urbano e Regional. IPPUR-UFRJ. Rio de Janeiro.

Leap, William L. 1999. Introduction. Em *Public Sex, Gay Space*, ed. William Leap, 1-23. New York: Columbia University Press.

Massey, Dorren. 2005. *For space*. London: Sage.

Medeiros, Camila Pinheiro. 2006. *Mulheres de Kêto: Etnografia de uma sociedade lésbica na periferia de São Paulo*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Museu Nacional, UFRJ. Rio de Janeiro.

Menirz, Nádia Elisa. 2005. *Entre mulheres. Estudo etnográfico sobre a constituição da parceria homoerótica feminina em segmentos médios na cidade de Porto Alegre* –

RS. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. UFRGS. Porto Alegre

Muniz, Jacqueline. 1992. *Mulher com mulher dá jacaré: uma abordagem antropológica da homossexualidade feminina*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, UFRJ. Rio de Janeiro.

Nogueira, Nadia. 2005. *Invenções de si em histórias de amor: Lota Macedo Soares e Elizabeth Bishop*. Tese de doutorado em História - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP. Campinas.

Preciado, Beatriz. 2004. Trashgender. Ordure et genre: Une critique queer de l'architecture de la merde. *Trouble(s) – sexualité/politiques/cultures*. (2): 64-6

Rodman, Margaret. 1992. Empowering place: Multilocality and multivocality. *American Anthropologist, New Series*. 94(3): 640-656.

Rooke, Allison. 2007. Navigating embodied lesbian cultural space: Toward a lesbian habitus. *Space and Culture*. 10(2): 231-252,

Scott, Joan W 2000. La experiencia como prueba.

En *Feminismos Literarios*, eds. Neus Carbonell e Meri Torras, 77-112. Buenos Aires: Edelp.

Souza, Érica R. 2005. *Necessidade de filhos: Maternidade, família e (homo)sexualidade*. Tese de doutorado em Ciências Sociais. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP. Campinas.

Velho, Gilberto. 1999. Os mundos de Copacabana. Em *Antropologia urbana: Cultura e sociedade no Brasil e em Portugal*, ed. Gilberto Velho, 11-23. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____. 2006. Patrimônio, negociação e conflito. *Mana*. 12(1): 237-248.



La arquitectura del deseo: gramáticas del espacio y socializaciones lésbicas

Andrea Lacombe
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Resumen

En este artículo se describirán los usos del espacio en los *bailes de Mary* en el club Olímpico, localizado en el barrio Copacabana, Río de Janeiro. Creo que es posible reconstruir, en este baile, las gramáticas de socialización de mujeres lesbianas en el contexto de un espacio de entretenimiento. La importancia de analizar la espacialidad y la arquitectura del lugar se relaciona con la noción de “construcción del espacio” en un movimiento dialéctico con las gramáticas de socialización: los *quién* y los *cómo* también dependen de los *dónde*. Los *dónde*, a su vez, abrigan a un público que carga los espacios con determinados sentidos, a partir de los usos que se hacen de ellos.

Palabras Clave

Socialización lésbica, espacio público, identidad, Brasil

Sobre la autora

Andrea Lacombe es magíster en Antropología Social del Programa de Posgrado en Antropología Social del Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ) y candidata al grado de doctora en el mismo Programa. Es Licenciada en Comunicación Social por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Áreas de actuación: estudios *queer*, género, sexualidad, antropología del cuerpo. Temas de investigación: socializaciones lesbianas, cuerpo, masculinidades.

En este artículo se describirán los usos del espacio en los *bailes de Mary*¹. Estos bailes o fiestas tienen lugar en el club Olímpico del barrio carioca de Copacabana y constituyen eventos a través de los cuales es posible reconstruir las gramáticas de socialización de mujeres lesbianas en el contexto de un espacio de entretenimiento². La importancia de analizar la espacialidad y la arquitectura del lugar se relaciona con la “construcción del espacio” en un movimiento dialéctico con las gramáticas de socialización: los *quién* y los *cómo* también dependen de los *dónde*. Los *dónde*, a su vez, abrigan a un público que los carga con determinados sentidos, a partir de la manera como los usa. La intención del texto es tejer las características físicas, es decir, el modo como los recintos se distribuyen y adaptan a las especificidades de socialización de las asistentes. Se analizará el espacio a través del valor simbólico que le atribuyen las personas que frecuentan este establecimiento para entretenimiento nocturno. Por último, el texto pretende exponer lo que el espacio hace con las personas y lo que las personas hacen con el espacio³.

Los usos del espacio como variables de socialización producen señales para detectar particularidades que estructuran el entramado de lo que llamo “socializaciones lésbicas”. La organización espacial de los lugares tiene relación con los modos en que se usan culturalmente. Los lugares no son simplemente depósitos inertes; están politizados, culturalmente relativizados, históricamente contruidos y percibidos a partir de diferentes posiciones en relación con el trato que los actores les dan, o sea, de acuerdo con las posibilidades de acción que supone el uso de esos lugares.

El espacio tiene una polifonía de voces que en la Antropología se ha representado y cuestionado en la fase de la escritura etnográfica. En este sentido, los lugares, más allá de habitar en las narrativas de los nativos y de los antropólogos, son narrativas *per se*; hablan sobre las culturas que los habitan. Rodman (1992) usa las herramientas de la geografía de Vidalian que conceptualiza las tensiones existentes entre la influencia que el ser humano ejerce sobre el medio ambiente y vice-versa, el impacto que el medio tiene sobre los individuos, y sugiere que esa tensión

es compatible con la relación entre los individuos y las experiencias que éstos tienen en el espacio que habitan. Rodman propone un estudio multilocalizado en el cual el lugar tendrá un doble sentido: “como una construcción antropológica de ‘escenario’ o localización de conceptos y como una experiencia socialmente construida y ‘espacializada’” (642).

Hablar de *espacio* y de *lugar* supone tratar con dos concepciones diferentes en lo que se refiere al *locus social*⁴. Específicamente, el estudio de topografías sexuales, entendido en este sentido como el análisis de los espacios donde se desarrollan prácticas sexuales o de seducción, se vale de la distinción relativa entre “local” (*place*), localización “cuyo potencial significativo aún tiene que ser totalmente desarrollado”, y “espacio” (*space*), que “emerge cuando sobre el local se imponen prácticas, cuando formas de actividad humana imponen significados a una localización dada y transforman el terreno ‘neutro’ en paisaje (*landscape*), o sea, en un particular ‘modo de ver’” (Leap 1999: 7). Esta distribución no responde, es claro, a un arreglo estático, más bien se “construye, negocia y discute

continuamente” (6). La multiplicidad de espacios da lugar a la multiplicidad de voces (Massey 2005: 28), pero también a diferentes ópticas sobre el espacio (Amster 2008: 177). La demarcación del espacio supone una “reconceptualización histórica, demográfica, geográfica y poética de los lugares bajo la lente de un cambio que significa centro y margen en las urbanizaciones” (Chisolm 2005: 10). En palabras de Rooke (2007: 233), “una llamada a imaginar la ciudad de una manera que considere los espacios urbanos vividos, percibidos y concebidos y la espacialidad de las vidas *queers*”.

* * *

- *Andrea, tú que andas buscando lugares para tu trabajo de campo, ¿conoces los bailes en el Olímpico?, me pregunta una amiga en una fiesta.*
- *¿En el Olímpico? ¿Aquel club en Copa, cerca del corte [de Cantagalo]?, pregunto curiosa.*
- *Si, aquel club, ¿Lo conoces? Allí hay unos bailes de lesbianas mayores una vez al mes, el primer viernes del mes, creo. Ve, tal vez es interesante retratar a las “viejitas cocoon”.*

- ¿Tu ya fuiste?
- No, pero unas amigas de Angélica [su amiga] ya fueron.

Llegué a los *Bailes de Mary* siguiendo las instrucciones de unas amigas cariocas que tenían amigas que habían escuchado hablar del lugar. Hice una investigación rápida en *páginas de internet* para el público LGBT y en la guía *gls* de Río de Janeiro y no obtuve ninguna referencia sobre los bailes⁵. Fui entonces un viernes⁶ al tal baile en el Club Olímpico localizado en la calle Pompeu Loureiro, en busca de los que mis amigas denominaron como el *baile de cocoon*⁷.

