

33°. Encontro Anual da ANPOCS
26 a 30 de outubro de 2009, Caxambu, MG.
GT 36: “Sexualidade, corpo e gênero”

**Pulsão invocante e constituição de sociabilidades clementes:
notas etnográficas sobre karaokê numa sauna em Fortaleza**

Antonio Crístian Saraiva Paiva

Professor do Programa de Pós-Graduação em Sociologia

Universidade Federal do Ceará

Pulsão invocante e constituição de sociabilidades clementes: notas etnográficas sobre karaokê numa sauna em Fortaleza

Antonio Crístian Saraiva Paiva

“Dentro do abandono de minha boca tem uma luxúria”. (Manoel de Barros. **Concerto a céu aberto para solo de ave**)

“tudo, nesta vida, é muito cantável” (Guimarães Rosa. **Grande sertão: veredas**)

O mosaico da pesquisa: Introdução

Esta comunicação faz parte de uma pesquisa maior sobre identidades, práticas e experiência social no contexto do envelhecimento homossexual masculino, na qual, através de um recorte de história oral, pretendemos constituir um arquivo de histórias de vida de homens homossexuais acima de 50 anos, e destacar elementos importantes para a compreensão tanto do processo de envelhecimento associado à homossexualidade, quanto, numa dimensão mais coletiva, da experiência social dessa geração, que corresponde à primeira geração de homossexuais que puderam dispor de uma identidade política de resistência e luta contra o preconceito homofóbico, construída pelo movimento associativo nos últimos trinta anos no Brasil.

Fazendo um recorte mais específico, este texto apresenta uma descrição sobre a experiência de pesquisa numa sauna no centro da cidade de Fortaleza, em cuja programação semanal há um dia para música de karaokê. A pertinência desse contexto relacional homosocial (a situação de karaokê numa sauna gay) como via de acesso para trabalhar relações de sociabilidade envolvendo sujeitos acima de 50 anos foi descortinada, como menciono adiante, no decurso daquela pesquisa mais ampla sobre a experiência social e envelhecimento homossexual no Brasil contemporâneo, quando

estava no momento de encontrar sujeitos que pudessem contar suas trajetórias biográficas relacionadas à experiência do desejo homoerótico. Um desses sujeitos era assíduo frequentador do karaokê e, como estratégia de aproximação, resolvi conhecer a sauna no dia destinado às reuniões em que os frequentadores desse estabelecimento cantam músicas contando com o suporte material do equipamento de videokê (ou karaokê, como mais comumente é conhecido). Na visita, deparei com número bastante expressivo de sujeitos: “tios/tias”, “mariconas”, “coroas”, “entendidos”, “senhores” e “gays”¹ velhos ou “envelhescentes”², convivendo lado a lado com garotos de programa (“boys”, “massagistas”, ou “michês”) e com pessoas mais novas. Essa “descoberta”, por assim dizer, da grande afluência de pessoas mais velhas nessa situação lúdica (embora o karaokê não seja exclusivo a eles), motivou-me a pensar um pouco sobre o que poderia significar para aqueles indivíduos, as noites de sábado na sauna, nas quais cantavam, riam, brincavam, produzindo performances e afetos.

O trabalho de campo foi realizado no período de julho de 2008 a julho de 2009, com idas semanais sistemáticas para observar as reuniões de karaokê promovidas nessa sauna. Fiz uso de conversas informais e observação participante, além de nesses meses ter tentado me inserir como frequentador da sauna, participando de diversas atividades que ali aconteciam (shows com artistas performers: drags, humoristas, strippers, rodas de samba e suingueira, bingos, etc.), o que tem me trouxe o benefício de novas relações de amizade, que estão além do interesse investigativo, e que

¹ Classificações utilizadas pelos próprios frequentadores da sauna, adeptos ou não do “dia do karaokê”. Mais à frente comentaremos que o karaokê foi alvo de disputas de ocupação na programação da sauna, envolvendo desacordos e desafetos que permitem sinalizar estratificações na clientela, polarizada entre um perfil mais interessado nos contatos sexuais entre frequentadores e com boys (“michês” ou “massagistas”) e outro – os afeitos ao karaokê – no qual a centralidade da satisfação sexual, se não deixa de estar presente, dá lugar a socialidades mais mediadas e próximas daquilo que se pode chamar, num sentido foucaultiano, de uma “cultura da amizade”.

² O neologismo “envelhescente”, derivado de “envelhescência”, foi cunhado pelo escritor Mário Prata, fazendo um jogo provocativo com os termos “adolescente” e “adolescência”, momento estabelecido sócio-culturalmente como limiar entre vida infantil e adulta. No caso do envelhecimento, há uma lacuna de mediações para demarcar “quando é que se começa a envelhescer”: aos trinta? aos quarenta? aos cinquenta? (ver Olivienstein, 2000; Berlinck, 1998).

possibilitaram um olhar mais horizontal sobre o objeto investigado, escapando da tentação de “falar por cima dos ombros”³.

Pretendo, a seguir, discutir alguns aspectos relativos à convivialidade, ao erotismo e às relações interativas naquele micro-universo. Tomando a noção de Crapanzano (2005) de “cena”⁴, pretendo pensar esse “sub-universo” (Schutz, 1979), no qual o karaokê permite articular voz, dança, corpo, memória e erotismo, como espaço lúdico aberto a experimentações subjetivas, mediante criação de resistência e de afirmação desses sujeitos, para além da imposição de sofrimento social que tão freqüentemente assedia suas vidas, na forma de invisibilização e de silenciamento de suas experiências e desejos.

Utilizarei a noção de “pulsão invocante”, originária do campo de saber psicanalítico, para aproximar a análise desses mecanismos constituidores de identificações horizontais e de interações que, mediante expressão vocal, musical e

³ Alguns desses sujeitos têm um papel tão importante no sentido de facilitar o acesso e de contribuir para a compreensão das sociabilidades naquele subuniverso de sentidos eróticos, estéticos e relacionais, que os considero como co-autores, entendendo que a produção de etnografia envolve uma (desejada) harmonização de muitas vozes e impressões, sendo inevitavelmente polifônica. Nesse sentido, agradeço especialmente ao meu auxiliar de pesquisa Eivaldo Teixeira, por sua valiosa contribuição.

⁴ Crapanzano (2005) distingue a “cena” da “realidade objetiva”: a cena aponta para “as dimensões ensombreadas da existência social e cultural que nós, antropólogos, costumamos encontrar, de um jeito ou de outro, e que tendemos a afastar de nosso trabalho “sério”, como se embaraçados pelo mistério, pelo perigo ou pela iminência, a proximidade do que presumimos ser o irracional ou, no mínimo, o efêmero”. Já a “realidade objetiva” refere-se à “realidade do senso comum da vida cotidiana que aceitamos sem questionar. Ela inclui (...) não só objetos, fatos e eventos físicos ao nosso alcance real e potencial, percebidos como tais através do código de percepção simples, mas também referências de apresentação de ordem inferior, pelas quais os objetos físicos da natureza são transformados em objetos socioculturais”. Sem reduzir-se ao subjetivo, a cena está próxima daquilo que é experimentado como “fantasioso”, como “artifício”, como “esses deslocamentos de atenção que relacionamos a sentimentos emoções e humores”, “elementos decorativos” da existência que constituem, para o autor, “uma dimensão significativa e efetiva do mundo em que vivemos, pensamos e agimos”. A cena é “aquela aparência, a forma ou refração da situação “objetiva” em que nos encontramos, colorindo-a ou nuançando-a e, com isso, tornando-a diferente daquilo que sabemos que ela é quando nos damos ao trabalho de sobre ela pensar objetivamente”. Admitindo que o mundo “é um sonho” e “é um palco”, para Crapanzano, trata-se de manter distância crítica do “conforto” de determinadas interpretações da experiência “nativa”, questionando os poderes descritivos do socioanalista. A situação do karaokê, a meu ver, é atravessada por essas sutis combinações do humor, da fantasia, do artifício, que não são perceptíveis sob um regime de olhar e descrição “objetivos”. Tentaremos explicitar essa idéia mais à frente.

rítmico-corporal, possibilitam atravessar redes defensivas e constituir sociabilidades maleáveis, para além de estigmatizações e coerções relacionadas a diversos marcadores sociais de diferença (tais como: gênero, classe, raça/cor). Sem fazer, nem de longe, qualquer tentativa de aplicação do conceito psicanalítico à cena aqui narrada, no sentido de “psicanalisar” a situação do karaokê, tomo livremente a noção de pulsão invocante para dar conta dos processos de “busca do outro” pela invocação da voz, do canto, da dança, para identificações circunstanciadas; “apelo” a um laço de solidariedade que mobiliza a voz, o corpo, a expressão estética de si. A música, o canto, a dança, nesse cenário, serão interpelados seja como objeto de investigação, seja como fonte de dados, seja como contexto de investigação e produção de conhecimento social.

Nessas sessões de música de karaokê, que propomos pensar em termos de contextos de sociabilidade clementes, creio que poderemos recolher fragmentos importantes da trajetória social desses indivíduos, que dão acesso à territorialidade dos afetos, das memórias (musicais e outras) partilhadas e dos modos de expressão da homossexualidade em contextos passados.

Pensar corpo e velhice no universo da homossexualidade masculina

Assim delineada a proposta deste exercício narrativo, reafirmamos que ele é uma etapa daquele projeto de investigação mais abrangente sobre a questão do envelhecimento homossexual. Tomando a tipologia (móvel, tensa e permanentemente negociada) centro *versus* margens, situamos o envelhecimento homossexual, em sua dimensão de corporalidade minoritária, como habitando as margens do campo sexual, com suas hierarquias e critérios de inteligibilidade. Localizando-se em “margens mais distantes”, o velho homossexual está confrontado com representações de *abjeção* (utilizo a concepção de Derrida, e Butler) duplamente desvalorizadoras: em relação à condição de velho e à da homossexualidade. Os estudos sobre velhos no Brasil⁵ têm apontado suficientemente os paradoxos das novas representações associadas à velhice,

⁵ Cito, por exemplo, Barros (2006), Britto da Motta (2004; 1996), Debert (2004), Peixoto (2004), Simões (2004), dentre outros.

com uma visibilidade positiva, mas permanentemente vigiada por travas lingüísticas e por um viés classe média. Renomeada como “terceira idade”, aponta, segundo Baudrillard (1996, p. 220), para a “liquidação da velhice”.