El Olímpico puede definirse como un pequeño club de barrio con piscina, billar, varios salones, sala de juegos y espacio de juegos para niños. El club está distribuido en tres pisos y el área abierta en la cual, además de una piscina y del área de juegos, hay parrillas y otro bar donde ocasionalmente hay música en vivo. A los lados y en la acerca de enfrente hay edificios de departamentos, en una de las llamadas *áreas nobres*⁸ de Copacabana. Aún habiendo vivido en las inmediaciones del club, nunca pensé que en este lugar pudiera llevarse a cabo, una vez por mes desde hace cinco años, o sea, con regularidad y periodicidad, una fiesta en la cual centenas de mujeres van en busca de una pareja, de juegos de seducción, relaciones ocasionales o diversión con otras amigas que también, como a ellas, *les gustan las mujeres*.

Copacabana, a su vez, está localizada en la zona sur de Río de Janeiro y, con aproximadamente 160.000 habitantes, es el barrio con mayor densidad poblacional de la ciudad⁹. Este barrio, que comenzó como una estación de veraneo

a inicios del siglo XX, creció a partir de los años 20, después de la apertura del Túnel Leme, conocido después como “Túnel Nuevo”. Sin embargo, su explosión demográfica tuvo lugar a partir de los años 30 “con el surgimiento del vigoroso proceso de industrialización durante la era Vargas, cuando hubo un profundo cambio cualitativo en la demanda de bienes y servicios de las clases media y alta. Para esas clases, Copacabana surgió como símbolo de la modernidad y de la funcionalidad a la altura de los valores burgueses y de la prosperidad de este segmento de la sociedad” (Lemos 2008: 54).

Aún así, en las décadas subsecuentes el barrio fue adquiriendo un doble rostro que todavía lo caracteriza: esta búsqueda de la modernidad “democratiza” el barrio que ve cambiar su apariencia señorial con la construcción de edificios de departamentos – novedad en Río de Janeiro – y que reciben una población de bajos ingresos atraída por la promesa de estatus y de un estilo moderno de vida, personas “que sacrifican el espacio residencial para poder vivir en el barrio en el que hay transporte, que atiende el consumo y produce, de acuerdo con las representaciones dominantes, *prestigio social*” (Velho 2006: 243).

Entre ambos extremos existe una clase media formada por comerciantes, empleados públicos y profesionales:

El crecimiento del consumo y la movilidad social generan nuevas aspiraciones y expectativas de estilos de vida. Para comenzar, son principalmente familias de niveles medios que tienen como proyecto mudarse a Copacabana. Vienen de otras partes de la ciudad, de la propia Zona Sur, del Centro, de la Zona Norte y

después incluso de los suburbios. Buena parte de los nuevos moradores proviene de otros estados, además de extranjeros que, desde el principio, consideraban a Copacabana el barrio de su predilección [...] Agreguemos a esto los empleados de cuerpos diplomáticos y los representantes de grandes empresas internacionales. La famosa “princesita del mar” se convirtió en un lugar deslumbrante, con una vida nocturna intensa que presentaba varias opciones y alternativas para los gustos más variados (Velho 2006: 242).

A partir de la década de 1970, el auge del barrio comenzó a disminuir y la cantidad de población también: de los 250.000 habitantes de los años 70 baja a 214.000 - en el censo de 1980 - y llega a los 160.000, en el registro del año 2000 (Velho 1999: 15). No obstante, dos datos que aparecen en el artículo de Velho (2006) son relevantes para la presente investigación: Copacabana fue un importante centro de socialización gay, como lo relata Guimarães (2004) y el hecho de que, actualmente, sea el barrio carioca con mayor proporción de personas mayores en Brasil. Consideraremos estas dos características a la hora de analizar los *bailes de Mary*.

En la academia brasileña los trabajos que se refieren específicamente a temáticas lésbicas son escasos. Son pioneros en el tratamiento de esta temática en Ciencias Sociales, las tesis de Jaqueline Muniz (que se aproxima a la homosexualidad femenina en Río de Janeiro a partir de su puesta en el lenguaje), Luis Otávio Rodrigues Aquino (sobre los procesos de construcción, manutención y

manipulación de identidades lésbicas entre mujeres migrantes en Porto Alegre) – ambas de 1992 – y la de Tâmara Teixeira de Carvalho de 1995 (una investigación de campo realizada en Belo Horizonte con mujeres que mantienen relaciones con mujeres, pero que ya tuvieron historias amorosas y conyugales con hombres), y el artículo “Ser o estar homosexual” de Maria Luiza Heilborn de 1996 (que analiza la elaboración de identidades sexuales de mujeres homosexuales de clase media en Río de Janeiro). Ya en este siglo hubo un incremento importante de investigaciones, no sólo en relación a la cantidad sino también a la diversificación sobre el propósito, vinculando la temática de la homosexualidad femenina a estudios sobre sexualidad, política y salud (Almeida 2005, Facchini 2005, Facchini y Barbosa 2006), análisis históricos (Nogueira 2005) socializaciones y conyugalidades (Menirz 2005, Souza 2005, Lacombe 2006, Medeiros 2006). Además, algunas investigaciones sobre sexualidad en general incluyen el tratamiento de la homosexualidad femenina dentro de su universo de análisis. Entre los principales, Aguião (2007); Fígari (2007); Fry y Mac Rae (1985) y Heilborn (2004).

NIGHT FACE, FACE TO FACE O “LOS BAILES DE MARY”

En la puerta del club Olímpico no existe ningún cartel u otro tipo de señalización que indique la existencia de un baile o fiesta, menos aún destinado al público *gls*. “¿El baile *gls*? ¡Ah, sí!, el baile de Mary, es en el salón; puede pasar, ya comenzó” me dice el portero del club, invitándome a entrar. Un corredor de unos 50 metros con toldo de acrílico me conduce del portón negro hasta el edificio. Subo algunos escalones y entro al edificio que tiene un gran salón en la planta

baja a la izquierda, después de la entrada, rentado por el momento a una iglesia Pentecostés, pero que ya había sido el lugar de los *bailes de Mary* cuando recién comenzaron. A la derecha, un vestíbulo de paredes anaranjadas lleva al elevador y a las escaleras de mármol blanco. Este evento, que se viene realizando desde hace cinco años, comenzó con una fiesta de cumpleaños. Mary, la organizadora, decidió celebrar su cumpleaños en el salón del Club Olímpico y la convocatoria tuvo tan buena recepción que las amigas la animaron a repetir el evento periódicamente. “Yo tocaba la guitarra en un bar de Botafogo, el Tamino. Allí se llenaba de mujeres *entendidas*¹⁰. Ellas se hicieron amigas, una conoce a alguien y la lleva porque es bueno y así... se va formando el grupo, ¿sabes?. Ese grupo fue a mi cumpleaños y allí comenzaron a frecuentar las fiestas. Le gustó a todo el mundo y yo la repetí”, me explica Mary.

Subo por el elevador al tercer piso donde solamente está el salón en el que se llevan a cabo los bailes. Saliendo, a la derecha, está la taquilla: un pequeño cuarto, mitad de madera y mitad de vidrio, en el cual una mujer muy gentil me da la bienvenida, cobra la entrada y entrega la tarjeta en la que se marca el consumo de bebidas y comida. El precio de la entrada varió a lo largo del período de la investigación de campo. Cuando comencé costaba R\$ 18,00 en la taquilla y R\$ 15,00¹¹, si se compraba con anticipación¹². En la pared opuesta un espejo grande rectangular de dos metros de ancho por un metro de alto sirve para retocar el peinado y echarse un último vistazo antes de entrar al salón. A la izquierda de la taquilla, dos puertas grandes de madera y un guardia que abre la puerta y entrega un volante promocional de la siguiente fiesta, anteceden al salón y, por lo tanto, el baile. Entrar en aquel salón es como

regresar al pasado: la pista de baile rectangular ocupa el centro del espacio y alrededor hay tres filas de mesas a la derecha, una a la izquierda y un espacio más amplio enfrente y atrás, también con mesas, pero en un nivel elevado. Las mesas son cuadradas de madera con cuatro sillas cada una y están colocadas en pares de forma perpendicular a la pista. Solamente la fila que está contra la pared derecha queda paralela a la pista, ya que en la pared hay una banca empotrada, tan larga como la pista, y substituye a las sillas. Algunas mesas – básicamente aquellas que están a la derecha y a la izquierda del salón contra la pista – tienen un papel adherido, con el nombre de una mujer, el cual indica que fue reservada por alguna clienta. Las paredes están cubiertas con un vidrio negro con dibujos de palmeras, helechos y pájaros que les daban un aire selvático a pesar de la temperatura baja del lugar que, incluso en invierno, tiene puesto el aire acondicionado tan fuerte que congela hasta los huesos.

La iluminación consiste en una “bola de espejos” de proporciones considerables y que refleja en el lugar la luz proveniente de un láser verde y *spots* rojos, azules y verdes que se mueven al compás de la música. Al mismo tiempo, la luz negra da un efecto particular por el característico tono violáceo y en los momentos de mayor agitación el *flash* hace borrosos los cuerpos en movimiento. Algunas veces, la decoración la completan globos de colores, lo que indica que se celebra algún cumpleaños en el lugar. Los meseros y meseras pasan sin parar por entre las mesas, tomando los pedidos de bebida y comida. Opuesta a la puerta de entrada del salón, hay una puerta de vaivén que lleva a los baños y a la cocina. Esa área tiene una iluminación diferente, blanca, clara, no tiene aire acondicionado y la inunda el olor de aceite de soya que usan en la cocina para freír los

bocadillos que se ofrecen en el menú. La palabra “MUJER”, impresa en un papel A4 blanco horizontal con una flecha hacia la izquierda, pegado en la pared entre el baño destinado a los hombres y el destinado a las mujeres, indica la división de género de los baños que se mantiene sin controversias entre las personas que frecuentan el lugar. Los baños están siempre limpios, hay papel higiénico en cada cubículo, toallas de papel y jabón en los lavabos, que el personal de limpieza seca periódicamente. La luz blanca y fuerte permanente tal vez colabore a “mantener el orden” en su uso.

“Mantener el orden” no nos remite sólo al hecho de no parecer un espacio de encuentro o *pegação*¹³, sino también a lo que Beatriz Preciado denomina “cabinas de vigilancia de género”:

En el siglo XX, los baños se convierten en verdaderas células públicas de inspección donde se evalúa la adecuación de cada cuerpo en relación a los códigos de masculinidad y de feminidad vigente. En la puerta de cada cabina y como signo único de interpelación del género: masculino o femenino, H o M, Caballero o Dama, mocasín o zapatilla, bigote o florcita... Ir al baño más para rehacer el género que para deshacerse de la orina o de la mierda. Los signos de interpelación en la puerta no preguntan si vamos a cagar o a mear; éstos no están interesados en el color o en el tamaño de la mierda. Sólo el género cuenta (Preciado 2004: 67).

El público asistente al baile está formado básicamente por mujeres cuya franja etaria va de los 35 a los 70 años, algunos hombres, y algunas mujeres más jóvenes¹⁴.

Al presuponer que era un “clásico” baile *gls*, yo esperaba encontrar (como casi siempre pasa) mucho “G” y nada de “L”. Percepción equivocada. En las fiestas con mayor afluencia pude contar unas trescientas mujeres y unos cuatro o cinco hombres. Generalmente, no hay personas sentadas solas. La conformación de las mesas puede variar desde una pareja o dos amigas a grupos de seis u ocho personas, juntando dos mesas. Las estéticas también son variadas y estructuran un abanico que va de lo femenino a lo masculino con varios matices en el camino.

La música que se escucha normalmente se divide en bloques: la noche comienza con boleros y música melódica, pasa a pagode, forró, samba, música de las décadas setenta y ochenta, tanto nacional como internacional, música pop de los años 90, MPB (música popular brasileña) y nuevamente para terminar, forró y bolero. La secuencia musical es prácticamente igual en cada baile, con poquísimas variaciones dentro de cada uno de los bloques, aunque siempre conservando su orden, sobre todo el momento del bloque central, formado por canciones *remix* de los años setenta (tales como “YMCA”, “I Will Survive”, “I Am What I Am”, “Aleluia” y “Macho Man”). Ese momento es el clímax de la noche.

VARIABLES DE CAMBIO: EL BAR DE LUIZ

Casi un año después de iniciado el trabajo de campo, el público que frecuentaba los bailes en el salón comenzó a disminuir. Preocupada con la poca afluencia, Mary decidió intentar un cambio de estrategia más radical en los bailes: cambiarlos de viernes a sábado y del salón para el bar del

segundo piso donde ella toca la guitarra los domingos. Las fiestas de mayo, septiembre y octubre de 2007 se hicieron en el bar.

El cambio tuvo su justificación: la primera fiesta en el bar fue el día de su cumpleaños, a fines de mayo. Es importante recordar que las fiestas comenzaron hace cinco años cuando ella festejó su cumpleaños en el club y las amigas se entusiasmaron con la idea de contar periódicamente con una fiesta de ese tipo. De este modo, un cambio ocasionado por su cumpleaños no necesitó más explicaciones. Sin embargo, las otras dos fueron acompañadas de explicaciones de tipo económico: la entrada al bar era de R\$10,00, en lugar de R\$ 15,00 o R\$ 18,00 del salón, la cerveza es de botella y está casi al mismo precio que la lata en el salón (entre R\$3,00 y R\$ 4,00). A su vez, las fiestas en el bar tienen un ingrediente diferente: música en vivo, ya que se intercalan el DJ con la propia Mary que toca la guitarra, canta samba y algunas canciones de la MPB. La primera fiesta, cumpleaños de Mary, fue todo un éxito, pero en las siguientes el público volvió a menguar con ausencia notable de las asistentes asiduas. Por esta razón, Mary cambió de opinión y regresó al local anterior. El público participante aumentó nuevamente pero volvió a decaer a fines del año de 2007. Con las reiteradas lamentaciones de Mary al micrófono en relación a la “infidelidad” de la clientela, el público aumentó nuevamente en las fiestas siguientes en 2008.

Mi primera visita al bar fue por casualidad. Había equivocado el camino, buscando el lugar del baile, en vez de subir al salón, entré al bar donde, en ese momento, había karaoke. Como el público del bar lo conformaban mujeres de

una edad media de 45 años, durante un buen tiempo pensé que ese era, efectivamente, el baile. Estuve casi una hora escuchando cantar a las clientas y comencé a sospechar que esa no era realmente la fiesta que andaba buscando, porque a decir verdad la cantidad de gente era mucho menor de lo que mis amigas me habían contado. Le pregunté al mesero si ese era uno de los bailes de Mary, él se rió y me dijo que me había equivocado de piso, y que la causa de mi confusión podría deberse al hecho de que el público del bar era el mismo del salón, ya que los domingos Mary solía tocar la guitarra en ese lugar¹⁵.

El *bar de Luiz*, nombre del administrador, tiene una estructura rectangular que, quitando el espacio que ocupa la barra, queda como una L invertida: en la parte más corta – pero más ancha – está la entrada, un área vacía y un pequeño palco donde Mary canta, el DJ ejecuta su música y también, los otros días, abriga el karaoke. Las dimensiones del lugar son reducidas: si las comparamos con las del salón, diría que la proporción debe ser de 4x1. Al contrario del salón, la iluminación es fuerte e incluso con unas luces improvisadas en la parte que funciona como pista, la exposición de las personas que bailan es mayor (y las que no, también). El resto está lleno de mesas cuadradas de madera y sillas, y digo lleno porque la cantidad es tal que a veces es difícil moverse entre ellas¹⁶. Las mesas que tienen más espacio unas entre otras son las que están en el brazo corto de la L, enfrente de la pista y las localizadas en la esquina del salón. Estas, además, dan de frente a la pista y son las más cercanas al palco donde Mary canta, y, por lo tanto, las más solicitadas y disputadas entre la clientela. Tal como en el salón, los baños están fuera del recinto, en este caso antes de la puerta de entrada y tienen las mismas características de iluminación, limpieza y “orden” que el salón.