Sobre o envelhecimento de segmentos periféricos e/ou subalternizados (classes populares, outras etnias e de sexualidades dissidentes) há uma grande lacuna nesse campo de estudos. A questão do envelhecimento homossexual, desse modo, ainda está cercada de bastante silêncio e descrédito, salvo raras exceções⁶. Na medida em que os critérios geracionais associados à matriz heterossexual são insuficientes para dar conta do “ciclo de vida” desses indivíduos (Bozon, 2004), interessa-nos apontar a necessidade de um registro positivador da experiência social (de práticas, de códigos, de identidades, etc.) por eles acumulada, para romper com a produção incessante de sofrimento social da qual são alvo. Sofrimento que se traduz em termos de isolamento social, em processos de melancolização, além de constituir uma zona de silêncio nas demandas políticas dos movimentos LGBTs⁷, o que acaba trazendo maior vulnerabilidade para esse segmento, agravando as “injustiças eróticas” (Rubin, 1989) já associadas às homossexualidades.

De fato, o corpo do velho é costumeiramente desinvestido de valor erótico e estético, rapidamente apropriado pelas tecnologias médicas (interventivas e proibicionistas, normativas e propugnadoras de performances de saúde e bem-estar) e, no limite, tornado a-social, numa espécie de “morte social” (Baudrillard, 1995). No caso do corpo homossexual envelhecido, o amparo da família (na figura dos filhos e da família) na maioria das vezes está ausente, e muito frequentemente, não há relações afetivas e de companheirismo que contribuam para o cuidado consigo mesmo. As negociações, em todos os sentidos do termo, sobre erotismo abrem terreno para o risco e a vulnerabilidade, além de constituírem-se como alvo de desaprovação injuriosa e suspeita, seja por parte dos pares homossexuais, seja por parte das redes de amigos mais

⁶ Por exemplo, os trabalhos de Simões (2004) e Pocahy (2008).

⁷ Uma questão, a que pretendo me dedicar noutro momento, diz respeito à identificação dos sujeitos aqui estudados, à sigla LGBT. Auto-referenciados em modelos de identificação que passam ao largo dessa segmentação identitária política, modelos “pré” ou “apolíticos” (do “entendido”, da “tia”, etc.), teremos que perguntar em que medida o movimento associativo no Brasil tem incluído os gays velhos em suas lutas pela construção da cidadania homossexual.

aberta. Nesse sentido é que Butler (2003) e Eribon (2008) denunciam a produção de uma melancolia homossexual, agravada na velhice, dada a localização periférica, marginal e subalternizada da homossexualidade no campo sexual, organizado pelas hierarquias da norma heterossexual. É contra toda essa massa de representações injuriosas, de policiamento e de injustiças eróticas que os velhos homossexuais têm de afirmar seu desejo de vida, suas resistências e seu lugar social.

Velhos e saunas: afinidade eletiva?

Poderíamos pensar que o uso das saunas, pelos homossexuais velhos, seria uma forma de “resistência”⁸, de territorialização de espaços periféricos nos aparelhos de consumo e lazer voltados ao segmento LGBT?

As saunas, assim como outros aparelhos de consumo e lazer voltados para as sociabilidades homoeróticas (explicitamente ou não relacionadas com o mercado afetivo e sexual) podem ser tomadas como “zonas morais” de espacialização das homossexualidades nas cenários urbanos, constituindo “geografias sexuais” majoritariamente associadas ao centro da cidade. Nesse contexto, Joseli Silva (2009) afirma que “as espacialidades de grupos sociais vivenciadas a partir das categorias de gênero, sexualidade, raça e classe foram vistas muitas vezes como irrelevantes” (p. 17). No entanto, uma “queerização” da geografia⁹ pode abrir percepções fecundas para repensar a relação, nos termos sennettianos, entre “carne (corpos) e pedra (dimensão arquitetural da cidade), ou seja, pode iluminar as relações entre sociabilidade e alteridade entre segmentos sociais urbanos. Jacques (2009), em sentido convergente,

⁸ Utilizo o termo *resistência* acompanhando a teorização de Foucault sobre os mecanismos de exercício de poder nas sociedades modernas. Resistência implicaria, então, a contrapartida dos investimentos de biopoder sobre os corpos e subjetividades dos sujeitos, numa relação de contigüidade (e não como o “outro” do poder, domínio externo a ele). Resistência que é ao mesmo tempo reação, defesa, mas também criação e inventividade.

⁹ A autora, citando o artigo “On the relationship between queer and feminist geographies”, de Larry Knopp (2007), mostra que uma das contribuições dessa “geografia queer”, refere-se à “construção da idéia do caráter híbrido e fluido das subjetividades sexuais e do significado da sexualidade para a realidade socioespacial” (Silva, 2009, p. 99).

afirma que “de fato, a relação entre corpo e cidade, entre carne e pedra, entre o corpo humano e o espaço urbano, tem sido bastante negligenciada na historiografia do urbanismo e das cidades e, em sua maioria, os estudos ainda têm se concentrado na história das pedras” (p. 129). Nessa relação entre corpo e cidade, a autora convida-nos a pensar em termos de “corpografias”:

(...) corpo e cidade se configuram mutuamente e (...), além de os corpos ficarem inscritos nas cidades, as cidades também ficam inscritas e configuram os nossos corpos. Chamaremos de *corpografia* urbana este tipo de cartografia realizada pelo e no corpo, ou seja, as diferentes memórias urbanas inscritas no corpo, o registro de experiências corporais da cidade, uma espécie de grafia da cidade vivida que fica inscrita, mas, ao mesmo tempo, configura o corpo de quem a experimenta.

A cidade é lida pelo corpo como conjunto de condições interativas, e o corpo expressa a síntese dessa interação, descrevendo, em sua corporalidade, o que passamos a chamar de *corpografia* urbana. A *corpografia* é uma cartografia corporal (ou corpo-cartografia, daí *corpografia*), ou seja, parte da hipótese de que a experiência urbana fica inscrita, em diversas escalas de temporalidade, no próprio corpo daquele que a experimenta, e dessa forma também o define, mesmo que involuntariamente (o que pode ser determinante nas cartografias de coreografias ou carto-coreografias) (Jacques, 2009, p. 130).

Essa dimensão da corpografia urbana permite acesso a “memórias urbanas não visíveis nas representações usuais, mas inscritas nos corpos daqueles que a experimentam” (p. 138). Penso, aqui, nas estratégias de montar e desmontar o corpo, sobre as quais me falava um informante, Ênio, cliente dos mais assíduos à sauna: “quando a gente entra aqui, desmonta tudo aquilo que a gente traz da rua. Esse lugar é o lugar do desmonte. Eu venho de fora e deixo lá todo um peso. Aqui dentro, é outra coisa, é o desmonte”. Assim, os espaços urbanos (destacando aí o centro da cidade) de encontro para expressão de desejo homosocial – bares, saunas, cines, boates – servem de portais, para montagem/desmontagem de corpos. Processo similar se dá com o corpo dos boys. Certa feita, enquanto estava no vestiário, escutei uma conversa entre eles, no qual narravam sobre os corpos de outros colegas boys, acentuando-se o corpo malhado e o corpo viril, heterossexual na cidade, e disponível para intercuro sexual com outros homens na sauna, com práticas corporais inadmissíveis em outros contextos: beijar, afagar, ser tocado, ser abraçado. Lembro de um outro informante, Evaldo, que dizia que

tinha encontrado um boy, com quem tinha ficado na sauna, num ponto de ônibus e tentou iniciar uma conversa. “Sabe o que ele me disse?: sai fora, cara, aqui os esquemas são outros.... Poxa fiquei tão decepcionado...” Tive oportunidade de ir várias vezes a dois dos bares no centro da cidade mais freqüentados pelos usuários da sauna, e observei que as formas de contato corporal nesses espaços, mesmo com público eminentemente “cabeça”, ou “que curte” sexo entre homens, são extremamente rarefeitas, limitando-se a olhares, apertos de mãos e sinais gestuais para indicar disponibilidade para encontro sexual¹⁰.

No contexto dessas corpografias, em que se configuram espacializações do desejo homoerótico na cidade, pensemos nas formas em que são tramadas práticas de sociabilidade, interação e visibilidade dos corpos e dos sujeitos.

Se pensarmos no modo de funcionamento das boates, dos cinemas e de bares desse mercado em Fortaleza, poderemos constatar uma freqüência inexpressiva de velhos nesses locais¹¹. À margem do circuito GLS, as espacializações (corpografias) desse segmento social concentram-se em bares do centro da cidade, tidos como “decadentes” ou “derrubados”, nada atraentes para os estratos gays mais jovens de classe média, ou mesmo de gays de classes populares. Não fiz observação nos cinemas pornôis, mas pelos relatos de informantes, a presença de velhos ali é exceção e não a regra. Nas saunas, o cenário é um pouco diferente: das seis saunas em funcionamento em Fortaleza, apenas numa dela a presença de idosos é rarefeita. Trata-se da sauna mais luxuosa, situada ao lado do Centro Dragão do Mar (centro cultural cercado de diversos estabelecimentos de lazer, lugar bastante freqüentado por jovens, famílias, turistas, etc.), voltada a um perfil de clientes mais homogêneo em termos de grupo de status elevado e padrão corporal hegemônico (corpo viril, modelado em musculação, trabalhado por intervenções cirúrgicas, ausência de sinais evocadores de condição sorológica positiva

¹⁰ Não me refiro aqui às travestis, que também dividem o espaço desses bares no centro, fazendo performances de interação mais ostensivas. No entanto, como estou tratando do público da sauna (onde a travesti não é público-alvo privilegiado, mesmo que o estabelecimento tenha para elas procedimentos específicos, como por exemplo, o uso obrigatório do roupão), permito-me não levar em conta, na análise, essas práticas de interação. Uma descrição etnográfica inicial desses espaços foi realizada, em conjunto com um aluno-pesquisador, em Teixeira; Paiva (2009).