EL HUEVO O LA GALLINA: REDES DE SOCIALIZACIÓN

Una variable a considerar en el análisis es la especificidad del espacio descrito. Los bailes de Mary se llevan a cabo en el salón de un club de barrio autodefinido como *familiar*, que gana el rótulo de *gls* una vez por mes, momento en el cual el espacio es utilizado para tal fin. Podría decirse que este lugar, admitido como espacio lésbico, es un híbrido en relación a la división entre público y privado. Aún cuando se piense como público, el local resguarda la privacidad de ciertas prácticas que, fuera de ese contexto, adquieren un carácter despreciable, pero que dentro son centrales en la dinámica social. Es un espacio público que una vez por mes contiene y resguarda la privacidad de la alteridad, espacio en el cual las manifestaciones de afecto entre dos personas del mismo sexo están protegidas de las miradas de los otros, los *heteros*. Tales espacios pueden considerarse como *homonormados*, donde la heterosexualidad pierde su lugar normativo, por lo menos en lo que se refiere a escoger a la pareja. Los *bailes de Mary* borran su particularidad *gls* para cualquier persona que no esté “por dentro” de la situación, que no pertenezca a la red a través de la cual se puede tener acceso a los bailes. Cuando hablo de “acceso”, aclaro su doble significado de espacio y simbólico: para poder llegar hasta el salón del tercer piso del Club Olímpico es necesario tener acceso a una red que informe sobre las coordenadas del baile. No existen restricciones en la entrada, quiere decir que, cualquier persona a la que le guste puede ingresar al salón y participar en la fiesta; sin embargo, para saber de la existencia del evento es necesario conocer a alguien que sea parte de una red social de información más grande. Una vez informada, la

persona tiene otro tipo de ventajas: adquirir el boleto de entrada anticipadamente - por lo tanto, con descuento, - a través de un depósito en la cuenta bancaria de Mary, reservar una mesa o entrar en el circuito de las fiestas anunciadas durante el baile y en los correos electrónicos que ella envía para sus contactos (otros encuentros tales como “la kermese GLS en Saquarema”, “fiesta de halloween”, parrilladas en Méier), y todo “con total privacidad”. Los *bailes de Mary* pertenecen a esta red de fiestas y encuentros cuya circulación es restringida y semiprivada, a la cual sólo es posible tener acceso a través de *conocid@s*.

Los eventos lúdicos que mencioné anteriormente son puntos nodales y, en cierto sentido, tangenciales, cuyo referencial mayor es la persona que los organiza, la cual siempre pertenece a la red y generalmente tiene membresía antigua, lo que le otorga cierta autoridad, legitimando la propuesta. Esta modalidad crea un entramado de contactos que tiene una característica importante: la referencialidad. Como mencioné anteriormente, las personas entran a la red por recomendación de alguien que las introduce y sirve como aval y referencia para el grupo. De este modo, vuelvo a una de las características de las heterotopías foucaultianas (1994): suponen un sistema de apertura y cierre que al mismo tiempo las aísla y las hace permeables. Ellas construyen un diferencial que desestabiliza las referencias espaciales de las prácticas sociales y discursivas que suceden dentro del recinto frente a aquellas que los mismos sujetos establecen afuera.

RESERVACIÓN DE LAS MESAS

Cuando llamé por teléfono a Mary para avisarle que ya había hecho el depósito del valor de la entrada, ella me preguntó si quería que me

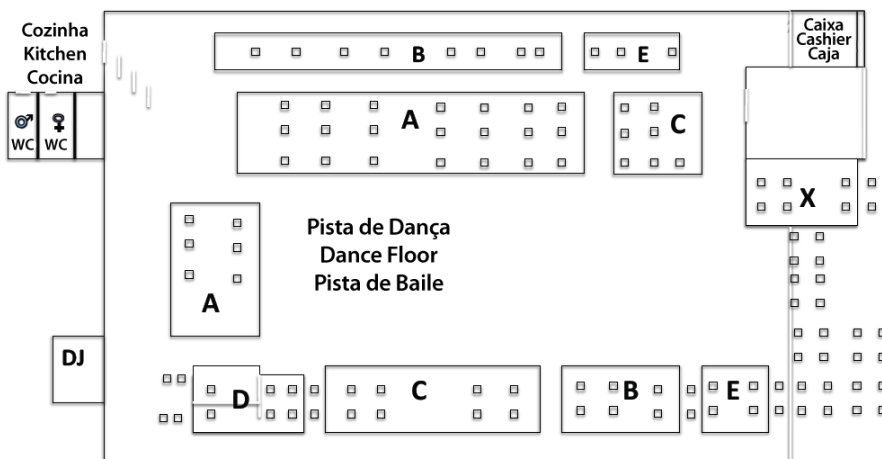
reservara una mesa o si preferiría estar en alguna de las mesas con las asistentes con las que acostumbro sentarme. Le pregunté si las personas piden una mesa en particular o si ella va reservando cualquiera. Mary me contestó que las clientas más antiguas “ya tienen sus mesas” y que ella conserva esas preferencias.

Las mesas de la primera fila a la derecha son las más solicitadas por las clientas más antiguas, aquellas que comenzaron a frecuentar los bailes por ser amigas de Mary (Figura 1). Es en esa fila, al medio y de frente a la pista, que está la mesa de Mary, fácil de distinguir por la omnipresente garrafa de *whisky* Johnny Walker Red Label. En esa mesa se sientan sus sobrinas cuando van, algunas amigas más íntimas y Nora (la cajera) después de que termina sus deberes o en algunos momentos que sale para bailar, dejando la caja en manos de alguien de confianza. A veces Mary no tiene mesa, entonces guarda el *whisky* al lado del DJ. La distribución de las mesas marca un diferencial relacionado con la edad, la antigüedad en el lugar y la estética que componen la geografía del lugar. Podemos contabilizar seis grandes grupos en relación a estas variables. El grupo “A” está constituido por mujeres mayores de una franja de edad que va de los 45 a los 70 años, con una estética que podría considerarse femenina: falda hasta la rodilla o pantalón formal, blusa, medias de nylon, zapatos de tacón (no muy alto), abrigo de lana con botones nacarados, uñas cortas – pero cuidadas por manicura y bien pintadas –, lentes, cabello corto teñido y maquillaje, y parejas cuya expresión de género reproduce la estética femenina que acabo de describir. El grupo “B” también está compuesto por mujeres de la misma franja de edad, pero éstas

con una estética que puede ser llamada masculina: pantalón negro formal de hombre, cinturón de cuero con hebilla de metal, tipo “vaquero”, chaleco o saco del mismo tono, camisa blanca y zapatos de hombre, el cabello corto canoso, uñas cortas sin pintar y la ausencia completa de maquillaje, y parejas cuya expresión de género reproduce el par masculino/femenino. A su vez el grupo “C” está conformado por mujeres más jóvenes (entre 30 y 45 años), que adoptan una estética que podemos denominar como “unisex”: pantalón de mezclilla, camisas o camisetas *baby-look* con inscripciones, poco o nada de maquillaje y algunas con cabello corto, y otras con cabello largo. Finalmente, el grupo “E” está formado por las clientas más jóvenes con diferentes edades y estéticas que no pertenecen aún a ninguno de los grupos más antiguos. Existen dos conformaciones espacio-grupales más: el grupo “D”, de los hombres, y el que denominé como “X” por ser un espacio un poco “versátil” ocupado en diversas ocasiones por los diferentes grupos. Esas dos formaciones son eclécticas y, por lo tanto, no guardan una correlación tan fuerte con las otras a la hora del análisis.

Como es posible observar en la figura 1, el grupo al que denominé “A” queda al extremo contrario del grupo “E”, en frente al grupo “B” y en frente y al lado del grupo “C”. Esta configuración explica ciertas jerarquías y divisiones entre los grupos que a veces pueden ser hostiles o segregacionistas y otras ocasionan una división de intereses que suponen una invisibilidad de los grupos entre sí o, por el contrario, la visibilidad de la diferencia que continúa en la pista. Usando la división de Elias y Scotson (2000) entre establecidos y *outsiders*, puedo decir que el grupo “A” se comporta como el núcleo de los primeros, siendo alternadamente, el “E” y el “B” los *outsiders*. El grupo “A” establece criterios estéticos y define aspectos morales dominantes en el lugar, tales como fidelidad, femineidad, cortesía, educación y moderación: en el consumo de bebidas, en los modos de bailar, en el coqueteo (“flirtear y seducir a todas”, contrario a “bailar con todas, sin meterse con nadie” y en las vestimentas decorosas o indecorosas). El espacio lejos de la pista y más cerca de la puerta de la entrada funciona como una especie de margen; y el espacio cerca de

FIGURA 1



la pista y lejos de la puerta de la entrada funciona como centro, en una metáfora espacial de la red de mujeres que frecuenta los bailes.

Las posiciones dentro del lugar, a su vez, también guardan relación con la economía de seducción que se diseña en el salón. Sentarse cerca de la pista permite ver y ser vista, es el lugar de mayor exposición, no requiere mayor distanciamiento de las mesas a la hora de bailar y se tiene la ventaja de tener los objetos personales cerca - básicamente la bebida, que no se lleva a la pista, sino que se consume en las mesas. Sentarse contra la pared es quedar fuera de foco, sin embargo con la posibilidad de observar la acción desde un terreno tangencial sin ser vista todo el tiempo, con *la espalda bajo control*, podríamos decir. Las personas que están en esta posición necesitan desplazarse para llegar a la pista, esto tiene como ventaja poder analizar la situación en el camino y cruzar miradas con quien está sentada al frente y que puede ser objeto de su interés.

En la economía de seducción que se construye en los bailes, el grupo “A” está en el centro, sin embargo con una actitud más pasiva, mientras que los grupos “B” y “E” están en los márgenes y con una actitud más activa, más decidida, que parte del hecho de tener que tomar la iniciativa de ir a un lugar donde las otras ya están. Entre estos grupos existe, entonces, una relación complementaria que, de una manera *gestáltica*, compone el entramado espacial y actúa como *figura y fondo*, punto de luz y de opacidad en el lugar.

Entre tanto, el grupo “C” se acopla a los criterios del grupo “A” y guarda una actitud semejante a este, en lo que se refiere a los usos y formas de apropiación del espacio, siendo en algún punto *par* de “A”. A pesar de eso, en lo que se refiere a la economía de seducción, estructurándose hacia adentro y no hacia afuera del grupo, estas mujeres dirigen sus miradas entre

sí, o esporádicamente al grupo “E”, o sea, hacia aquellas nuevas participantes que permanecen en el umbral tanto del salón, como del juego de seducción, quedando sujetas al análisis de las demás participantes del baile.

En este sentido, es necesario dejar claro que, por ser el umbral, el espacio que estas personas ocupan va cambiando en la medida en que se acercan a los grupos más antiguos ya conformados, cambiando así su estatus dentro de la red. De este modo, el grupo “E” no posee características específicas en lo que se refiere a la edad, estilo de vestimenta o expresión de género, ya que lo que une a las personas que lo conforman es simplemente el hecho de ser nuevas en el lugar. Existen voces múltiples, pero su participación en el espacio es jerárquica, representando las desigualdades relativas a las moralidades hegemónicas del lugar. Según palabras de Butler (2003: 39), los cuerpos que materializan la norma son aquellos que alcanzan la categoría de cuerpos que importan, pero necesitan a aquellos otros que no pueden materializar la norma como apoyo exterior o “frontera”, marca de lo excluido y no legitimado, cuerpos que no importan o no “pesan”¹⁷. Así, la localización de los diferentes cuerpos dentro del recinto establece pautas sobre aquellos que son centrales y aquellos que son periféricos en relación a los criterios de subjetivación que imperan e *importan* en el lugar.

Como mencioné antes, la estética constituye un criterio de selección a la hora de la seducción o, en palabras de Bourdieu (1988: 48), un *principio de pertinencia* que estructura un estilo como modo de representación, el cual, a su vez, expresa el modo de percepción y de pensamiento propio de un grupo particular. No sólo es necesario reconocer o decodificar un estilo, sino también estar investido del mismo, *embodificando*¹⁸ las marcas

que ese código “significa”. No poseer esas marcas tiene como correlato la invisibilidad de las mujeres. De acuerdo con Rooke (2007: 264): “la visibilidad de ciertos tipos de identidades lésbicas contemporáneas sedimenta la manera a través de la cual ellas se hacen obvias. [...] el efecto de esto, en aquellas que no pueden o no quieren ser ordenadas, significa que están presas en las diferencias y sutilmente excluidas de la producción de la *embodificación* de la identidad lésbica”.

Esta distribución y clasificación continúan en el bar del Luiz, donde la lógica permanece igual, pero debido a las características físicas del lugar, se invierte el orden en relación a la puerta de entrada. Como relaté anteriormente, la estructura del bar en forma de L obliga a improvisar la pista en la entrada del recinto y colocar un exceso de mesas en el espacio restante. Además, el palco que queda en el vértice de la L cerca de la pista es el espacio central, ya que las mesas cercanas son las más solicitadas. Por lo tanto, los grupos “A” y “C” ocupan estas mesas en frente de la pista y aquellas al lado del palco. Los grupos “B” y “E” se quedan con las mesas restantes. Esta distribución hace que las personas que no reservaron mesa tengan que atravesar el recinto para sentarse al final, desde donde no pueden ver lo que pasa en la pista y vice-versa, provocando una exclusión de las personas que están en las mesas del fondo. La distribución dificulta también la circulación y, con eso, la posibilidad del intercambio de miradas y el reconocimiento del “material”, o sea, los posibles *flirteos*. Otra situación que esta espacialidad genera es el aislamiento de los grupos; aún estando a una distancia muy cercana - o tal vez, justamente por el hecho de que la misma sea tan pequeña - los grupos que pueden estar formados por más de una mesa, interactúan dentro del

mismo y no entre los grupos, lo que se hace manifiesto en el tipo de iluminación del lugar. En palabras de Hall¹⁹ (1977), podría decirse que la disminución de la distancia entre los grupos puede considerarse como el paso no intencionado de la “distancia social” a otra esfera más íntima, lo que implica la pérdida de cierta libertad en la interacción entre grupos, prevaleciendo así la preferencia para actuar *intragrupo*. Cuando las personas son empujadas a una distancia poco agradable o indeseada, la tendencia, según Hall, es alejarse para recomodar el cuerpo dentro del propio espacio. Si no es posible moverse, existen otros modos de establecer esa distancia.

En el caso del *Bar del Luiz*, ese acto implica no cruzar miradas, dar la espalda y encerrarse dentro del propio grupo, construir una especie de “caparazón” con los cuerpos de las integrantes, como si estuvieran creando con las burbujas personales una burbuja grupal, frontera y límite con las otras personas del lugar. Esta situación, por un lado, refuerza la desigualdad, ya que las personas nuevas quedan al fondo del salón y, como ya he mencionado, en los márgenes de la red de socialización y, por otro, dificulta la ampliación de la red debido a la tendencia de las personas de quedarse dentro del grupo. Ambas situaciones desestimularon al público, que comenzó a menguar rápidamente y motivaron a Mary a regresar al salón. Con relación a eso, debo decir que en los tres bailes realizados en el bar hubo ausencias importantes, básicamente de las clientas más antiguas y con una *performance* de género más masculinizada que las propias del grupo “A”, quienes a propósito decidieron no aparecer (ni siquiera en el cumpleaños de Mary, de

quien se consideran “grandes y viejas amigas”), justamente, por la distribución de las mesas y el tamaño del lugar. Estas personas normalmente tienen su mesa reservada en el salón, por lo tanto podrían haber pedido una en especial para Mary, pero, aún así, desistieron. Una variable de explicación tal vez sea que este cambio de la distribución espacial de estar-en-el-baile acompaña una tensión entre los individuos y las experiencias que estos tienen del espacio que habitan (Rodman 1992). Mudar de espacio (del salón para el bar) implica redefinir los modos de estar en el baile, reconfigurar la demarcación espacial y con eso la estructura gestáltica donde figura y fondo equivalen a centro y margen. En fin, reconceptualizar las posiciones jerárquicas de los usos del espacio.

LA MULTIPLICIDAD

Una de las particularidades fundamentales de las casas de entretenimiento nocturno orientadas para el denominado *público gls* es el hecho de acoger personas de diferentes niveles sociales, edades, razas y estéticas cuya característica de comunión inicial es la orientación sexual. En un mismo recinto convergen cuerpos que imprimen diferentes *performances* de género. Esta heterogeneidad se refleja también en la arquitectura de los lugares y se explicita en las apropiaciones territoriales que *l@s frecuentador@s* hacen de ellos.

En la conferencia *Des espaces autres*, Michel Foucault (1994) considera que estamos en una época en la cual el espacio se presenta en la forma de relaciones de emplazamiento: “Vivimos en el interior de un

conjunto de relaciones que definen emplazamientos irreductibles unos a los otros y con una imposibilidad de superposición. [...] Podríamos, sin duda, comenzar la descripción de esos diferentes emplazamientos, en la búsqueda del conjunto de relaciones a través del cual definirlo”. Entre estos espacios, él señala un modelo que tiene la propiedad de “estar relacionado con todos los otros emplazamientos, pero de modo tal que suspende, neutraliza o invierte el conjunto de relaciones por ellos designadas, reflejadas o reflexionadas” (755). A su vez, esta *modelización* se divide en tres tipos: *utopías*, *heterotopías* y *espejos*. Las *utopías* son espacios esencialmente irreales, quiere decir, emplazamientos sin un lugar real, pero que mantienen una relación de analogía inversa o directa con los espacios reales de la sociedad. Las *heterotopías*, por su parte, son emplazamientos reales y efectivamente localizables, pero que cumplen una función de “contra-emplazamientos”, una suerte de *utopías* efectivamente realizadas que representan, refutan e invierten los lugares comunes de la sociedad. Finalmente, entre las *utopías* y las *heterotopías* se configuran los *espejos*, una especie de experiencia mixta: *utopía* – porque es un lugar sin lugar que permite visualizar los espacios de ausencia e invisibilidad – y *heterotopía* – en la medida en que el espejo es real y me devuelve la imagen del lugar que ocupó y también aquella del lugar que no ocupó mostrando la ausencia de mi reflejo (756). Metafóricamente, estos tres tipos de espacios pueden ser utilizados para categorizar las relaciones, los grupos y los lugares del trabajo de campo.