¹¹ Essas reflexões são provisórias, uma vez que se baseiam apenas nas observações e relatos da etapa exploratória da pesquisa.

para HIV, modelo de relacionamento afetivo-sexual mais igualitarista). Os sujeitos com quem conversei dizem que não gostam de lá, pois sentem-se “fora de contexto”, acham que aquele espaço “não foi feito para eles”: “aquilo lá é tudo muito asséptico”, “há muita exibição”¹². As cinco saunas restantes são bastante freqüentadas por velhos, quatro dessas sendo declaradamente voltadas para o “público GLS” (todas situadas no centro da cidade)¹³. Esse público é composto majoritariamente por homens “maduros” (acima de quarenta anos), mesmo que haja também a presença de gays mais novos e de sujeitos que não se consideram homossexuais, que são casados, mas “que curtem”, durante a tarde¹⁴, em dias de semana (especialmente na segunda e na terça-feira) fazer sauna para “curtir uma brincadeira” episódica (um informante me falava que se trata do “hetero curioso”), além de garotos de programa com menor poder aquisitivo e que habitam em bairros da periferia da cidade (ou, em alguns casos, no centro da cidade).

O dia do karaokê, inicialmente realizado aos sábados, a partir das 18h, e depois transferido para a quarta-feira, concentra boa parte de senhores (50-70 anos) com quem tive oportunidade de conversar e de conviver, que fazem um uso menos

¹² Por sua vez, o público que freqüenta essa sauna mais refinada refere-se às outras saunas como lugar para “velhos” e “barrigas”. Somam-se mecanismos distintivos relacionados a classe e status social, performances de gênero (dizem que nas saunas mais populares há muitas “bichas afeminadas”, “bichas *cdf*, isto é cara da favela”) e preconceito geracional.

¹³ Apenas a sauna “não-gay” não está localizada no centro. Essa sauna, que funcionava num hotel na região da Av. Beira-Mar e que hoje funciona num bairro valorizado da cidade (bairro Meireles), não é oficialmente voltada para a clientela gay, e se configura como espaço de interação homosocial não-exclusivamente homossexual, mesmo que haja vários e vários relatos de episódios de transa no local. É bastante freqüentada por homens heterossexuais casados, mas que lá encontram lugares “discretos” para encontros (alguns deles marcados com antecedência através de sites de relacionamento, tipo salas de bate-papo ou por telefone tipo “disque-amizade”). Os que freqüentam mais as saunas gays dizem que nessa sauna só anda “encubado”...

¹⁴ A sauna funciona a partir das 15h e vai até 23h, de domingo a domingo e só fecha na sexta-feira da Semana Santa. Há uma freqüentação bastante variável, conforme a hora e do dia da semana. À tarde há mais a presença de clientes esporádicos, mais ciosos de contatos sexuais “discretos”, no mais das vezes por já estarem engajados em relações afetivas (casamentos heterossexuais ou em relacionamentos homossexuais estáveis). Há também os casais que vão à sauna para encontrarem parceiros eventuais para uma relação sexual a três. À noite os freqüentadores são mais conhecidos de todos, e a rotatividade não é tão visível, pelo contrário. Um informante dizia: “ai Cristian, tu não vê que a sauna não tem rotatividade? São sempre os mesmos clientes, quer dizer, não são os mesmos clientes, mas cada dia tem os seus clientes, com o público de cada dia”. Tive oportunidade de freqüentar a sauna durante uma semana inteira e fazer o que chamei de “intensivão” para perceber essas flutuações e distinções na freqüência dos clientes.

“frenético” da sauna como espaço de encontros sexuais. “As pessoas pensam que aqui é um lugar só pra trepação, e não é. Você vê, aqui dá pra você chamar os amigos, dá pra rir, dá pra se divertir numa boa, sem essa de que só tem sexo na cabeça”, me dizia um dos freqüentadores do karaokê¹⁵. Mas é bom que se diga que os encontros sexuais existem, sim. Esse mesmo informante, que tem mais de sessenta anos, noutro instante me dizia, numa das noites de sábado, bem eufórico, após algumas cervejas e animado com o garoto com quem iria fazer uma “massagem”¹⁶: “isso aqui é a salvação da lavoura! Tu já pensou se não existisse isso aqui, como é que eu iria ficar com um menino como esse? Tu acha bem que ele iria se interessar por mim por causa da minha beleza, do meu corpo? Não tem nem perigo”...

E de fato, os senhores do karaokê, sempre se acompanhavam de boys¹⁷, Alguns deles permaneciam com o cliente quase a noite inteira (pelo que eram mais bem gratificados), sentando à mesa coladinho, ou afagando as costas e os cabelos do cliente no balcão do bar, lembrando as coreografias do namoro. Embora a mediação financeira seja fator onipresente, pude perceber variações nas trocas de serviço afetivos e sexuais que tensionam as representações associadas à prostituição viril. Alguns clientes chegavam a manter relações de “exclusividade” com um garoto (o que aumentava sua disponibilidade para gastos com o mesmo), outros mantinham relações de “ajuda” e amizade fora da sauna. Essa questão da “ajuda” é muito presente na fala dos garotos,

¹⁵ Talvez possamos pensar esse “uso menos frenético” da sauna como espaço para encontro sexual, por parte dos mais velhos, como ligado ao uso bem mais comedido que estes fazem dos outros locais de sociabilidade (bares, boates, etc.). Assim, a sauna tem mais valor como contexto de encontro com amigos para os mais velhos do que para os mais novos, dadas a maior gama de opções de encontro entre estes.

¹⁶ Massagem é o termo usado pelos boys para referirem-se ao programa. A forma de abordagem é mais ou menos assim: “E aí, vamos fazer uma massagem bem gostosa pra relaxar?” Ouvi várias vezes esse convite, até que os convites cessaram. Fui categorizado como “P.A.”. Isto é, o cliente que “só faz por amor”, isto é, não contrata os serviços dos boys, tidos como massagistas. Para a realização da massagem, o boy preenche uma ficha, reservando uma suíte e deixando indicados a data, o número da chave do armário do cliente, o nome do massagista (termo que aparece para referir-se ao boy), o valor da massagem, a forma de pagamento e o número da suíte, cuja utilização é paga. A massagem envolve, portanto, o pagamento da suíte (R\$ 15,00) e do garoto (em média de R\$50,00 a 70,00, dependendo da negociação e do tipo de práticas sexuais disponíveis).

¹⁷ Há uma naturalização das relações entre clientes mais velhos e os boys, mediadas pelo sexo pago. Um informante me falou sobre um diálogo com um amigo: “- Ricardo, cade seu namorado? – Evaldo, depois dos 35 anos a gente só fica se pagar... Se não pagar, a gente não fica mais com ninguém”...

para solicitar dinheiro. Nunca explicitam que querem o dinheiro do cliente, quando este se torna seu cliente habitual, o que se torna naturalizado. Além desse dinheiro, pedem pequenas “ajudas”, e sempre há inúmeras narrativas de necessidades domésticas, com a casa ou com os filhos, para o que contam com a generosidade de seu amigo mais velho. Conheci um senhor que me disse que fez o bolo do casamento de um dos garotos, e ainda que é padrinho do casamento do mesmo. Assim, essa margem na manifestação de afetos e no tipo de relação mantida com os garotos dificulta, em alguns instantes, falarmos em prostituição e dos garotos como “prostitutos”, termo que é recusado pelos próprios clientes.

Corpo e experiência no karaokê

Como mencionado anteriormente, tomei conhecimento da existência de reuniões de karaokê numa sauna em Fortaleza através de um informante, com quem tive contato desde minha pesquisa de campo com casais gays, que serviu para a elaboração de minha tese de doutorado (publicada em Paiva, 2007). Como tão freqüentemente acontece nas pesquisas de nosso campo de estudos, foi através de redes de indicações que passei a conhecer outros sujeitos, que viriam a constituir objeto de atenção de uma outra pesquisa, voltada para o estudo da questão do envelhecimento homossexual. Se a sauna constituía horizonte relativamente longínquo do cotidiano dos casais que entrevistei, ela era território bastante freqüentado pelos “solteiros” e pelas “tias”, como me falavam. Flávio, um senhor já na faixa dos sessenta anos, era um desses sujeitos que freqüentavam a sauna com bastante regularidade, e especificamente no dia do karaokê. Como se tratava, para mim, de constituir mais proximidade com ele, para que permitisse ser entrevistado por mim, julguei que seria uma boa estratégia freqüentar o karaokê e ir construindo ali uma relação mais próxima. Foi então que passei a dedicar as noites dos meus sábados (das 18:00 às 22:00) ao karaokê nessa sauna¹⁸. A intenção, de início, não

¹⁸ Após algumas disputas internas pela desocupação do karaokê do dia de sábado, o gerente do estabelecimento cedeu a pressões e transferiu o dia do karaokê para a quarta-feira, o que desagradou enormemente seus freqüentadores: “Como é que o Fabiano faz isso com a gente? Há quanto tempo a gente freqüenta aqui, sempre fiel, fazendo a maior propaganda da sauna, e ele sem perguntar a gente, simplesmente muda o dia do nosso karaokê? Ele não podia fazer isso!”, desabafou um senhor gordinho,

era a de tornar-me freqüentador do karaokê, mas o momento do *being there*, como diria Geertz, foi fundamental para modificar meus planos...