Considero que los recintos donde se desarrollan los *bailes de Mary* pueden ser caracterizados

como heterotópicos. Los espacios heterotópicos, dice Foucault, están presentes en todas las sociedades de modo particular como una especie de cuestionamiento mítico y real del espacio que habitamos. Así, las heterotopías tienen entre sus características el poder de yuxtaponer en un solo lugar varios espacios que, al principio, podrían ser pensados como incompatibles entre sí. A su vez, son lugares que reúnen y acumulan gustos, temporalidades, épocas diferentes, ganando una suerte de atemporalidad *per se* que los deja *hors du temps*. Las heterotopías suponen también un sistema de apertura y cierre que las aísla y las hace permeables al mismo tiempo. Aparentemente, son abiertas para cualquiera, pero guardan, esconden y excluyen. Finalmente, ellas construyen un diferencial con los otros espacios que desestabiliza las relaciones espaciales en torno a las prácticas sociales y discursivas.

Como mencioné anteriormente, pensar en una discoteca *gls* es pensar en un universo de entrecruzamientos múltiples de personas que, aparentemente sólo tienen como característica común el hecho de que les gusten personas del mismo sexo²⁰. Esa característica hace que otras marcas como la clase y, sobre todo, el color de piel, queden inmersas a la hora de interactuar dentro de estos espacios, perdiendo el realce que pueden tener fuera para ser desplazados por las marcas de edad y estética que se constituyen a la luz del juego del binomio “masculino-femenino”. Pude observar parejas heterocromáticas integradas en grupos con parejas monocromáticas de blancas o negras de todas las franjas etáreas. Es más, durante las conversaciones con las asistentes, el color o la raza no aparecieron como marcadores de preferencias, ni como carga peyorativa o de rechazo a la hora de depositar la mirada en una posible

pareja. Frente a mi pregunta sobre si ya habían tenido sexo casual o compañeras de color diferente al suyo, muchas respondieron que si y mi pregunta les pareció rara. “Blanca, negra, azul o roja, es suficiente con que haya química”, “ahora que me preguntas... a mí no me parece tan importante ese asunto”, fueron algunas de las respuestas que recibí. Sin embargo, entre aquellas que nunca habían tenido la experiencia, la “falta de oportunidad” apareció como la explicación junto con la salvaguarda de no ser por prejuicio: “no he estado con ninguna [blanca], pero no es por prejuicio, sólo no se ha dado la oportunidad”. Sólo recibí una respuesta con una tendencia peyorativa cuya explicación remitía a una cuestión “estética”: “una vez conocí a una morena linda, persona finísima, simpática, de buena conversación. Bailamos toda la noche, nos besamos, pero yo no conseguí ir más allá de eso... no sé por qué; hasta ahora me lo reprocho, era mi piel tan blanca sobre la de ella... no armonizaban... en ese momento no pude hacer nada más, pero creo que debería haber continuado, realmente me arrepiento”.

A este respecto, Facchini (2008) hace referencia a la investigación cuantitativa realizada en la Marcha del Orgullo GLS de Río de Janeiro (Carrara y Ramos 2005), donde “las mujeres que se identificaron a partir de categorías que remiten a la homosexualidad, son mucho más flexibles que los hombres que se identifican de modo semejante en lo que se relaciona a características esperadas de posibles parejas del mismo sexo. Cuestionadas sobre la preferencia por parejas a partir de la edad, instrucción, nivel económico, color y atributos de género, la mayor indiferencia es con el color – 75,2% se manifestaron indiferentes”. En este mismo sentido apuntan los resultados

de su investigación de campo realizada en la ciudad de São Paulo donde “también fue evidente un silencio en relación a la cuestión racial” (Facchini 2008: 236).

El término medio del binario es el foco, la *hiperfeminidad* o *hipermasculinidad* las puntas del abanico o las fronteras de la abyección cuyo centro es la moderación tanto de lo masculino como de lo femenino: ni macho ni mujercita, caballero o dama. No obstante, no estoy diciendo que las variables clásicas antes mencionadas no tengan injerencia en las gramáticas de las relaciones internas de los lugares, sino que pasan a un segundo plano porque es la naturalización de los usos lo que prevalece. La deconstrucción de esos usos es, por lo tanto, la tarea a enfrentar para revelar los puntos comunes entre *l@s asistent@s* de los lugares, ya que, en palabras de Halberstam (2005: 8) es necesario desnaturalizar los usos del espacio y el tiempo que oscurecen las construcciones de las prácticas espaciales. Esos usos, a su vez, serán un punto de luz sobre las prácticas que componen el entramado de relaciones de las socializaciones lésbicas.

Las noches en el Olímpico pueden considerarse, como el puente en Zululandia²¹, *una situación social*, esto es, un evento donde el encuentro es el factor central que une a un grupo con un interés común, el cual constituye una fuente de satisfacción para todas las personas presentes: el entretenimiento y la seducción (Gluckman 1987: 260). Esta noción acuñada por el antropólogo inglés Max Gluckman también permite des-esencializar las identidades al analizar los sujetos con base en la toma de decisiones y los intereses y estrategias que ponen en juego en circunstancias concretas. Es decir, permite *situar*, particularizar las normas y valores que aparecen en esas decisiones en lugar de cristalizarlas como permanentes.

Considero que existen rasgos que son comunes a los ámbitos nocturnos de entretenimiento *gls* que sobrepasan las fronteras de la división social. Son esas semejanzas las que intento tejer a través del análisis espacial de lo que considero es una situación social particular.

El geógrafo Denis Cosgrove (1989) afirma que los espacios geográficos contienen un significado simbólico, producto de la apropiación que los sujetos hacen de ellos. A partir de esta noción, propone dos tipos de paisajes geográficos – dominantes y alternativos – que pueden contribuir al presente análisis. El paisaje dominante proyecta y comunica una imagen del mundo de acuerdo con su propia experiencia y la hace aparecer como “reflejo verdadero de la realidad de todos” (128). El paisaje alternativo es menos visible, a veces imperceptible, pero cargado de signos para los grupos que lo constituyen. Los bailes de Mary se desvanecen por completo en las calles de Copacabana, incluso en el club, y sólo tienen sentido para las personas que llegan hasta la puerta del salón y se reconocen en las marcas estéticas de quienes están comprando el boleto de entrada.

El “otro” social se transforma dentro del salón en “nosotras”, pasando la alteridad a los heterosexuales. Podría decirse que los bailes de Mary, en tanto espacios considerados *gls*, son depósitos de la alteridad donde es posible experimentar la diferencia como centro y no como margen. Sin embargo, no son lugares “democráticos”. Como analicé anteriormente, la construcción del otro se produce dentro del grupo total y constituye también fronteras entre los grupos que conforman el público. Justamente

esa alteridad que se comporta como una *nosotras* dentro de determinados ámbitos, socialmente puede leerse como la metáfora de Asterión²²: la monstruosidad se normaliza en espacios particulares, pero no deja de ser parte de la abyección y de la alteridad fuera de ellos. En sentido inverso, se constituye en normalidad dentro de las fronteras físicas de esos ámbitos públicos y privados al mismo tiempo, heterotópicamente otros.

Es verdad que no salgo de mi casa, pero también es verdad que sus puertas (cuyo número es infinito) están abiertas día y noche a los hombres y también a los animales. Que entre el que quiera. No hallará pompas femeniles aquí ni el bizarro aparato de los palacios, pero si la quietud y la soledad. Asimismo, hallará una casa como no hay otra en la faz de la Tierra.
(Borges 1994: 569)

¹ Traducido por Arturo Salinas.