A experiência da pesquisa na sauna constituiu-se como desafio pessoal e intelectual. Não é raro que os trabalhos no campo de estudos de gêneros e sexualidades mobilizem todas as dimensões da subjetividade do pesquisador, num imperativo de (auto-)reflexividade às vezes excruciante: desde as desconfianças que pairam sobre a “seriedade” e a “relevância” de tais “estudos culturais profanos” (Pocahy, 2008), mormente quando se trata de práticas e prazeres sexuais dissidentes, numa inquisição moral das “reais intenções” do pesquisador, até os desafios relativos aos procedimentos metodológicos e ao lugar do pesquisador na produção de conhecimento situado – negociações de aceitação e inserção no campo, que envolvem, muito freqüentemente uma disponibilidade para expor-se, mostrar seu próprio corpo, até o ponto em que o grupo estudado não se dê mais conta de que há ali um “estranho no ninho”¹⁹.

baixinho, apelidado de “Gostosinho”, que em todas as vezes repetia o bordão da sauna: “Thermas... onde o prazer e a diversão se fundem”. Flávio, por sua vez, mais veemente, me disse: “ele é que sabe... se quer perder os clientes, o problema é dele, eu só sei que não piso aqui nessa quarta-feira”... O gerente me disse que teve que mudar o dia do karaokê para colocar uma outra programação no sábado, que fosse melhor para a sauna: “Muita gente estava descontente, e afinal também estava já saturado o sábado com o karaokê”. A mudança de dia foi feita no fim do ano de 2008, e o karaokê nos dois primeiros meses de 2009 foi suspenso (fui três vezes na quarta-feira em que não apareceu ninguém para cantar), e finalmente retornou em março, com um público consideravelmente modificado, em relação aos freqüentadores do sábado. Os adversários do karaokê referiam-se a essa atividade como: “um horror, essas bichas cantando”, “ainda bem que mudaram aquela clínica geriátrica para outro dia”, “tiraram os dragões do sábado, e eu fui um dos que articulei essa jogada”. Esses são depoimentos de freqüentadores bastante antigos da sauna, que completa este ano 10 anos de funcionamento. Alguns desses clientes têm “green card”, como eles costumam dizer na brincadeira, isto é, não pagam para entrar. Um deles, apelidado de Marquesa leva à sauna, algumas vezes atrações de drags, ou mesmo garotos de outros estados. Outro desses clientes foi, no passado, um dos criadores dos primeiros espaços de sociabilidade gay (boates e bares) de Fortaleza. Há também outro cliente que organizou, nas décadas de 1970-80, concursos de beleza de *miss*, *minimiss* e *midimiss* num programa de TV local. Estes mostravam-se opostos ao karaokê nos sábados, e penso que o poder simbólico de que dispunham junto ao dono foram decisivos na opção pela mudança. No entanto, conforme escutei em diversas ocasiões, a mudança foi bem-recebida pelos mais jovens, geralmente os que freqüentam a sauna para múltiplos contatos sexuais por noite, no mais das vezes com outros clientes.

¹⁹ Há já uma vasta bibliografia sobre as condições de produção de dados nesses contextos de investigação. Constituíram-se como fontes importantes para o meu trabalho: Scott, 1999; Gamson, 2006; Carrara; Simões, 2007; Heilborn, 2009; Díaz-Benítez; Fígari, 2009; Pocahy, 2008; Braz, 2007.

Reconhecendo que a relação de pesquisa envolve trocas e implica algum tipo de reciprocidade, pesquisar na sauna envolveu negociações de aceitação aquém dos contratos discursivos: refiro-me àquela dimensão do uso do corpo como vetor de inserção no campo, em que não se torna irrelevante a questão se se vai nu ou vestido de pesquisador para o campo (Braz, 2007). Ser uma presença corporal, antes de qualquer outra referência, num determinado contexto de interações reservado a práticas de sociabilidade gays onde o corpo exposto em (semi)nudez é um de seus elementos estruturantes, passou a constituir questão fundamental. Sigo aqui de perto a indicação de Pocalhy sobre a pertinência metodológica de se “pensar o corpo do pesquisador como experiência” (Pocalhy, 2008, p. 51). Num sentido próximo, Braz também reflete sobre a fecundidade de se pensar o corpo (o do pesquisador não menos do que o dos pesquisados) “tanto como objeto de investigação, quanto como metodologia de pesquisa” (Braz, 2007)²⁰.

Se as categorias de *experiência* e *experimentação* constituem ingrediente indispensável em pesquisas que assumem uma “política da posição” e uma postura de “conhecimento situado” (Harding), como é o caso dos estudos gays e lésbicos, inspirados na matriz teórica conhecida como pós-estruturalismo²¹, essas categorias confrontaram-me fortemente com a minha não-experiência em relação àquele território e às práticas interacionais a ele relacionadas. Além do mais, os estudos sobre saunas a

²⁰ Como afirmei anteriormente, ao ser categorizado como P.A. (freqüentador da sauna que não faz massagem, só faz algo “por amor”), fui desinvestido como alvo de abordagem pelos boys: “é, esse branquinho aí parece que é legal, mas ele é p.a., não rola não...” disse um dos boys sobre mim. Apesar de dizerem que eu tinha a “ceda” (modo de referir-se a um cliente que teria dinheiro, a “cédula”), a maioria deles passou a tratar-me de modo mais distante, mas amigável. O centro da cena era mesmo os senhores que faziam massagem com eles. Curiosa inversão de hierarquias, ali eles se tornavam os sujeitos mais disputados...

²¹ Melhor seria dizer que essas categorias são simultaneamente reclamadas e problematizadas nos estudos *queer*. Penso, além dos trabalhos de Foucault e Deleuze/Guattari, no célebre texto de Joan Scott (1999), **Experiência**, no qual a autora alerta em relação à tentação de essencializar e de des-historicizar o fenômeno social estudado, onde o argumento da experiência – “eu vi”, “eu vivi”, “eu experimentei”, “sou um deles” – passa a ser absolutizado, revestindo-se de uma linguagem emocional, supondo uma “fusão de horizontes” que autorizaria a produção de “evidências” sobre o campo e sobre a vida dos sujeitos. Alertando que a experiência não se constitui como um absoluto do campo, mas, segundo Scott, já é uma interpretação, “reconhece-se cada vez mais que o mero enfoque sobre a experiência não leva em conta o modo como essa experiência surgiu e quais eram as características das circunstâncias materiais, históricas e sociais”. (Olesen, 2006, p. 231).

que tive acesso, parecem-me nortear-se por uma “epistemologia do ver”, sendo a dimensão do ouvir pouco explorada na compreensão das sociabilidades. Corpo neófito naquele ambiente, dei-me conta, quando me deparei no karaokê, que além de olhar o cenário, as pessoas, etc., teria que, mais do que conversar, ouvir cantar, e se eu quisesse, cantar sozinho ou com eles. Conto-lhes um pouco a propósito.

Do ouvir cantar... Ao contar a cena

A aparelhagem de som, alugada pelo proprietário da sauna, é montada no pequeno palco onde em outras ocasiões ocorrem shows com artistas, strippers ou projeção de videoclipes e filmes²². O salão onde fica o bar, no qual se realizam as atividades “culturais” e de sociabilidade, está iluminado de luz azul. Antes dele há um corredor com bancos e uma saleta onde há computadores disponíveis aos clientes e boys por cinco minutos. Há uma sala de leitura com revistas de conteúdo homoerótico, nessa sala há o corredor que dá acesso às quatro suítes. Logo após a recepção há uma sala de TV, que dá acesso ao vestiário, com armários com dezenas de pequenos compartimentos. Tudo simples, mas bastante limpo. Os armários, toalhas e chinelos dos boys ficam num espaço à parte, na entrada do corredor que dá acesso ao salão. No fundo do palco, passando por uma passagem lateral, tem-se acesso às salas de sauna: uma seca, situada à direita e outra a vapor, situada à esquerda. O espaço central é ocupado por chuveiros, em que clientes e boys podem banhar-se. Após o salão, tem-se duas passagens: uma à esquerda e outra à direita. A passagem à direita dá acesso a outro corredor, ao ar livre, com mesinhas para pequenas refeições, no fundo do qual há uma cantina. A passagem à esquerda leva à “toca do dragão”, lugar onde há cabines livres para encontros sexuais, um banheiro e duas salas de vídeo: a primeira exhibe filmes

²² Num folder de divulgação da sauna, consta a seguinte programação: “**Segunda:** segundas intenções (Boa oportunidade para novos encontros, novos amigos e algo mais); **Terça:** macarronada da Mamma (Venha saborear o prato mais famoso da culinária italiana); **Quarta:** Dobradinha (Dois amigos ocupando o mesmo armário pagam apenas R\$18,00); **Quinta:** Nu escuro (Todos os massagistas sem toalhas, totalmente à vontade, e a partir das 19h Gogo’s Boys ao som da melhor Dance Music); **Sexta:** Sexta Show Premiada (Show com humor, brincadeiras e bingo, sob o comando de T.F.); **Sábado:** The Golden Age 70’s (Venha recordar a fase dourada da Disco Music, com muito SOM, LUZES e DANÇA); **Domingo:** Pagode, Samba e Caipirinha (Pagode de toalha com samba no pé, sob o comando do grupo R. S. Caipirinha grátis a partir das 18h”. Curioso que não apareça no folder a referência ao karaokê...

hetero, local aonde os boys vão com frequência, para estimularem-se com as cenas dos filmes. A segunda sala fica no fim do corredor, e exibe filmes gays. Esta sala é colateral ao darkroom, saleta totalmente escura para sexo anônimo.

Os que costumam cantar no karaokê episodicamente deixam o salão, nele permanecendo a maior parte da noite. Já os que não cantam ou que não gostam do karaokê são percebidos em seus pequenos vôos de um lado ao outro, num entra-e-sai de saunas e indo e vindo da caverna do dragão. “Olha aquela ali, a gayzinha tá é danada! Ela tá é certa, tem que trabalhar mesmo, pois cobra que não anda não engole sapo”²³, dizia um dos participantes do karaokê. Os boys costumam ficar ora nos bancos do primeiro corredor, momento em que abordam clientes potenciais, ora no salão, onde permanecem por mais tempo para localizar seus clientes, e esporadicamente nas saunas, especificamente na sauna a vapor.