² Este análisis se basa en el trabajo de campo realizado en el Club Olímpico entre agosto de 2006 y mayo de 2008 y es parte de la etnografía para mi tesis de doctorado en el Programa de Posgrado en Antropología Social del Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ). Utilizaré letras en itálico para términos y categorías nativas, palabras en otra lengua y para resaltar el uso de algún término.

³ Para Blázquez (2004: 299), los usos que los participantes de los Bailes de Cuarteto hacen del espacio “cumplen funciones discursivas fundamentales cuando: indican el tipo de relación social, la experiencia de género de los participantes y el nivel de intimidad de los sujetos; ofrecen datos significativos sobre la actitud personal y la intención comunicativa de los participantes; indican la posición del sujeto en la jerarquía social”.

⁴ En el siglo XX, el final del modelo

newtoniano en la física y de la perspectiva con un punto fijo de fuga desarticula una concepción ordenada, única y universal del espacio, posibilitando nuevamente la aparición del lugar que, esta vez, trae un nuevo elemento: la reivindicación política de lo local en relación a lo universal como un modo de dar voz a grupos alternativos o minoritarios y de construir ciencia (Haraway 1995).

⁵ En relación a los grupos de activismo, la sigla utilizada actualmente en Brasil es LGBT (lesbianas, gays, bisexuales y transgeneristas), “políticamente correcta” ya que incluye otras minorías además de los gays y lesbianas, consideradas por el activismo internacional como parte de la causa para la defensa del reconocimiento de los derechos de las diferencias sexuales. En la I Conferencia Nacional LGBT, realizada en Brasilia en junio de 2008, la sigla tomó este orden, cambiando de GLBT para LGBT, atendiendo una antigua demanda de las agrupaciones de lesbianas para visibilizar su lucha. La sigla *gls* es utilizada en Brasil para identificar lugares específicos de socialización de Gays y Lesbianas; la letra S corresponde a “Simpatizantes”, como un modo de expresar la apertura hacia personas que no practicando actividades homoeróticas, frecuentan esos espacios. Esta sigla también es utilizada por gays y lesbianas como modo de autodefinición, por lo tanto se configura aquí como categoría nativa.

⁶ Los bailes sólo se llevan a cabo el primer viernes de cada mes. Si hubiera algún cambio en la fecha, Mary, la organizadora del baile, avisa al final de la fiesta anterior y/o por email.

⁷ Expresión que alude a la película americana Cocoon en el cual un grupo de viejitos que viven en un asilo para la tercera edad descubre que, en la piscina de una casa de los alrededores, existen unos capullos extraterrestres con propiedades revigorizantes. A partir de las visitas a la piscina, ellos vuelven a bailar como si fueran jóvenes de veinte años. Como el promedio de edad de las personas que asisten a los bailes de Mary es de 45 a 60 años, quien me habló de este lugar usó esa expresión para referirse a la edad de las asistentes. Sin embargo, tal forma de referirse a los bailes jamás fue utilizada por ellas, ya sea como autorreferencia o

como una manera despectiva de referirse a algún grupo del lugar.

⁸ Área noble podría traducirse como ‘de alta categoría’, ‘de alta sociedad’ o ‘lujosa’ de Copacabana.

⁹ Según datos del censo del año 2000 del Instituto Brasileño de Geografía y Estadística, IBGE, la población de Copacabana y Leme es de 161.168 habitantes.

¹⁰ La palabra entendida – o entendido en el caso de los hombres – se usa como autodenominación y autorreferencia entre personas homosexuales y se basa en el “reconocimiento dado por la experiencia compartida” (Lacombe 2006: 55). Este entendimiento supone, a su vez, hacer parte de: “la pericia en reconocer a una entendida se deriva de la pericia en ser entendida al colocar, según Joan Scott (2000), la experiencia como prueba del conocimiento” (56). Entender se transforma en un modo de complicidad, de compartir un secreto que, a pesar de público, no implica la ausencia de intimidad.

¹¹ Lo equivalente a US\$ 9 y US\$ 7,5 dólares respectivamente, a la fecha del trabajo de campo.

¹² Es importante observar que para adquirir el boleto de ingreso anticipadamente es necesario ser parte de la red de contactos de Mary, o sea recibir el e-mail de invitación a la fiesta donde aparecen los datos del banco para hacer el depósito del valor de la entrada, conocer personas que ya formen parte de esta red y pasen la información o haber ido por lo menos una vez y escuchar cuando el DJ anuncia la fecha de la próxima fiesta y los precios y para recibir la invitación a la fiesta siguiente donde viene el teléfono de Mary. Volveré sobre este asunto más adelante.

¹³ Pegar es un término que puede traducirse como ‘agarrar’, y es usado en la jerga carioca para referirse a la acción de aproximarse a una persona con intenciones sexuales. La pegação, quiere decir la mise en scène, hace alusión directa a la búsqueda de una pareja sexual y a la posterior consumación.

¹⁴ La presencia de hombres no es fija y cuando aparecen no pasan de cuatro o cinco. Generalmente, son parejas que forman parte de algún grupo de mujeres asistentes al baile. Todos los que vi durante mi trabajo de campo eran aparentemente gays.

¹⁵ Cuando comencé a frecuentar los bailes, Mary me invitó a ir algún domingo, pero nunca fui y poco tiempo después ella dejó de tocar esos días.

¹⁶ Contabilicé un promedio de 90 mujeres, cantidad inferior a la del salón, pero suficiente para llenar el bar debido a la diferencia en las dimensiones de ambos espacios.

¹⁷ El título original del libro en inglés es *Bodies that matter* que hace un juego de palabras entre “cuerpos que importan” y “cuerpos que pesan”, esto es, cuerpos que adquieren su materialidad incorporando las normas que los substancializan y subjetivan en deterioro de aquellos que permanecen en los bordes de la subjetivación y que si bien abyectos no logran esa materialización que importa a la hora de construirse como sujeto. Desafortunadamente, este juego de palabras se pierde en las traducciones.

¹⁸ Utilizo este neologismo derivado del término inglés *embodiment* – en contrapartida a la palabra equivalente en portugués “encarnar” – por la carga de significado que posee en relación a la importancia del cuerpo como lugar a través del cual habitamos el mundo. Debo también aclarar que, reconociendo la autoridad de Csordas (2002) sobre el paradigma del *embodiment*, mi interpretación del término se aproxima a la visión de Ingold (2000) que no prioriza una noción cultural sobre otra natural del cuerpo sino que reconoce su carácter biológico. Así, y siguiendo a Bateson (1972), Ingold supone el *embodiment* como un modo relacional de pensar al cuerpo, en el cual el sujeto adquiere (*embodifica*) las habilidades que utilizará para socializar (*habitar el mundo*). A partir de este punto de vista, el *embodiment* permite continuar una lógica de pensamiento que cruza el gran divisor entre Naturaleza y Cultura, actuando como un puente entre ambos.

¹⁹ En *A dimensão oculta*, Edward T. Hall (1977) distingue cuatro tipos o zonas de distancia entre las personas que se localizan en lo que él llama de ‘espacio informal’: 1.) distancia íntima: la presencia de la otra persona es inconfundible. La vista, el olfato, el calor del cuerpo, el sonido de la voz, el olor y la respiración de la otra persona dan señales claras, los cuerpos pueden estar en contacto físico o casi susurrándose al oído. El sistema visual se distorsiona y pierde el valor semántico que tiene en las otras distancias; 2.) distancia personal: puede pensarse como una especie de burbuja que protege y separa los cuerpos, permitiendo una distinción que los individualiza. A esta distancia las personas tienen la posibilidad de tocarse o no, la visión adquiere nuevamente su fuerza. La posición

en que las personas se sitúan una en relación a la otra indica su relación y como se sienten entre sí; 3.) distancia social: la diferencia con la distancia personal es que los individuos están fuera del alcance de la mano, quiere decir fuera de la posibilidad de dominación física. El contacto físico no se espera ni se busca, siendo la visión la encargada de establecer el contacto inicial seguida de la voz. Es la distancia de la negociación y del aislamiento en espacios donde conviven varios individuos, como en una oficina, por ejemplo; 4.) distancia pública, situada fuera del círculo de inclusión social; se pierden los matices de significación transmitidos por la voz normal, los detalles de la expresión facial y del movimiento, quiere decir que parte de la comunicación no verbal se diluye dificultándose una comprensión más cabal, básicamente de los gestos del rostro que necesitan al cuerpo todo para expresar las ideas. La importancia de analizar estas distancias reside en que los cambios espaciales comportan matices en la comunicación interpersonal que, a su vez, son reveladoras de las intenciones mutuas de los individuos.