Após testes para verificar o som e evitar microfônias, começa a música. Há disputa por canções e, em alguns casos, houve manipulação para alterar a ordem da seqüência que fica programada no aparelho de videokê, para beneficiar a pressa de algum amigo da pessoa encarregada de anotar as inscrições na prancheta em que consta o formulário de inscrição. Posteriormente esse sistema de anotação manual deu lugar à programação via controle remoto do aparelho. O cenário habitual compõe-se, em média, de 20-30 clientes no salão²⁴. Há ainda os boys: numa noite normal de karaokê há uma média de 10 a 15 garotos²⁵. Começam a cantar.

²³ É bastante comum essa expressão para referir-se à conquista de parceiro não só para relação sexual, mas também para relação afetiva. “Trabalhar” substitui, eufemicamente, o que antes se chamava “caçar”. Quanto ao designativo “a gay”, também é muitíssimo comum para referir-se a gays com performances de gênero e traços associados à feminilidade (mas não necessariamente). Pelo que me foi dito, falar em “a gay” originou-se pela difusão dos códigos de linguagem das travestis, que se referem aos gays no feminino.

²⁴ Não é possível, senão aproximativamente, dizer quantas pessoas estão nos corredores, na sala de TV, na sala de leitura, na sala de internet, nas saunas, nas suítes, nas cabines, nas salas de vídeo e no darkroom. Pelo que pude conhecer, há mais ou menos o mesmo número de pessoas que estão no salão, nessas outras dependências.

²⁵ Cheguei a contar, tendo em conta o período de observação de julho de 2008 a julho de 2009, 25 boys. Boa parte deles usa pseudônimos retirados de filmes (tais como Smallville, Wolverine, etc.), são garotos bastante jovens (mas nenhum menor de idade), de origem social humilde, moram nos subúrbios de Fortaleza, alguns deles possuem outros empregos (como seguranças, soldados, dançarinos de banda de

O repertório é bastante vasto (cheguei a contar mais de duzentas músicas cantadas em diferentes dias de karaokê), mas fundamentalmente composto por canções românticas. Uma vez um cliente, impaciente com a música eletrônica que tocava antes do karaokê, voltou-se para mim e disse:

Quando é que vão tirar essa música baticum? Isso daqui não é nem boate! Se a gente quisesse esse tipo de música, a gente ia pras boates, onde tem esse monte de menino que só quer saber do presente, não tem nada pra contar, pra lembrar. Cadê o romantismo? Não gosto dessas músicas de boate. Eu, não, eu quero é poder lembrar, pensar nos casos que a gente teve... isso é que é legal! Tem que tocar Alcione, Bethânia, pra gente curtir e lembrar...

Outro informante dizia:

O karaokê passa idéia da boemia, das pessoas sossegadas, das pessoas que passam a semana trabalhando... as pessoas do karaokê são pessoas de meia-idade, sossegadas, pessoas que não se identificam com aquela bagunça do domingo, são mais românticos, são pessoas que apostam nos relacionamentos, mas ao mesmo tempo pagam por esse amor...

Assim, a exigência é que haja músicas românticas. E o repertório que eles escolhem para cantar não poderia responder menos a essa demanda de romantismo.

forró, etc.) e uma minoria ainda estuda. Há entre eles processos de migração entre saunas e estados. Há vários garotos do Rio Grande do Norte, da Paraíba e do Piauí. Os de Recife e Salvador são mais raros, mas mais valorizados. Infelizmente, tenho pouco material ainda para abordar essas migrações.

Deles é cobrado, para trabalharem na sauna, que apresentem teste de HIV (embora, segundo um informante privilegiado essa exigência não seja cumprida à risca) e a “folha corrida” na polícia. Têm que comprovar que são maiores, e não lhes é permitido usar drogas, nem utilizar as cabines do fundo para programas. Têm de freqüentar a sauna pelo menos três vezes por semana e pagam, a cada vez, o valor de R\$5,00, para evitar que a sauna seja caracterizada como lugar de prostituição, pois para o gerente do estabelecimento, ali é um “clube”. Os garotos que mais fazem sucesso são os que são homens mesmo, isto é heterossexuais (aliás, a maioria absoluta dos boys dizem-se hetero, vários deles casados e com filhos), que têm dotes físicos apreciados para intercurso sexual. Conheci apenas dois que eram tidos como gays. A performance de gênero, porém, não necessariamente corresponde aos papéis desempenhados no ato sexual. Um dos senhores me dizia: “você acha que eu vou dar pra esses meninos aí? Dou é nada, faço é comer eles!” Para assumir o papel passivo na transa, os boys cobram mais caro. A freqüência deles durante a programação da sauna varia de acordo com a disponibilidade de clientes. Os dias mais visados são o sábado e o domingo. Na quinta-feira, alguns não vão ao estabelecimento, pois têm que ficar sem toalha, o que incomoda a alguns. Alguns também evitam a sexta-feira, dia em que há o bingo, e o prêmio mais importante é uma massagem com o boy que o cliente escolher. Assim, evitam ser rifados.

Evocando privilegiadamente cantores populares das décadas de 1970-80, além de algumas canções de artistas das décadas de 1950-60, retomam uma cultura musical hoje taxada de música “brega” ou “cafona”²⁶. Apresento-lhes uma lista de hits (com intérpretes) que elaborei a partir desse meu ano de idas ao karaokê:

Minha estranha loucura (Alcione)

Mar de rosas (The Fevers)

Deslizes (Fagner)

Ela é demais (Rick e Renner)

São tantas coisas (Roberta Miranda)

Quando gira o mundo (Fábio Jr.)

Escancarando de vez (Elymar Santos)

Dona (Guarabyra)

Tô fazendo falta (Joanna)

Alma Gêmea (Fábio Jr.)

Eu devia te odiar (Reginaldo Rossi)

Emoções (Roberto Carlos)

Conceição (Cauby Peixoto)

Adoro amar você (Peninha)

Fantasia (Limão com mel)

Sonhos de um palhaço (Vanusa)

Sozinha (Sandra de Sá)

Os brutos também amam (Agnaldo Timóteo)

Adoro amar você (Daniel)

Que era eu (Daniel)

Leva (Tim Maia)

Manhãs de setembro (Vanusa)

²⁶ Um cliente, enquanto tocava **Sorria**, do grupo Os travessos (“Psiu, Sorria que eu estou te filmando/ sorria o meu coração ta gravando/ o seu nome aqui dentro de mim”...), às gargalhadas me falou: “existe coisa mais cafona do que isso aqui?”. Outro dizia, cheio de ironia, enquanto tocava **Tô fazendo falta**, de Joanna (Desse jeito a gente pede pra sofrer/ eu não quero te ver na solidão/ tô fazendo muita falta pra você”...): realmente, vir pra cá é pedir pra sofrer”. O mesmo, noutro dia, reclamava: “Teu ouvido não dói não, Cristian?”...

Sábado (José Augusto)

Por que brigamos (Diana)

Amor escondido (Banda Magníficos)

Agüenta coração (José Augusto)

Meu grito (Agnaldo Timóteo)

Retrovisor (Fagner)

Eu daria a minha vida (Martinha)

Negue (Maria Bethânia)

Folhetim (Gal Costa)

Menina veneno (Ritchie)

A seguir, as músicas mais cantadas pelos boys, onde o romantismo assume tonalidade mais próxima da estética dos grupos de pagode que fizeram febre no fim dos anos 1980, e onde também podemos observar referência do pop-rock nacional do mesmo período, além de umas poucas referências contemporâneas:

Tempo perdido (Legião Urbana)

Há tempos (Legião Urbana)

Me leva junto com você (Raça Negra)

Cheia de manias (Raça Negra)

Que pena (Raça Negra)

Jeito felino (Raça Negra)

Papo de Jacaré (P.O.Box)

Sorria (Os travessos)

Quatro vezes você (Capital Inicial)

Mel (Belo)

O segundo sol (Cássia Eller)

Uma louca tempestade (Ana Carolina)

Ficará para outro momento uma análise das letras dessas músicas, vinculada às performances no karaokê. A seguir, faremos algumas considerações sobre como

buscamos uma apropriação do contexto musical do karaokê para abordar aspectos da sociabilidade constituída na sauna pelos sujeitos desta investigação.

Voz, erotismo, sexualidade e música

Antes, um parênteses para fazer alguns apontamentos sobre a situação de música como situação de pesquisa. Como, enquanto cientistas sociais, dar conta dessa territorialidade de relações sociais constituída pela música?

Se a música não pode usufruir do estatuto de objeto canônico de investigação nas ciências sociais, não é menos verdade que ela não tem cessado de interpelar, em diferentes contextos culturais, históricos e epistemológicos, a “imaginação sociológica”. Desde o estudo de Guyau (de 1887), passando pelos estudos de Weber e Simmel, a Adorno e Said, para não mencionar os estudos da antropologia do som, da dança e da música em sociedades e culturas tradicionais²⁷, múltiplas vias de abordagem da música como fonte de dados relevante para a produção de conhecimento social têm sido ensaiadas, enfatizando aspectos específicos do fenômeno musical²⁸.

Allan Merriam²⁹, referência clássica da antropologia da música, mostra, por exemplo, que o objeto da etnografia musical música pode ser subdividido em três componentes: som (a dimensão sonora), comportamentos (contexto sociocultural) e conceitos (as idéias sobre a música)³⁰. Frente à amplitude dos campos intelectuais e das

²⁷ Anthony Seeger, por exemplo, afirma que a musicologia comparada tem vigência desde 1885, e funcionava como “musicologia de gabinete”, tal como a antropologia da época (Seeger, 2008). Nettl (2008) aponta que esses estudos em musicologia comparada tiveram início, simultaneamente na Alemanha, na Áustria e nos Estados Unidos. Essa perspectiva de estudo comparativo da música (musicologia comparada) será, a partir da década de 1950, denominada de *etnomusicologia* (Seeger, 2008, Nettl, 2008).