²⁰ No incluyo dentro de esta categoría a las travestis o transgéneros.

²¹ En el análisis del antropólogo Max Gluckman sobre la situación política en Zululandia, el autor utiliza la inauguración de un puente para describir la interacción social y política entre diferentes actores que constituyen un campo de poder en el lugar. De esta manera, a partir de una situación micro, el autor consigue dar cuenta de una estructura más macro.

²² En referencia al conto de Jorge Luis Borges “La Casa de Asterión”.

BIBLIOGRAFIA:

- Aguião, Silvia. 2007. "Aqui nem todo mundo é igual": Cor, mestiçagem e homossexualidades numa favela do Rio de Janeiro. Tesis de maestrado en Salud Colectiva. IMS/ UERJ. Río de Janeiro.
- Almeida, Glaucia. 2005. *Da invisibilidade à vulnerabilidade: Percurso do "corpo lésbico" na cena brasileira face à possibilidade da infecção por DST e Aids*. Tesis de doctorado en Salud Colectiva. IMS/ UERJ. Río de Janeiro.
- Amster, Mathew. 2008. The social optics of space: Visibility and invisibility in the borderlands of Borneo. *Space and Culture*. 11: 176-195.
- Aquino, Luís Octávio Rodrigues. 1992. *As derivas do desejo: processos de construção, manutenção e manipulação de identidades lésbicas em um conjunto de mulheres em Porto Alegre*. Tesis de maestrado en Antropología Social. IFCHS Instituto de Filosofia Ciências Humanas. Universidade Federal do Río Grande do Sul. Porto Alegre.
- Bateson, Gregory. 1972. Form, substance and difference. Em *Steps to an ecology of mind: Collected essays in anthropology, psychiatry, evolution, and epistemology*, ed. Gregory Bateson, 448-466. New York: Ballantine Books.
- Blázquez, Gustavo. 2004. *Coreografias do gênero: Uma etnografia dos bailes de quarteto. (Córdoba, Argentina)*. Tesis de doctorado en Antropología Social. PPGAS-MN- UFRJ. Río de Janeiro.
- Borges, Jorge Luis. 1994 [1949]. "La casa de Asterión," Em *Obras completas, 1923-1949*, v. 2, 569-570. Buenos Aires: Emecé Ed.
- Bourdieu, Pierre. 1988. *La distinción*. Madrid: Editorial Taurus.
- Butler, Judith 2002 [1993]. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo."* Buenos Aires: Paidós.
- Carrara, Sérgio y Sílvia Ramos. 2005. *Política, direitos, violência e homossexualidade: Pesquisa 9ª parada do orgulho GLBT – Rio 2004*. Río de Janeiro: Centro Latino-americano em Sexualidade e Direitos Humanos- Instituto de Medicina Social; Centro de Estudos de Segurança e Cidadania.
- Carvalho, Tâmara. 1995. *Caminhos do desejo: Uma abordagem antropológica das relações homoeróticas femininas em Belo Horizonte*. Tesis de maestrado en Antropología. UNICAMP. Campinas.
- Cassey, Edward. 1998. *The fate of place*. Los Angeles: University of California Press.
- Chisolm, David. 2005. *Queer constellations: Subcultural space in the wake of the city*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Cosgrove, Dennis. 1989. Geography is everywhere: Culture and symbolism in human geography. Em *Horizons in human geography*, eds. Derek Gregory e Rex Walford, 118-135. London: MacMillan.
- Csordas, Thomas J. 2002. *Body/Meaning/Healing*. New York: Palgrave Macmillan.
- Elias, Norbert y John Scotson. 2000. *Os estabelecidos e os outsiders*. Río de Janeiro: Zahar Editora.
- Facchini, Regina. 2005. Mujeres, homossexualidades y salud: visibilizando demandas y caminos. *Boletín ciudadaniasexual.org*, no. 26.
- _____. 2008. *Entre umas e outras: Mulheres, (homo)sexualidades e diferenças na cidade de São Paulo*. Tesis de doctorado en Ciencias Sociales. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP. Campinas.
- Facchini, Regina y Regina M. Barbosa. 2006 *Dossiê saúde das mulheres lésbicas: promoção da equidade e da integralidade*. Belo Horizonte: Rede Feminista de Saúde.
- Figari, Carlos. 2007. *@s Outr@s cariocas. interpelações, experiências e identidades homoeróticas no Río de Janeiro. Século XVII ao XX*. Belo Horizonte/Río de Janeiro: Editora da UFMG/IUERJ.
- Foucault, Michel. 1994. *Dits et écrits: 1954-1988*, eds. Daniel Defert y François Ewald, con la colaboración de Jacques Lagrange. Paris: Gallimard.
- Fry, Peter y Edward MacRae. 1985. *O que é homossexualidade*. São Paulo: Abril Cultural e Editora Brasiliense.
- Gluckman, Max. 1987. Análise de uma situação social na Zululândia Moderna. Em *Antropologia das sociedades*

contemporâneas: *Métodos*, ed. Bela Feldman-Bianco, 227-305. São Paulo: Global.

Guimarães, Carmem Dora. 2004. O homossexual visto por entendidos. Rio de Janeiro: Ed. Garamond.

Hall, Edward. 1977. *A dimensão oculta*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora.

Halberstam, Judith. 2005. *In a queer time and place: Transgender bodies, subcultural lives*. New York: New York University Press.

Haraway, Donna. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvencción de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Heilborn, Maria Luiza. 1996. Ser ou estar homossexual: dilemas de construção da identidade social. Em *Sexualidades brasileiras*, eds. Richard Parker e Regina Barbosa, 136-145. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

Ingold, Tim. 2000. "People like us": The concept of the anatomically modern human. Em *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*, 373-391. London: Routledge.

Lacombe, Andrea. 2006 "Para hombre ya estoy yo": *Masculinidades y socialización lésbica en un bar del centro de Río de Janeiro*. Buenos Aires: Ed. Antropofagia.

Lemos, Luiz. 2008. *Posição social, consumo e espaço urbano: Um estudo sobre a dinâmica sócio-espacial nas áreas nobres do Rio de Janeiro*. Tesis de Doctorado en Planificación Urbana y Regional. IPPUR-UFRJ. Rio de Janeiro.

Leap, William L. 1999. Introduction. Em *Public Sex, Gay Space*, ed. William Leap, 1-23. New York: Columbia University Press.

Massey, Dorren. 2005. *For space*. London: Sage.

Medeiros, Camila Pinheiro. 2006. *Mulheres de Kêto: Etnografia de uma sociedade lésbica na periferia de São Paulo*. Tesis de maestrado en Antropología Social. Museu Nacional, UFRJ. Rio de Janeiro.

Menirz, Nádia Elisa. 2005. *Entre mulheres. Estudo etnográfico sobre a constituição da parceria homoerótica feminina em segmentos médios na cidade de Porto Alegre – RS*. Tesis de maestrado en Antropología Social. UFRGS. Porto Alegre

Muniz, Jacqueline. 1992. *Mulher com mulher dá jacaré:*

uma abordagem antropológica da homossexualidade feminina. Tesis de maestrado en Antropología Social. Museu Nacional, UFRJ. Rio de Janeiro.

Nogueira, Nadia. 2005. *Invenções de si em histórias de amor: Lota Macedo Soares e Elizabeth Bishop*. Tesis de doctorado en Historia. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP. Campinas.

Preciado, Beatriz. 2004. Trashgender. Ordure et genre: Une critique queer de l'architecture de la merde. *Trouble(s) – sexualité/politiques/cultures*. (2): 64-6

Rodman, Margaret. 1992. Empowering place: Multilocality and multivocality. *American Anthropologist, New Series*. 94(3): 640-656.

Rooke, Allison. 2007. Navigating embodied lesbian cultural space: Toward a lesbian habitus. *Space and Culture*. 10(2): 231-252,

Scott, Joan W 2000. La experiencia como prueba. En *Feminismos Literarios*, eds. Neus Carbonell e Meri Torras, 77-112. Buenos Aires: Edelp.

Souza, Érica R. 2005. *Necessidade de filhos: Maternidade, família e (homo)sexualidade*. Tesis de doctorado en Ciencias Sociales. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP. Campinas.

Velho, Gilberto. 1999. Os mundos de Copacabana. Em *Antropologia urbana: Cultura e sociedade no Brasil e em Portugal*, ed. Gilberto Velho, 11-23. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____. 2006. Patrimônio, negociação e conflito. *Mana*. 12(1): 237-248.