²⁸ No Brasil, podemos situar a década de 1930 como ponto de surgimento do interesse acadêmico pela música como manifestação da cultura popular, com os trabalhos de Luiz Heitor Correa de Azevedo e Mário de Andrade.

²⁹ MERRIAM, Allan. **The anthropology of music**. Evanston: Northwestern University Press, 1964.

³⁰ ARAÚJO, Samuel; PAZ, Gaspar; CAMBRIA, Vicenzo. **Música em debate**: perspectivas interdisciplinares. Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2008.

possibilidades metodológicas de utilização da música, do canto e da dança na produção de conhecimento social, e tendo em vista minhas próprias limitações como pesquisador e como neófito no estudo da música, faço a opção de tomar a música como “um dos processos sociais através dos quais as pessoas criam e participam em relações sociais de diversos tipos” (Seeger, 2008), ou seja recurso social indutor de solidariedade grupal. O contexto da música, do canto e da dança, segundo essa perspectiva, permite acessar modos de identificação (pessoal e coletiva), hierarquizações, práticas e experiências partilhadas por indivíduos de um grupo social.

No caso da pesquisa de campo realizada, a música serve menos como objeto específico de atenção do que como recurso instaurador de sociabilidades, como “moldura” para a investigação, permitindo a constituição de um recorte que articula várias dimensões das pesquisas sócio-antropológicas sobre homossexualidade: culturas urbanas e espacializações do desejo homossexual (bares, saunas, cines, pontos de pegação, que compõem uma “geografia das sexualidades” gays); práticas de interação em sauna e marcadores sociais de diferença nas homosociabilidades (geração, classe e gênero, fundamentalmente); estudo de culturas corporais nas homossexualidades, etc.

Seguindo um encaminhamento simmeliano, encontramos na situação do karaokê elementos suficientes para uma “extração estética”³¹ daquele contexto de sociabilidade. Deixando de lado o julgamento do valor sancionado sobre o refinamento do repertório musical das canções cantadas (tidas como “bregas”, “cafonas”, etc.), assim como a qualidade da performance musical dos intérpretes (cantores da sauna), há ali um

³¹ Waizbort lembra que esse método de análise, a extração estética, recebe o nome em Simmel de “panteísmo estético”: “também o que mais baixo, em si o mais feio, deixa-se situar em uma relação de cores e formas, de sentimentos e vivências que lhe confere um significado interessante. No que é mais indiferente, que em seu fenômeno isolado nos é banal ou repugnante, nós só precisamos mergulhar profunda e afetuosamente o suficiente para sentir também isto como brilho e expressão da unidade última de todas as coisas, da qual brota sua beleza e sentido (...). Quando nós pensamos esta possibilidade de aprofundamento estético até o fim, então não há mais nenhuma diferença nos valores de beleza das coisas. A visão de mundo torna-se um panteísmo estético (...)” (Waizbort, 2000, p. 75). Gosto muito dessa idéia de simpatia com os sujeitos pesquisados, que permite acesso à inteligibilidade das ações, símbolos e relações dos mesmos. “A afeição esclarece”, segundo Guyau. Podemos também associar ao panteísmo estético de Simmel o “paradigma estético” de Guattari (1992) e a “estética da existência” de Foucault (1984; 2004), projetos intelectuais que insistem no “enlaçamento polifônico” das dimensões éticas, estéticas e eróticas da (inter)subjetividade humana.

contexto de interações mediado pela emoção artística, que serve de condutor dos laços de convivialidade naquele espaço-tempo.

Procuro, assim, acessar esse universo musical como referido a uma experiência coletiva acumulada por esses sujeitos, e de tanto ouvir esse cancionero, vez por outra me pego cantarolando um dos “hits” do karaokê, o que abre para mim um túnel de comunicação direta com a cena do karaokê... Isso me faz lembrar a afirmação de Reinaldo : “A experiência acústica é de territorialidade, é uma experiência de situar-se no mundo. (...) (o som) é também uma experiência de identidade” (2005, p. 41-42).

Através dessa memória musical, podemos reconstituir a um tempo de experiências acumuladas por esses sujeitos: tempo de lembrança de amores, de modos de viver, de palavras e sons que potencializam o corpo, reinvestindo-o de afetos, possibilitando linhas de fuga e devires no tempo³². Conforme Wisnik:

A música é capaz de ritmar a repetição e a diferença, o mesmo e o diverso, o contínuo e o descontínuo. Desiguais e pulsantes, os sons nos remetem no seu vai-e-vem ao tempo sucessivo e linear mas também a um outro tempo ausente, virtual, espiral, circular ou informe, e em todo caso não cronológico, que sugere um contraponto entre o tempo da consciência e o não-tempo do inconsciente. Mexendo nessas dimensões, a música não refere nem nomeia coisas visíveis, como a linguagem verbal faz, mas aponta com uma força toda sua para o não-verbalizável; atravessa certas redes defensivas que a consciência e a linguagem cristalizada opõem à sua ação e toca em pontos de ligação efetivos do mental e do corporal, do intelectual e do afetivo. Por isso mesmo é capaz de provocar as mais apaixonadas e as mais violentas recusas. (1989, p. 27-28).

³² Deleuze (1998) afirma: “Velocidade da música, até mesmo a mais lenta. Será por acaso que a música conhece apenas linhas e não pontos? Não se pode fazer o balanço em música. Nada a não ser devires sem futuro nem passado. A música é uma anti-memória. Ela é cheia de devires, devir-animal, devir-criança, devir-molecular (p. 43). Podemos pensar essa anti-memória como possibilidade de fazer furos no imaginário social (e pessoal) sobre homossexualidade masculina e envelhecimento, precipitado numa “memória”. Lacan dizia: “A tirania da memória, é isso que se elabora naquilo que podemos chamar de estrutura” (1988, p. 272). Nesse sentido, a música, as canções cantadas e performatizadas permitem um ponto de basta momentâneo na tirania da memória que organiza os roteiros sócio-sexuais dos sujeitos aqui investigados.

Na medida em que possibilita acessar essas dimensões, a música vivida, ainda segundo Wisnik, funciona como “hábitat, tenda que queremos armar ou redoma em que precisamos ficar (1989, p. 30). É nesse sentido que podemos tratar a música de karaokê como esse habitat compartilhado, tenda da memória reinventada que os sujeitos armam, contando com a presença confirmadora do outro (fundamental nessa reinvenção), mediada não por laços de solidariedade pactuados discursivamente, mas embebidos pela emoção estética trazida pela música. Aliás, esse seria o papel não só da música, como da arte, de forma geral:

Hoje, a comunicação encerra os contatos humanos dentro de espaços de controle que decompõem o vínculo social em elementos distintos. A atividade artística, por sua vez, tenta efetuar ligações modestas, abrir algumas passagens obstruídas, pôr em contato níveis de realidade apartados. (Bourriaud, 2009, p. 11).

Na mesma perspectiva, podemos ler com Guyau (2009):

O objetivo da arte é imitar a vida para nos fazer simpatizar com outras vidas e produzir assim uma emoção de caráter social. (p. 74). A emoção artística é essencialmente social. Ela tem como resultado ampliar a vida individual fazendo com que ela se confunda com uma vida mais ampla e universal. A finalidade mais elevada da arte é produzir uma emoção estética de um caráter social (p. 104).

Desse modo, podemos pensar a situação do karaokê como geradora de sociabilidades “pacificadas”, amparadas pelas telas de um laço de solidariedade permeável à fantasia, à “nostalgia”, ao “romantismo” (para evocar as palavras tão recorrentes dos defensores do karaokê), na qual momentaneamente os indivíduos produzem para si uma harmonia com/de um mundo possível de ser habitado, para além das realidades penosas impostas. Retomo aqui a definição de arte, simples mas bastante profunda, de Guyau (“A arte é um conjunto metódico de meios para produzir essa estimulação geral e harmoniosa da vida consciente que constitui o sentimento do belo”,

p. 96), que faz eco às idéias da psicanálise sobre o belo: campo colonizado da coisa, do irrepresentável, da castração³³.

Nesse sentido, Thomas foi certeiro ao descobrir o segredo de polichinelo do karaokê: “já saquei qual é o truque dessas bichas: elas bebem, ficam todas amiguinhas, e aí elas relaxam, e criam esse ambiente gostoso... mas eu não consigo, sou muito

³³ Lacan, no Seminário sobre a ética da psicanálise (1959-60), dizia sobre as relações entre *das Ding* (“o fora-do-significado”, (p. 71), “o elemento que é, originalmente, isolado pelo sujeito em sua experiência do *Nebenmensch* como sendo, por sua natureza, estranho *Fremde*” (p. 68), “o Outro absoluto do sujeito” (p. 69), esse Outro pré-histórico impossível de esquecer” (p. 91), relacionado com o outro materno), **a pulsão, o gozo, o desejo e a verdade**: “A verdadeira barreira que detém o sujeito diante do campo inominável do desejo radical uma vez que é o campo da destruição absoluta, da destruição para além da putrefação, é o fenômeno estético propriamente dito uma vez que é identificável com a experiência do belo – o belo em seu brilho resplandescente, esse belo do qual disseram que é o esplendor da verdade. É evidentemente por o verdadeiro não ser muito bonito de se ver, que o belo é, senão seu esplendor, pelo menos sua cobertura” (p. 265). A sublimação, uma das estratégias de satisfação das pulsões, consistiria numa espécie de “campo de descanso” frente à negatividade radical do desejo (campo de *das Ding*): “[a coletividade] encontra aí o campo de descanso pelo qual ela pode, de algum modo, engodar-se a respeito de *das Ding*, colonizar com suas formações imaginárias o campo de *das Ding*. É nesse sentido que as sublimações coletivas, socialmente recebidas, se exercem. A sociedade encontra uma certa felicidade nas miragens que lhes fornecem moralistas, artesãos, fabricantes de vestidos ou de chapéus, os criadores de formas imaginárias”. (Lacan, 1988, p. 125-126).

Freud, por sua vez, estabelece a arte, juntamente com a religião e a ciência, como realizações humanas que servem de medidas paliativas para suportar a vida (“ a vida, tal como a encontramos, é árdua demais para nós; proporciona-nos muitos sofrimentos, decepções e tarefas impossíveis”, p. 93). A arte proporcionaria satisfação através das “satisfações substitutivas” obtidas através da fantasia, que induz a uma “suave embriaguez”, provocando “um afastamento passageiro das pressões das necessidades vitais”, mesmo que não seja “suficientemente forte para nos levar a aflição real” (Freud, 1974, p. 100).

Jocosamente, ou talvez exatamente, um dos sujeitos dizia a um amigo: “A senhora já está beba? Já tá indo cantar!” Isso é, é preciso consentir nesse estado de relaxamento, que permite o passeio no tempo, na memória das canções, reativando afetos, sensibilidades e formas de expressão erótica que marcam a trajetória daqueles indivíduos. Esse “campo de descanso” sobre o qual falava Lacan. Não importa se você sabe cantar ou não, se é bonito ou não, se tem um corpo desejável ou não. Mesmo sabendo das mediações financeiras que possibilitam a constituição desse campo de descanso (acesso à sauna, à bebida e petiscos, próprias e dos boys, assim como a própria “massagem”), o momento do karaokê envolve uma certa suspensão do julgamento (não em termos definitivos, pois o humor e ironia vêm embebidas com o lúdico) que permite o canto que gera a ressonância (raramente se canta sozinho, sempre há acompanhamentos mais ou menos tímidos), isto é, laço social. Testemunhei, em determinada ocasião, uma repreensão feita por um dos frequentadores mais assíduos do karaokê dirigida a alguém que fazia troça dos trinos desafinados de um dos cantores: ali não se estava para julgar ninguém, ali era um espaço pras pessoas relaxarem, espaço para uma “brincadeira saudável”. Como toda brincadeira, evocação feita várias vezes, comportando certa dose de fantasia e momentâneo afastamento da realidade.

fechado, sou muito crítico”. Esse abaixamento do nível de crítica tem a ver com os poderes de religação, de pacificação, trazidos pelas pulsões invocantes, supondo a existência de um outro acolhedor, uma amizade, uma aquiescência desse outro.

Quanto ao que aqui nos interessa, a pulsão invocante³⁴, relativa ao “se fazer ouvir”³⁵ (Lacan, 1985, p. 184), descreve os fundamentos do psiquismo do sujeito. O bebê faz a troca de seu grito pela voz do outro, isto é, pela música materna, que passa a significar esse grito, elevando-o ao estatuto de apelo: o circuito da pulsão invocante pode assim ser descrito entre um “ser chamado, chamar e se fazer chamar”. A voz, a música ouvida do Outro, retornam para o bebê como mensagem invertida, numa

³⁴ Uma nota de esclarecimento sobre o conceito de **pulsão**: noção trazida pela psicanálise para referir-se às tensões e intensidades que se encontram na origem da atividade motora do organismo e do funcionamento psíquico, força constante que impele a criação psíquica e sobrevivência do sujeito, funcionando como modelo alternativo ao plano de ação por tomada de decisão, ou ao seu contrário, por instinto ou tendência, ou seja, a economia pulsional mostra-se irreduzível a quaisquer concepções funcionais do psiquismo³⁴. Conceito fronteiro que desafia os dualismos mente-corpo, dentro-fora, eu-Outro, prazer-desprazer, satisfação-insatisfação, bem-mal. A teoria das pulsões, construção hipotética, porém indispensável para a psicanálise, permite a esta avançar sobre os processos de subjetivação sexual dos falantes, utilizando a metáfora da energia do funcionamento psíquico. Não havendo nenhuma espécie de co-naturalidade da pulsão com um objeto de satisfação originário, não podendo ser assimilado a nenhum objeto concreto, o funcionamento pulsional aponta para a ordem da falta e do não-realizado, isto é, da sexualidade, tendo a ver com os mecanismos do funcionamento inconsciente do desejo e do gozo. Se Freud destaca a pluralidade das pulsões, Lacan aprofunda a idéia de que toda pulsão é parcial, e somando aos tipos de pulsões deslindadas por Freud – pulsões orais e anais, sexuais e de morte – a pulsão escópica (cujo objeto seria o olhar) e a pulsão invocante (cujo objeto seria a voz) (Lacan, 1985, p. 188). Estes últimos objetos seriam objetos do desejo: na pulsão escópica, trata-se do desejo *pele* Outro; no caso da pulsão invocante, do desejo *do* Outro.

Essa teorização do funcionamento das pulsões para além daquelas reduções biologizantes, funcionalistas ou psicologizantes (por exemplo, que descreveria as fases do desenvolvimento psicosexual de um indivíduo, rumo à maturidade e à adaptação) possibilitam uma compreensão bastante sofisticada das modalidades de vinculação do sujeito com o Outro, seja este Outro tomado no sentido do Outro materno, do Outro da castração, isto é, do funcionamento simbólico, do Outro como linguagem, ou do Outro cultural. O circuito pulsional ocupa-se, precisamente, dessas relações do sujeito com o Outro, operando os mecanismos psíquicos de alienação e separação. A pulsão invocante teria aí a singularidade de mostrar-se eminentemente aberta, uma vez que, pensando no suporte orgânico em que se instala a pulsão invocante, o ouvido seria um orifício que não se fecha, instaurando uma relação diferenciada nas modalidades de ligação/separação do sujeito ao Outro. Sendo a pulsão o resultado do funcionamento da demanda do Outro...

³⁵ Contra um “excessivo alarde feito sobre a amusicalidade de Freud”, Lecourt demonstra a importância do regime do sonoro (“deixar falar... escutar, falar... deixar escutar. Tudo se passa no sonoro”) na experiência psicanalítica, voltada, fundamentalmente, para a escuta da “melodia das pulsões”. Ver LECOURT, Edith. **Freud e o universo sonoro: o tique-taque do desejo**. Goiânia: Editora da UFG, 1997.

desposseção de seu grito e no encontro da voz, que passa a ter uma função psíquica. Esse encantamento trazido pela música da voz materna está na origem da satisfação trazida posteriormente pela música, que simultaneamente religa e separa o sujeito do encontro com o Outro, encontro (ou falha no encontro) sentido como nostalgia, ou saudade. Também é por aí que podemos compreender o caráter gracioso da beleza, do corpo dançante, assim como a “falta de graça”, ou a sensação de não se sentir “em casa” no seu próprio corpo (Didier-Weill, 1999, p. 18)

Didier-Weill vai mais longe e aponta na experiência da música, que induz uma “metamorfose” no corpo do sujeito, para a significação enigmática que tem a liberdade para o inconsciente: “por que, quando dança (quando canta, permito-me acrescentar), o homem não tem o pressentimento, e sim o sentimento de ser livre?” (Idem, p. 22).

Sem querer praticar, de modo algum, nenhum tipo de psicanálise aplicada ao contexto da pesquisa que desenvolvemos, queremos com a utilização da noção de pulsão invocante, destacar a complexa relação que cinge o sujeito ao som e ao sentido, mobilizando dimensões da experiência que extrapolam o discursivo, o racional, indo na direção dos fundamentos do psiquismo em que a relação com o Outro tem papel decisivo na capacidade de fruição e gozo, mediados pelo suporte da fantasia, essenciais para a saúde do sujeito³⁶.

Quero aproveitar essas indicações para refletir sobre a situação do canto e da dança na situação do karaokê na sauna, que articula outros modos de apropriação do espaço (espaço de hiper-saturação sexual) e de constituição de modos relacionais que permitem a expressão coletiva do júbilo trazido pela música. Mesmo tratando-se, em sua maioria, de sujeitos velhos (frequentemente acompanhados de massagistas ou boys) – há também alguns trintões e quarentões – fora dos padrões corporais midiáticos e dos modelos de masculinidade hegemônicos, vemos ali um uso da diversão e do entretenimento que servem, tal como pensa Said, como modos de resistência e de recriação de si mesmos, dispondo do aparato da música como veículo de expressão subjetiva: não foram poucas as vezes em que ouvi sobre o karaokê que ali era lugar para

³⁶ Didier-Weill (1999) apresenta, com bastante originalidade a psicopatologia psicanalítica a partir dos objetos olhar e voz. Ver **O olhar e a voz**.

o romantismo, para a nostalgia, para lembrar amores e tempos passados, mas que constituem fragmentos valiosos de suas biografias, e que permitem a afirmação de um sentido para as vidas desses sujeitos.

Se a pulsão invocante tem a ver com as ressonâncias de uma pré-história individual, desejante (rumo às identificações primordiais do sujeito, identificações verticais), há também evidências de que o fazer-se ouvir também aponta para identificações horizontais, funcionando como operador de relações de socialidade e de produção de contextos de expressão de si mais clementes, isto é, uma “cultura da amizade”.

Invocação, humor e resistência: para concluir

Apostamos, nessa pesquisa, que cantar, ficar com os massagistas, ouvir suas histórias, conversar com os amigos, produzir afetos por meio de pulsões invocantes, cultivar a memória através de músicas nostálgicas e românticas, são práticas tecedoras de sociabilidade e erotismo, e servem para combater aquela melancolização dos gays velhos, constituindo sociabilidades mais clementes. O acervo musical performatizado no karaokê, pode ser tomado como contexto melódico que condensa fragmentos importantes da trajetória social desses indivíduos, dá acesso à territorialidade dos afetos e dos modos de expressão da homossexualidade em contextos passados (década de 1950 até hoje).

Se falamos aqui em contextos clementes de inclusão de sujeitos velhos em práticas relações sociais, isso se refere à busca de constituição de um “interstício social”³⁷ que faça suspensão do sofrimento social associado à velhice homossexual. Seria o karaokê espécie de interstício, “infracino social” (Idem, p. 24), que possibilita invenção de relações, encontros e proximidades não-difamatórios, não-fascistas, como falávamos em outro texto (Paiva, 2008)? Podemos pensar no karaokê como dispositivo de socialidade que possibilita uma “cultura da amizade”, escapando de identificações comunitárias estreitas? Nesse sentido é que nos referimos à idéia de sociabilidades

³⁷ Segundo Bourriaud (2009, p. 22-23), “o interstício é um espaço de relações humanas que, mesmo inserido de maneira mais ou menos aberta e harmoniosa no sistema global, sugere outras possibilidades de troca além das vigentes nesse sistema”.

clementes como constituição de “utopias de proximidade”, formas relacionais nas quais cabem o encontro, a diversidade e a singularidade, como “produção de uma socialidade específica” (Bourriaud, 2009, p. 22) e não como concessão de boa-vontade...

Aliás, não estamos aqui no horizonte da hagiografia, e não é nada incomum entre os participantes do karaokê todo um jogo de ironias e auto-ironias, paródias difamatórias sobre si e sobre os outros, utilizando “identificações irônicas” (Safatle, 2008) para referirem-se a si mesmos e aos amigos, identificações que fazem um reviramento do imaginário social sobre velhice, sexualidade e desejo homoerótico. O humor e a ironia para relativizar suas desventuras, paixões, relações com os boys, perdas de vínculo familiares, etc., combinam-se através do convívio lúdico proporcionado pelo karaokê.

Lembro de Estefânia, em voz grave sentar-se no bar e declinar Saigon com toda a intensidade, chegando às lágrimas e sendo ovacionada, ou um senhorzinho, mais de 60 anos, numa postura de diva da canção, cantar em falsete Folhetim, extraindo daquela corporalidade uma inesperada Gal... Cantando José Augusto, Roberta Miranda, performatizando “Sonho de um palhaço”, de Vanusa, “Tô fazendo falta”, de Joanna, ou “Eu devia te odiar”, de Reginaldo Rossi, esses sujeitos armam para si uma tenda, retomo a imagem de Wisnik, que lhes permite, mediante essa forma de diversão compartilhada, criar uma “forma de resistência”, como uma “versão da liberdade”, contra formas de “subjetividade lamentativa”³⁸.

Tudo não seria, então, muito cantável?

Referências Bibliográficas

ARAÚJO, Samuel; PAZ, Gaspar; CAMBRIA, Vincenzo. **Música em debate**: perspectivas interdisciplinares. Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2008.

BERLINCK, Manoel Tosta. **A envelhescência**. In: PERES, Urânia T.; COELHO, Ma. Thereza (org.). Amor e morte. I Congresso Internacional do Colégio de Psicanálise da Bahia (Anais). Salvador: EGBA, 1998.

BARROS, Manoel de. **Concerto a céu aberto para solo de ave**. Record, Rio, 1998.

³⁸ A expressão é de Edward Said, no belo livro póstumo **Estilo tardio** (2009, p. 31).

- BARROS, Myriam. M. L. Trajetória dos estudos de velhice no Brasil. *Sociologia, Problemas e Práticas*, n. 52, 2006.
- BAUDRILLARD, Jean. *A troca simbólica e a morte*. São Paulo: Loyola, 1996.
- BOURRIAUD, Nicolas. *Estética relacional*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- BOZON, Michel. *Sociologia da sexualidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2004.
- BRAZ, Camilo A. Vestido de antropólogo: nudez e corpo em clubes de sexo para homens. **Bagoas**: revista de estudos gays. UFRN, v. 2, n. 3, Natal, 2007.
- BRITTO DA MOTTA, Alda. Sociabilidades possíveis: idosos e tempo geracional. In: PEIXOTO, Clarice E. (org.). *Família e envelhecimento*. Rio de Janeiro: FGV, 2004.
- _____. *Trajetórias sociais de gênero e representações sobre velhice no Brasil*. Trabalho apresentado no Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais. Rio de Janeiro, 1996.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CARRARA, Sérgio; SIMÕES, Júlio. Sexualidade, cultura e política: a trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira. **Cadernos Pagu**, UNICAMP, n. 28, jan-jun, 2007.
- CRAPANZANO, Vincent. A cena: lançando sombra sobre o real. **Mana** [online]. 2005, v. 11, n. 2.
- DEBERT, Guita G. *A reinvenção da velhice: socialização e processos de reprivatização do envelhecimento*. S. Paulo: EDUSP, 2004.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**. São Paulo: Escuta, 1998.
- DERRIDA, Jacques. *Gêneses, genealogias, gêneros e o gênio*. Porto Alegre : Sulina, 2005
- DÍAZ-BENÍTEZ, M. Elvira; FÍGARI, Carlos E.(orgs.). **Prazeres dissidentes**. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.
- DIDIER-WEILL, Alain. **Invocações: Dionísio, Moisés, São Paulo e Freud**. São Paulo: Companhia de Freud, 1999.
- DIDIER-WEILL, Alain. **O olhar e a voz: lições psicanalíticas sobre o olhar e a voz**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1999.
- ERIBON, Didier. *Reflexões sobre a questão gay*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.
- FOUCAULT, Michel. A ética do cuidado de si como prática da liberdade; Uma estética da existência. In: **Ditos e escritos V: Ética, sexualidade, política**. Rio de Janeiro: Forense, 2004.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 2: o uso dos prazeres**. Rio de Janeiro : Graal, 1984.
- FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. Volume XXI da Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de S. Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1974.
- GAMSON, Joshua. As sexualidades, a teoria queer e a pesquisa qualitativa. In: DENZIN, Norman; LINCOLN, Yvonna e colabs. **O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens**. Porto Alegre: Artmed, 2006.

- GUATTARI, Félix. **Caosmose**: um novo paradigma estético. São Paulo: Editora 34, 1992.
- GUYAU, Jean-Marie. **A arte do ponto de vista sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- HEILBORN, M. Luiza Desafios e vicissitudes da pesquisa social em sexualidade. In: HEILBORN, M. Luiza et al. **Sexualidade, reprodução e saúde**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2009.
- JACQUES, Paola Berenstein. Corpografias urbanas: a memória da cidade no corpo. In: VELLOSO, Monica P.; ROUCHOU, Joëlle; OLIVEIRA, Cláudia (orgs.). **Corpo**: identidades, memórias e subjetividades. Rio de Janeiro: Mauad X, 2009.
- LACAN, Jacques. **O seminário, livro 7**: a ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- LACAN, Jacques. **O seminário, livro 11**: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- LAMBOTTE, M.-C. Psicanálise & música. In: KAUFMANN, Pierre. (ed.). **Dicionário enciclopédico de psicanálise**: o legado de Freud e Lacan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- LECOURT, Edith. **Freud e o universo sonoro**: o tique-taque do desejo. Goiânia: Editora da UFG, 1997.
- MERRIAM, Allan. **The anthropology of music**. Evanston: Northwestern University Press, 1964.
- OLESEN, Virginia. Os feminismos e a pesquisa qualitativa neste novo milênio. In: DENZIN, Norman; LINCOLN, Yvonna e colabs. **O planejamento da pesquisa qualitativa**: teorias e abordagens. Porto Alegre: Artmed, 2006.
- OLIVIENSTEIN, Claude. **O nascimento da velhice**. Bauru, SP: EDUSC, 2000.
- PAIVA, Cristian. Amizade e modos de vida gay: por uma vida não-fascista. In: ALBUQUERQUE Jr., Durval M.; VEIGA-NETO, Alfredo; SOUSA FILHO, Alípio (orgs.). **Cartografias de Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- PAIVA, A. Cristian S. **Reservados e invisíveis**: o *ethos* íntimo das parcerias homoeróticas. Campinas: Pontes; Fortaleza: PPG-Sociologia UFC, 2007.
- PEIXOTO, Clarice E. (org.). **Família e envelhecimento**. Rio de Janeiro: FGV, 2004.
- POCAHY, Fernando Altair. **Envelhecer nas tramas da hetero e da homonormatividade**: marcas do poder, travessias e (re)invenções de si. Projeto de tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Educação, UFRGS, 2008.
- REINALDO, Gabriela. **“Uma cantiga de se fechar os olhos...”** Mito e música em Guimarães Rosa. São Paulo: Annablume; Fapesp.
- RUBIN, Gayle. "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad". In: VANCE, Carole (Org.). **Placer y peligro**: explorando la sexualidad femenina. Madrid: Revolución Madrid, 1989.
- SAFATLE, Vladimir. **Cinismo e falência da crítica**. São Paulo: Boitempo, 2008.
- SAID, Edward W. **Estilo tardio**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

- SCHUTZ, Alfred. *Fenomenologia e relações sociais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- SCOTT, Joan. Experiência. In: LEITE, Alcione; LAGO, Mara; RAMOS, Tânia R. (orgs.). **Falas de gênero**: teorias, análises, leituras. Florianópolis: Editora Mulheres, 1999
- SILVA, Joseli M. (org.). **Geografias subversivas**: discursos sobre espaço, gênero e sexualidades. Ponta Grossa, PR: TODAPALAVRA, 2009.
- SIMÕES, Julio. Sexualidade e gerações: idades e identidades homossexuais masculinas. In: LAGO, Mara C. et al. (orgs.). *Interdisciplinaridade em diálogos de gênero*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2004.
- TEIXEIRA, Erivaldo; PAIVA, Cristian. *Dois perdidos numa noite suja* – incursões etnográficas sobre práticas de homossociabilidade na metrópole cearense. Trabalho apresentado no Seminário de Estudos Culturais, Identidades e Relações Interétnicas, Universidade Federal de Sergipe. São Cristóvão, 05 a 07 de agosto de 2009. Disponível em [.pos.ufs.br/antropologia/seciri/down/.../Erivaldo_Teixeira.pdf](http://pos.ufs.br/antropologia/seciri/down/.../Erivaldo_Teixeira.pdf). (Acesso: 02/09/2009).
- WAIZBORT, Leopoldo. *As aventuras de Georg Simmel*. São Paulo: Editora 34, 2000.
- WISNIK, José Miguel. *O som e o sentido*: uma outra história das músicas. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.